Kirchengesc... Abhandlungen

Maximilian Sdralek, Joseph Wittig, Franz ...

Kirchengeschichtliche
Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Fünfter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1907.

Imprimatur.

Wratislaviae, die 26. Februarii 1907.

G. Card. Kopp, Princ. Episc. Wratisl.

G. K. No. 1561.

Sr. Gnaden

dem Hochwürdigsten Herrn infulierten Prälaten

Hugo Laemmer,

der Philosophie und der Theologie Doktor,
Ehrendoktor des Doktoren-Kollegiums der theol. Fakultät an der Universität Wien, ord. Professor der Theologie an der Universität Breslau, Königlichem Geheimen Regierungsrat, Apostolischem Protonotar a. i. p., Consultor der S. Congregatio de propaganda fide pro negotiis ritus orientalis, Ritter des preußischen roten Adlerordens II. Klasse und des Kronenordens II. Klasse,

zum 50jährigen Dozenten-Jubiläum

am 7. März 1907

verehrungsvoll gewidmet.

Antonius von Padua.

Eine Biographie

von

Karl Wilk.

Vorwort.

Antonius von Padua erfreut sich gerade in der Gegenwart einer außerordentlichen Verehrung in der katholischen Kirche, steht wie ebenbürtig neben dem Patriarchen von Assisi; und doch besitzt man in Deutschland, abgesehen von den Aufsätzen des Protestanten Lempp in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“, keine Biographie des Heiligen, die den Forderungen der historischen Kritik gerecht würde. Vorliegende Schrift will diese Lücke ausfüllen. Die Arbeit wurde mir insofern erleichert, als L. de Kerval, Professor zu Freiburg in der Schweiz, seiner neuerdings erschienenen Quellenpublikation „Sancti Antonii de Padua vitae duae, quarum altera hucusque inedita“, Paris 1904 (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge, tome V) eine Kritik der vorhandenen Antoniusquellen anfügte; doch galt es, an Kervals Ausführungen noch mancherlei zu ergänzen, zu berichtigen und zu vertiefen, weshalb ich der Biographie eine eigene kurze Quellenbesprechung vorausschickte. In Betracht kommen die historischen Quellen; denn was die Schriften des Heiligen angeht, so war es mir unmöglich, den Stand der Frage, wie ihn Lempp geschaffen, weiter zu führen, da eine neue Edition der Schriften seitdem nicht stattgefunden hat; das vorhandene Material der Schriften erweitert übrigens unsere Kenntnis des Lebens und Charakters des Heiligen nicht und rechtfertigt damit die Knappheit, der ich mich wie durchgängig so insbesondere bei der Besprechung der Schriften befleißigte. Dem Stande der Quellen entsprechend streift die Biographie von dem beliebten Heiligen alles ab, was sich nicht geschichtlich erweisen läßt und in das Reich der religiösen Dichtung (Legende)

gehört. Die Produkte der Legende, hier ausgesondert, erachte ich aber keineswegs für insgesamt wertlos. Die Legende hat nämlich unzweifelhaft manchen echt poetischen Zug in das Lebensbild des Heiligen gedichtet und keine moderne poetische Behandlung des Heiligen, der zum Teil diesen Zügen seine große Popularität verdankt, wird auf deren Verwertung verzichten wollen; sie tut damit nur, was ihr Recht ist, denn die poetische „Wahrheit" ist, wie die Grundsätze der Poetik lehren, eine andere als die historische. Selbst in einer erbaulichen Darstellung würde man jene oft sinnvollen Legenden nicht vermissen wollen; doch liegt dem religiösen oder asketischen Schriftsteller schon die Pflicht ob, seinen Lesern nicht vorzuenthalten, was Tatsache und was Dichtung ist. Er wird dieser Pflicht in Zukunft um so gewissenhafter nachkommen können, wenn er sich auf eine wissenschaftliche Biographie stützen können wird, die das poetische Element von dem historischen auszusondern als die Pflicht ihres Berufes und ihrer Methode anzusehen hat. Übrigens hat diese Scheidung den Ruhm des Heiligen nicht verdunkelt, eher ist damit seinen zahlreichen Verehrern ein Dienst geleistet worden.

Gern ergreife ich hier die Gelegenheit, um Sr. Magnifizenz dem z. Rektor der Universität Breslau Herrn Prof. Dr. Sdralek für die Unterstützung zu danken, die er mir im Verlaufe der Arbeit sowohl durch seinen Rat, als auch durch Beschaffung von Quellenmaterial zuteil werden ließ.

Breslau, Ende Januar 1907.

Karl Wilk.

I. Teil.

Quellen und Literatur.

A. Quellen.

I. Der Kreis der legenda prima.

§ 1. Die legenda prima.

Mit ihren verschiedenen Versionen abgedruckt bei L. de Kerval, Sancti Antonii de Padua vitae duae, quarum altera hucusque inedita,[1]) Paris, Fischbacher, 1904 (Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge, tome V).

Die Legende, eine Urquelle, da sie auf der unmittelbaren Anschauung des Verfassers und auf der von Zeitgenossen beruht, enthält eine Biographie des Antonius und eine Sammlung von Wundererzählungen. Die Biographie besteht aus zwei Teilen, deren jeder eine besondere Einleitung aufweist. Der erste behandelt ausführlich die Jugendzeit des Heiligen, worüber dem Verfasser zweifellos der namentlich angeführte Bischof von Lissabon (Soeiro II) berichtet hat. Aus der Zeit der öffentlichen Wirksamkeit ist nur die Predigttätigkeit bei Rimini und ein Aufenthalt am päpstlichen Hofe erwähnt; übergangen ist der Aufenthalt des Heiligen in Frankreich. Offenbar haben dem Verfasser für diese Periode keine Nachrichten vorgelegen, sonst würde er sie verwendet haben, da er sehr genau ist.[2]) Eine genaue Schilderung des letzten Lebensjahres schließt den ersten Teil der Biographie. Von zwei ungewöhnlichen Begebenheiten abgesehen,[3]) werden Wunder nicht erzählt.

[1]) Der Kürze wegen zitiere ich in der Folge nur: vitae duae. — [2]) Ubald d'Alençon führt diese Lücke auf eine Verstümmelung des Textes zurück (Revue des questions historiques, Octobre 1904, p. 661); doch weist der Text hiervon nicht eine Spur auf. — [3]) Der Satan schnürt dem Heiligen die Kehle zu (vitae duae p. 46). Unmittelbar vorher ist aber von einer corpulentia naturalis des Antonius die Rede, offenbar der Wassersucht (hydropisis in der noch zu besprechenden vita alia), zu deren Symptomen Erstickungsanfälle gehören. — Vitae duae p. 50 preist Antonius die landschaftliche Schönheit der Stadt Padua und prophezeit ihr eine glückliche Zukunft. Der Verfasser weist selbst auf die Dunkelheit dieser „Weissagung" hin und stellt die Beziehung auf den in Padua erfolgten Tod des Antonius und den daran sich knüpfenden Ruf der Stadt a posteriori her. Augenscheinlich wollte der Heilige nur einem Gefühle der Dankbarkeit für die Anhänglichkeit der treuen Stadt Ausdruck verleihen.

Im zweiten Teile berichtet der Verfasser, augenscheinlich als Augenzeuge, weil auffallend ausführlich, über Tod, Bestattung und Kanonisation des Heiligen. Eingeflochten ist ein summarischer Bericht über die Wunder, die am Tage der Bestattung geschahen. Eine ausführliche Sammlung von Wundererzählungen schließt sich an die Kanonisation an; sie umfaßt Wunder, die vor Gregor IX. bei der Heiligsprechung vorgelesen wurden, und ist nur die Kopie eines für die Kanonisation eigens abgefaßten[1]) Aktenstückes. Die einzelnen Wundererzählungen sind logisch gruppiert; in Betracht kommen miracula posthuma, abgesehen von einer Episode, die auf die Lebenszeit des Heiligen bezug nimmt.[2])

Die äußere Bestimmung dieser Urlegende ist mangelhaft; weder die Frage nach der Entstehungszeit noch die nach dem Verfasser ist entscheidend zu beantworten. In der Zeit 1244 bis 1247 war die Legende sicherlich fixiert, da sie dem in diesen Jahren verfaßten „dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum"[3]) zugrunde liegt;[4]) wahrscheinlich fällt die Abfassung in die der Kanonisation unmittelbar folgende Zeit, da die Schilderung der Ereignisse unmittelbar nach dem Tode des Antonius eine frische und detaillierte ist. Der Verfasser ist ein Franziskaner, wie aus dem Text hervor-

[1]) Die für die Prüfung der Wunder eingesetzte Kommission ließ die einzelnen Erzählungen schriftlich fixieren (approbata miracula rediguntur in scriptis; vitae duae p. 76). — [2]) Die Heilung einer Tochter des Paduaners Petrus in vitae duae p. 89 n. 36—40; sie vollzieht sich erst nach der Dazwischenkunft des Antonius, und zwar nur allmählich, mit tatkräftiger Mitwirkung des genannten Paduaners, so daß die Annahme eines Wunders nicht geboten ist. Bezeichnend ist, daß die Sammlung nur dieses „Wunder" aus dem Leben des Heiligen anführt, obschon man eifrig nach Wundern forschte, um die Kanonisation zu beschleunigen (hinc inde maxima miraculorum multitudo coruscat; vitae duae p. 76). — [3]) Ed. L. Lemmens, Romae 1902 (Fragmenta Francisc. I). — [4]) Lemmens schließt das umgekehrte Verhältnis nicht aus; darüber Kerval in vitae duae p. 4, A. 1. Kerval schickte dem Texte der Urlegende eine einleitende Besprechung voraus, die recht wertvoll ist; eine solche geht auch der vita „altera" voraus, die Kerval zum ersten Male veröffentlicht. Die erläuternden Notizen, die den Text der Urlegende begleiten, stammen freilich, ohne daß dies vermerkt wäre, fast durchgängig aus dem Buche des A. Lepitre, S. Antoine de Padoue, Paris 1901, mitunter auch aus der Zeitschrift „La voix de s. Antoine". Zu einem großen Teil unselbständig ist auch die Besprechung der Quellen, die in einen Anhang verwiesen ist; abgesehen von einigen wenigen Abschnitten hat Kerval hier nur zusammengetragen, was er bei d'Araules, La vie de s. Antoine de Padoue, Bordeaux 1899, pp. XV s., XX s., XXIX s., auch in der Ztsch. „La voix de s. Ant", in den Monatsheften Mai und Juni 1902, April und Mai 1903, vorgefunden hat.

geht, aber nicht Johannes Peckham, der spätere Erzbischof von Canterbury, wahrscheinlich auch nicht Thomas von Celano, obschon eine Ähnlichkeit mit dessen Schriften unverkennbar ist, soweit die Phraseologie in Frage kommt.[1])

Als Urquelle besitzt die Legende eine grundlegende Bedeutung für die Geschichte des hl. Antonius, obschon sie unvollständig ist; die subjektiv treue Gesinnung des Verfassers steht außer Zweifel.

Was die handschriftliche Überlieferung angeht, so ist das Original augenscheinlich nicht mehr vorhanden, wohl aber eine Reihe von Abschriften. Sie bedürfen einer näheren Besprechung, da sie stark voneinander abweichen. Kerval hat seiner Edition Ms. Alcobaza 286 zugrunde gelegt und in Fußnoten die Varianten der übrigen bekannten Abschriften abgedruckt,[2]) alle Abschriften in einer „description des manuscrits" auch einer Besprechung unterzogen. Freilich berücksichtigt diese weit mehr das formelle Moment als den Inhalt; der Abdruck der Varianten ermöglicht indessen eine entsprechende Ergänzung.

a) Vollständig, ohne Kürzungen und Erweiterungen, findet sich die Urlegende in

α. Ms. Nat. 14 363, gegenwärtig in der Nationalbibliothek zu Paris. Diese Handschrift ist die beste Wiedergabe der Legende; einige Ungenauigkeiten, z. B. cistoriis statt storiis, gradum statt quadrum, sind bloße Schreibfehler. Das Ms. stammt aus dem 13. Jahrhundert, ist also eines der ältesten.

β. Ms. Alcobaza 286, gegenwärtig in der Nationalbibliothek zu Lissabon. Sonderausgabe in Monumenta Portugalliae historica, Scriptor. t. I, pp. 116—130,[3]) Lissabon 1856. Die Handschrift zeigt zahlreiche Ungenauigkeiten, ja sinnlose Entstellungen. Augenscheinlich war bereits ihre Vorlage verderbt, da der Schreiber unseres Ms. häufig statt der richtigen Wörter ähnlich aussehende und ihm geläufigere unterstellt, ein Zeichen, daß sie in der Vorlage undeutlich geschrieben waren; z. B. schreibt er grata statt gutta, sabbato statt sublato. Diese Verunstaltungen beweisen zugleich die mangelhafte Lateinkenntnis des Copisten; diese zeigt sich ins-

[1]) Darüber Kerval in vitae duae p. 5. — [2]) Nicht abgedruckt sind die Varianten von Brit. Mus., Bibl. Cotton. Cleop. B. II und Bibl. Alexand. Ms. 93. — [3]) Die mir vorliegende Ausgabe gibt die Sammlung der Wundererzählungen unvollständig wieder, bricht nämlich mit dem Bericht über die Heilung der Fieberkranken schroff ab; Kerval dagegen scheint ein vollständiges Exemplar benützt zu haben.

besondere auch in der regelmäßig wiederkehrenden Verwechslung der einzelnen casus.

Eine Verwandtschaft mit Ms. Nat. 14 363 ist nicht nachweisbar; beide MSS. unterscheiden sich insbesondere darin, daß Ms. Nat. 14 363 den Ort, wo Antonius zuerst öffentlich auftritt, namentlich anführt (Forlivium), während Ms. Alc. 286 das appellativum „civitas quaedam“ wählt.

Die Handschrift stammt aus dem 13. oder dem Anfange des 14. Jahrhunderts, gemäß Monum. Port. hist. p. 116.

b) Mechanische Kürzungen der Urlegende sind:

α. Ms. Assisi, aus einem 1263—1302 geschriebenen Franziskanerbrevier des Klosters zu Assisi entnommen. Sonderausgabe von Azzoguidi, S. Antonii Ulyssiponensis Sermones in Psalmos etc., not. 5, fol. XXXVI sqq., Bononiae 1757, und Horoy,[1]) Medii aevi biblioth. patr., series I t. 6, p. 457 sqq.

Die fehlenden Stücke sind von Kerval in vitae duae p. 19 angemerkt (es fehlen: der Anfang von 3, ganz 4, 7, 11—16, 18—30, der Schluß von 31 und 33, ganz 34—47); ein Prinzip der Auswahl ist nicht ersichtlich. Die Überschriften werden durch das Wort „lectio“ ersetzt.[2]) Ungenauigkeiten sind verhältnismäßig selten und dann auf Unachtsamkeit des Abschreibers zurückzuführen, z. B. fratribus igitur laetabunde remanentibus domum rediit servus Dei Antonius statt: fratribus igitur laetabunde domum redeuntibus remansit servus Dei Antonius. Verwandtschaft weder mit Ms. Nat. 14 363 noch mit Alc. 286 vorhanden; unrichtig ist insbesondere Lempps Behauptung,[3]) Ms. Assisi sei ein wörtlicher Auszug aus Alc. 286.

β. Ms. Alcobaza 293. Die fehlenden Stücke von Kerval in vitae duae p. 14 (1, 21, 22, 24—26, 28—47), außerdem in Monum. Port. hist. in Anmerkungen, die den Text von Alc. 286 begleiten, verzeichnet.

Die Handschrift stimmt in einer Menge von Ungenauigkeiten und auch sinngemäßen Varianten mit Alc. 286 überein; insbesondere

[1]) Die Ausgabe Horoys, die mir allein zugänglich war, zeigt die viel umstrittenen Worte, die Ant. bei dem Empfange der letzten Ölung gesprochen haben soll: „Verum tamen bonum mihi est et bene placet.“ Lempp behauptet in Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 183, daß diese Stelle im Ms. Ass. fehle. — [2]) Die vorhandenen Stücke fanden 1302—1319 als Lektionen im Franziskanerbrevier Verwendung. — [3]) Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 182.

führt auch sie den Schauplatz des ersten öffentlichen Auftretens des Antonius nicht namentlich an. Augenscheinlich hat ihr Alc. 286 (oder auch dessen Vorlage) vorgelegen; hierfür spricht der Umstand, daß sie das sinnlose „acceptis igitur episcopis" bei Alc. 286 (vitae duae p. 77 not. m) in „acceptis igitur episcopi litteris" verbessert.

Außer den mit Alc. 286 gemeinsamen Ungenauigkeiten zeigt Alc. 293 noch besondere: convocationis statt canonicis, meritis statt nuntiis. Nach allem ist Alc. 293 eine verderbte Handschrift.

Das Ms. ist gemäß Monum. Port. hist. p. 116 nur etwas später als Alc. 286 angefertigt.

c) Erweiterungen der Urlegende, sei es der biographischen Teile, sei es der Sammlung der Wundererzählungen oder auch beider, sind:

α. Ms. Pad. 74, gegenwärtig in der Antoniusbibliothek zu Padua. Sonderausgabe von Josa, Legenda seu vita et miracula s. Antonii de Padua etc. (Bononiae 1883); ein Verzeichnis der Abweichungen von Alc. 286 in Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 185—188.

Die bemerkenswerteste Erweiterung ist die Mitteilung, Antonius sei bereits zur Zeit des Generalkapitels von 1221 (30. Mai) Priester gewesen. Darnach wäre er als regulierter Chorherr, vor seinem Eintritt in die Franziskanergenossenschaft, ordiniert worden, während die bisher besprochenen MSS. in dieser Frage nichts entscheiden; sie melden wohl, Antonius habe nach dem Eintritt in die Genossenschaft bei Gelegenheit seines ersten öffentlichen Auftretens zu Forli einer Priesterweihe beigewohnt, deuten aber nicht an, ob er selbst Weihekandidat gewesen sei oder nicht. Diese Mitteilung des Ms. Pad. 74 ist zum mindesten verdächtig, weil der Kopist die Urlegende auch sonst nicht allein ergänzt wie in dem vorliegenden Falle, sondern sogar willkürlich abändert,[1]) augen-

[1]) Es geht daher nicht an, sich auf diese Mitteilung des Ms. Pad. 74 zu berufen, wie dies neuerdings Felder getan hat (Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1904, S. 133 A. 2). Das Zeugnis der vita alia, worauf sich Felder des weiteren beruft, ist gleichfalls hinfällig, da diese von Ms. Pad. 74 abhängig ist. Die übrigen von Felder angerufenen Zeugen sind gleichfalls unzuverlässig, wie dies Felder bezüglich des Leander Albertus selbst eingesteht. Kurz: Die Frage, wann Antonius Priester geworden sei, ob vor seinem Eintritt in den Mendicantenorden oder erst zu Forli, ist gegenwärtig nicht entscheidend zu beantworten. — Lepitre, S. Antoine de Padoue, Paris 1901, p. 59, hält den ersten Fall für wahrscheinlicher, da Antonius lange

scheinlich aus unerleuchteter Frömmigkeit; so beleidigte ihn das Verfahren des Heiligen, der gemäß der Urlegende im Sterben den Empfang der letzten Ölung anfänglich verweigerte, und flugs gestaltete er den Text in seinem Sinne um;[1]) seine fromme Gesinnung verrät er auch an einer Stelle der Wundersammlung, wo er ein Wort unterdrückt und dadurch den sinnlichen Zug einer Szene verwischt.[2])

Die Sammlung der Wundererzählungen ist um acht Episoden erweitert; drei derselben hat der Kopist selbst miterlebt.

Pad. 74 hat der noch zu besprechenden vita alia[3]) vorgelegen. Auffällig ist darum, daß Kerval für die drei letzhin erwähnten Episoden der Wundersammlung das umgekehrte Verhältnis annimmt,[4]) zumal der Kopist in allen in der ersten Person von sich spricht.

genug (8 Jahre) in S. Cruz, dem Kloster der Regularkanoniker, geweilt habe. Indessen erreichte der Heilige erst kurze Zeit vor dem Austritt aus S. Cruz das für den Empfang der Presbyteratsweihe gesetzliche Alter: fällt nämlich der unbekannte Tag seiner Geburt in das Ende des Jahres 1195, dann zählte er bei dem Austritt, der vor dem 22. September 1220 erfolgte, noch nicht volle 25 Jahre. — Zu der ganzen Frage s. auch „la voix de s. Ant". (Mars 1900), wo auch Kerval (vitae duae p. 38 A. 2) geschöpft hat.

[1]) Quamvis autem unctione vir sanctus invisibili plenus esset, cum debita tamen reverentia petitum recipiens Sacramentum statt der direkten Rede: „Non est necesse, frater, ut hoc mihi facias; habeo enim hanc unctionem intra me." An die Stelle des vermeintlichen Hochmuts des Heiligen tritt also seine Demut. In Wirklichkeit beweist die angeführte Stelle der Urlegende nicht den Hochmut des Sterbenden. Abgesehen davon, daß sie dogmatisch völlig einwandsfrei ist (Kerval in vitae duae p. 56 A. 2 f. betont lediglich dieses Moment; doch ist es fraglich, ob ein Antonius sich lediglich darauf gestützt hätte, daß der Empfang der Ölung nicht unbedingt notwendig sei), ist zu beachten, daß Antonius die Worte in einem eigenartigen Geisteszustande spricht; er liegt im Todeskampfe und glaubt, der sogenannten visio beatifica („video Dominum meum") bereits teilhaftig zu sein, also (nach katholischer Auffassung) einer Vorbereitung darauf durch Empfang der Ölung nicht mehr zu bedürfen. Der Kopist hat in seinem frommem Eifer den Kontext vergessen. — [2]) Der Text der Urlegende lautet: feminei pudoris oblitae (scil. mulieres), madefactis natibus ac totis vestibus, obvolutam fluctibus extrahunt; Ms. Pad. 74 unterdrückt „natibus ac". Auch Kerval macht darauf aufmerksam (vitae duae p. 109 A. 1). — [3]) Gleichfalls von Josa l. c. (p. 77 sqq.) ediert. — [4]) vitae duae pp. 137—139 in den jeweiligen Anmerkungen. — Gegenwärtig fehlt in der vita alia eine Sammlung von Wundererzählungen, war aber hier ursprünglich vorhanden, wie aus dem Texte hervorgeht. Fragmentarisch (darunter die drei fraglichen Episoden) ist sie in der vita Rigaldis (ed. d'Araules, La vie de saint Antoine de Padoue par Jean Rigauld, Bordeaux 1899) erhalten.

Wann Ms. Pad. 74 entstanden ist, läßt sich nicht genau bestimmen, da die Abfassungszeit der vita alia nicht feststeht; wahrscheinlich kommt das letzte Viertel des 13. Jahrhunderts in Betracht.[1]

β. Ms. Lucerne mit der Quota XVI. F. 6, gegenwärtig im Kloster Wesemlin bei Lucerne. Sonderausgabe von P. Hilaire, S. Antoine de Padoue, sa légende primitive, Montreuil-sur-Mer, 1890; die Erweiterungen hat Hilaire aus dem Text ausgesondert und in einen Anhang verwiesen.

Die biographischen Teile sind verhältnismäßig rein erhalten. Erst gegen Schluß, nach dem Berichte über die Kanonisation, erfährt die Biographie eine Erweiterung durch die wichtige Mitteilung, Antonius sei der erste Theologielektor des Ordens gewesen. An der Tatsächlichkeit dieser Nachricht kann kein Zweifel sein, da sie auch durch die zeitgenössische vita alia verbürgt ist. Daß Antonius zu Bologna docierte, ist gleichfalls nicht zu bezweifeln; ist doch diese Angabe so neutraler Art, daß eine Täuschung oder ein Mißverständnis des Kopisten unwahrscheinlich ist. Dasselbe gilt von der Mitteilung, Antonius habe das Provinzialat in der Romagna bekleidet.

Die Sammlung der Wundererzählungen ist durch zwölf Episoden, teils Wunder aus der Lebenszeit, teils miracula posthuma, erweitert. Diese Interpolationen enthalten einige beachtenswerte Notizen; so werden wir über einen wissenschaftlichen Verkehr, eine Art Ideenaustausch zwischen dem Abte von Vercelli und Antonius unterrichtet, ferner darüber, daß Antonius auch in Montpellier dozierte,[2] sodann über die Translation der Gebeine des Heiligen im Jahre 1263, auch darüber, daß Padua im Jahre 1256, in der Oktave des Antoniusfestes, aus der Hand Ezzelinos befreit wurde, nach Ansicht der Paduaner infolge der Fürbitte ihres Schutzheiligen. Die zuletzt angeführte Nachricht ist durch ein Wunder ausgeschmückt, worüber eine Parallele der zeitgenössischen vita alia schweigt. Überhaupt sind die erzählten Wunder unschwer

[1] Die vita alia ist wahrscheinlich kurz nach dem Jahre 1293 entstanden. — Die Handschrift der Antoniusbibliothek ist eine erst nach 1346 gemachte Abschrift (Josa, I codici manoscr. della Bibliotheca Antoniana di Padova, Pad. 1886, pp. 124, 125, cit. in Zeitschr. für Kirchengesch. XI, 184 A. 5). — [2] Tempore namque, quo beatus Antonius in Montepessulano legebat, contigit . . . (folgt eine Wundererzählung). Wir sehen, die Angabe ist in dem Kontext nebensächlich gehalten, steht also gewiß außerhalb des Bereiches der Tendenz.

als Dichtungen zu erkennen: die bilocatio zu Montpellier ist eine Wandersage, die uns auch in der Geschichte des Buddhismus entgegentritt,[1]) der Bericht über die wunderbare Bekehrung Ezzelinos wird durch die Chronik des Rolandinus Grammaticus schlagend widerlegt;[2]) auch das Sprachenwunder zu Rom ist erdichtet.[3])

Die Sammlung übergeht auch Wunderberichte der Urlegende, doch nur wenige;[4]) außerdem ist in zwei beziehungsweise drei Fällen die übliche Reihenfolge unterbrochen.[5])

Bemerkenswert ist, daß im Ms. Luc. einige Interpolationen des Ms. Pad. 74 wiederkehren. So ändern beide die Bezeichnung des Vorstehers des Augustinerchorherrenstiftes (prior) in abbas um, was für Portugal falsch ist,[6]) beide fügen in den Kanonisationsbericht einen Satz ein, der sich in den bisher besprochenen MSS. der Urlegende nicht findet,[7]) beide stimmen in einer Episode der Wundersammlung, und zwar fast wörtlich, überein.[8]) Eine gegenseitige Benützung liegt wohl nicht vor, weil beide MSS. eine Menge sonstiger Interpolationen nicht gemein haben; augenscheinlich kommt eine gemeinsame Quelle in Betracht, die beide beim Gebrauch noch eigens interpolierten.

Die noch zu besprechende Legende „Benignitas" gibt die Interpolationen des Ms. Luc., und zwar die Berichte über die Wunder aus der Lebenszeit des Heiligen,[9]) in fast identischer Fassung wieder, ist also mit ihm zweifellos verwandt, doch nicht seine Quelle; Ms. Luc. übergeht nämlich einige Episoden der

[1]) s. unten Teil II § 5. — [2]) s. unten Teil I § 2, 2b. — [3]) s. unten Teil I § 2, 2a. — [4]) Die Berichte über die Heilungen zweier Kontrakten, zweier Paralytischen und eines Fieberkranken. Drei dieser Erzählungen (die Heilungen der kontrakten Gertrud, des paralytischen Maynardus und des fieberkranken Knaben Zorius) fehlen auch in der Sammlung des noch zu besprechenden Kodex aus dem Franziskanerkloster zu Ancona; doch ist eine Beeinflussung des Ms. Luc. seitens Anc. im übrigen nicht nachweisbar. — [5]) Die Heilung des blinden Franziskaners Theodorich, sonst in die Kategorie „de caecis" eingereiht, findet sich im Ms. Luc. in der Abteilung „de contractis". Die Heilung des kontrakten Nassinguerra ist an den Schluß der Wundersammlung verwiesen. Der Bericht über die Rettung Schiffbrüchiger hält die übliche Reihenfolge ein, bricht aber etwa in der Mitte scharf ab; eine andere Version des Berichtes in „de contractis". — [6]) Zeitschr. für Kirchengesch. XI, 185 Text und A. 1. — [7]) Inter quos dominus ille, officio aut dignitate non ultimus, vestibus sacris indutus, ministraturus accessit (vitae duae p. 79 not. e). — [8]) Text in vitae duae pp. 116 und 135. — [9]) miracula posthuma werden in „Benign." überhaupt nicht erzählt.

Legende „Benignitas", darunter den charakteristischen Bericht über die Anbetung der Eucharistie durch ein Tier.[1])

Auch mit der vita alia zeigt Ms. Luc. Berührungspunkte, ohne daß sich aber eine Verwandtschaft nachweisen ließe.[2])

Über die Person des Kopisten und über Alter und Heimat der Handschrift orientiert eine Notiz derselben, die, für das Mittelalter gewiß bemerkenswert, in altdeutscher Sprache gehalten ist; sie sei hier mitgeteilt, da Kerval nur die lateinische Übersetzung bietet. Sie lautet:[3]) „Hie ist uol endet di legend von sand franciscen.[4]) Die hat geschriben elspet von amberk in dem iar do man zalt von christes geburt tausent vnd driov hundert vnd in dem XXXV ij iar. So hat katrina von purchhausen geschriben di legend uon sancto antonio vnd dio was in dem LXV ij iar alt da si di legend schreip. vnd di legend wurden peid geschriben vnd erleuht (illuminiert) vnd uol praht (vollbracht) nah sand Bartholomeus des nachtes tages. S wer di legend les der pit got fur si vnd voch fur di di daz permeid (Pergament) vnd daz pinten (Einband) habend verrihte. daz uns got allen helfe zu den erlichen scharen des lieben heren sand transciscen vnd der werden frowen sand chlaren. amen."

Darnach ist die Antoniusvita von der Klarissin (s. den Schluß der Notiz!) Katharina von Burghausen spätestens am 25. August 1337 verfaßt worden;[5]) Katharina stand damals bereits in einem Altar von 67 Jahren.

γ. Ms. Paris, gegenwärtig im Besitz der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris.

Sowohl die biographischen Teile als auch die Sammlung der Wundererzählungen sind verhältnismäßig rein erhalten; dazwischen schob aber der Abschreiber einen Bericht über die erstmalige Translation der Gebeine des Heiligen (1263) samt einer „conclusio legendae" ein.

---

[1]) Vgl. Kerval in vitae duae p. 170. — Über das sonstige Verhältnis des Ms. Luc. und der Legende s. ebenda und meine Ausführungen unten Teil I § 4, b. — [2]) s. unten Teil I § 2, 2a. — [3]) Abgedruckt in den Freiburger Geschichtsblättern, 10. Jahrgang (1903) S. 106. Hier auch einige Mitteilungen über die Schicksale des Ms. Luc. — [4]) Die Handschrift enthält nämlich auf den ersten 127 Blättern die Franziskusvita Bonaventuras, von der Hand der Klarissin Elisabeth von Amberg. — [5]) Und zwar nach einer Vorlage, die an den Beginn des 14. Jahrhunderts hniaufreicht; es wird nämlich ein unter Bonifacius VIII. (1294—1303) gewirktes Wunder erzählt.

Der Bericht über die Translation findet sich, wenn auch nur fragmentarisch, auch im Ms. Luc.[1]) Einige Varianten hat Ms. Paris. mit den MSS. Pad. 74 und Luc. gemein.[2]) Vielleicht liegt allen drei MSS. eine gemeinsame Quelle zugrunde, die Ms. Paris am reinsten wiederspiegelt. Die Handschrift, genauer, der Teil, der die Antoniusvita enthält, stammt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts.[3])

§ 2. Freie Wiedergaben der legenda prima.

1. ohne sonderliche Ergänzungen:

a) eine Sammlung von Wundererzählungen, welche die Bollandisten aus einem Kodex des Franziskanerklosters zu Ancona als appendix einer Antoniusvita in Acta SS. Jun. II p. 718 sq. abgedruckt haben.

Nicht nur sind Wunderberichte übergangen und neue hinzugefügt, sondern auch die übliche Reihenfolge der Erzählungen fast vollständig geändert und der Inhalt zugunsten des wunderbaren Moments überall da, wo die legenda prima eine rationalistische Färbung verrät.[4]) Kerval hat alle diese Punkte hinreichend erörtert.[5]) Bemerkenswert ist, daß der Urheber der neuen Sammlung an einer Stelle der Urlegende einen rationalistischen Zug nicht völlig verwischt, sondern nur abschwächt;[6]) gerade dieser Umstand beweist nämlich die Tendenz.

Diese Nachbildung der Wundersammlung der Urlegende ist nicht sonderlich geglückt; der logischen Anordnung der Episoden

[1]) Im Ms. Luc. beginnt der Bericht nämlich mit der Konjunktion quumque, charakterisiert sich also als Fragment; s. darüber Kerval in vitae duae p. 143. — [2]) Insbesondere diejenigen, die oben S. 10 A. 6 und 7 erwähnt sind. Die Zahl geringfügigerer Varianten, in denen alle drei MSS. übereinstimmen, ist eine außerordentlich große (z. B. vitae duae pp. 50 not. k, 69 not. s, 70 not d) und darum nicht lediglich zufällig. — [3]) Näheres über das Formelle in Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littér. du moyen âge, tome IV, pp. XXXI—XXXVI. — [4]) In vielen Fällen erfolgt die am Grabe des Heiligen erbetene Heilung nur allmählich. — [5]) vitae duae p. 149 s. — [6]) In der Urlegende heißt es (vitae duae p. 89 n. 38—39): Pater vero puellae, domum regressus, erectam filiam super pedes suos statuit: quae mox, sustentata scabello, huc et illuc ire coepit. Sublato autem demum scamno, pater ei baculum tradidit. Ipsa vero, semper proficiens, eundo et redeundo per domicilium incessit. Ita denique ad plenum convaluit. In Anc. heißt es (Acta SS. l. c. p. 721 n. 64): Pater vero puellae domum rediens curriculo sustentatam huc illucque per domum ambulare coegit; quae in brevi ita convaluit, ut nullo penitus sustentaculo egeat. Noch radikaler verfährt die Legende „Benignitas" (vitae duae p. 226): statim puella ab omni qua vexabatur passione exstitit liberata. Vgl. Kerval in vitae duae p. 191 s.

in der legenda prima ist vor dem planlosen Durcheinander in der vorliegenden Sammlung jedenfalls der Vorzug zu geben.

Die Sammlung ist mit geringen Änderungen in den sofort zu besprechenden „dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum" übergegangen, war also bereits vor 1244—1247 schriftlich fixiert.

b) Dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum, ed. L. Lemmens (Fragmenta franc. I), Romae 1902, nach einem Codex 347 des Mus. Borgia (seit 1902 in der Vaticana). Neben einigen Viten bekannterer Franziskaner aus der Jugendzeit der Genossenschaft findet sich hier eine Nachbildung der Urlegende in der Form eines Zwiegesprächs zwischen einem auditor und einem narrator.

In der Biographie sind ganze Partien der Urlegende übergangen; so fehlen beide Vorreden, einige Abschnitte im Verlauf der Darstellung und der Bericht über die Bestattung und Kanonisation des Antonius.

Die Sammlung der Wundererzählungen ist mit der vorhin besprochenen appendix nahezu identisch; die Unterschiede sind geringfügig.

Der dialogus wurde auf Befehl des Generals Crescentius von Jesi, also in der Zeit 1244—1247, abgefaßt. Der Name des Verfassers ist unbekannt; Marcus von Lissabon weist die Autorschaft dem General Johannes von Parma zu.[1])

c) Vita auctore anonymo valde antiquo, abgedruckt in Acta SS. Jun. II. pp. 705—717.

Die Biographie emanzipiert sich in formeller Hinsicht an einzelnen Stellen ganz auffallend von der Urlegende, ist aber hier von den Reimstücken des Antoniusoffiziums[2]) abhängig. Letzterem

[1]) dial. p. XIV. — [2]) Das Offizium umfaßt neben Hymnen und Psalmen auch gereimte Antiphonen und Responsorien. In den beiden letzteren hat die vita geschöpft, und zwar sind die Antiphon zum Benedictus und die Responsorien der ersten, zweiten und dritten Nocturn verwendet, Stücke, die vorwiegend historischen Inhalts sind; die Abhängigkeit geht so weit, daß mitunter der Reim beibehalten ist. Und doch nehmen d'Araules, La vie d. s. Antoine de Padoue par Jean Rigauld (Bordeaux 1899) p. XVIII und der von ihm abhängige Kerval (vitae duae p. 238) das umgekehrte Verhältnis an! — Die gereimten Antiphonen und Responsorien hat neuerdings J. E. Weiß im 3. Hefte der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar in München" (S. 26—28), die Choräle hierzu in dem 6. Hefte (S. XXVI f.) abgedruckt; am volkstümlichsten ist das Responsorium „Si quaeris miracula" geworden; Verfasser ist Julian von Speier. — In dem genannten Responsorium, das samt dem Antoniusofficium bereits im Jahre 1249 in Geltung war (Wadding, annal. ad 1249 n. 2), heißt es nach der

entstammt auch der Bericht über eine Erscheinung des hl. Franziskus bei einer Predigt des Antonius in der Provence, wo sie mit fast denselben Worten erzählt wird. Neu in dem Sinne, daß die vita darüber zuerst berichtet, ist nur der Hinweis auf den frühen Tod der Eltern des Heiligen.[1])

Was die Sammlung der Wundererzählungen betrifft, so werden sieben Wunder in extenso behandelt, während über die übrigen nur summarisch berichtet wird. Neu sind zwei Episoden.[2]) Der Epilog, womit die Sammlung schließt, lehnt sich an das Responsorium „Si quaeris miracula" an.

Abfassungszeit sicher vor dem Jahre 1264, da Vinzenz von Beauvais († 1264) die vita fast wörtlich in sein „speculum historiale" (cpp. 131—135) aufgenommen hat, und nach dem Jahre 1249, wo das Antoniusoffizium bereits in Übung ist.[3]) Die Verfasserfrage ist gegenwärtig ungelöst. Man hat an den Verfasser der gereimten Antiphonen und Responsorien im Antoniusoffizium, an Julian von Speier, gedacht und auf Glassberger[4]) verwiesen, der Julian die Abfassung sowohl des Offiziums als auch einer Antoniuslegende zuschreibt. Aber abgesehen davon, daß Glassbergers Zeugnis durch ältere Quellen nicht zu kontrollieren ist,

Weißschen Ausgabe: membra resque perditas petunt et accipiunt juvenes et cani; zweifellos wird damit auf einen Antoniuskult angespielt, der auch heute noch besteht, in der Form, daß der Heilige um seine Fürbitte von denen angerufen wird, die verlorenes Eigentum wieder finden wollen. Es ist nur fraglich, ob diese Lesart auch ursprünglich ist; Weiß übersah, daß die Parallele der vita auctore anonymo nicht: res et membra perdita repetentes utriusque sexus omnis aetatis accipiunt, lautet, wie er zitiert (dieselbe Willkür bei d'Araules p. 187; Kerval rektifiziert sie nicht), sondern: vires et membra perdita repetentes utriusque sexus omnis aetatis accipiunt (Acta SS. Jun. II 717 n. 47). Dementsprechend müßte es in dem Responsorium heißen: membra, vires perditas petunt et accipiunt juvenes et cani, statt: membra resque perditas petunt et accipiunt juvenes et cani; die Zusammenstellung von „Gliedern" und „Kräften" zeigt, daß es sich um Krankenheilungen handelt, die an jung und alt geschahen, während der Gedankeninhalt, daß die Jugend und das Alter ihre Glieder und ihr verlorenes Eigentum wiedergewannen, höchst gekünstelt ist; es ist daher zweifellos, daß die erste Lesart die ursprüngliche ist. Erst die spätere Zeit (Weiß benutzte (im 6. Hefte) zur Textemendation einen codex Friburgensis 2, der aus dem 14. Jahrhundert stammt) setzte im Responsorium an die Stelle des „vires" ein „resque", sei es, weil die Vorlage undeutlich geschrieben war, sei es, weil der Kopist nicht achtsam genug hinsah. Der fragliche Kult beruht also auf einer Textverderbnis. Doch entspricht er wenigstens dem Geiste des Heiligen. Vgl. Teil II § 8.

[1]) parentes non longe manentes. — [2]) Acta SS. p. 717 n. 46. — [3]) Wadding, annal. ad 1249 n. 2. — [4]) Anal. Francisc. II. 90.

trifft die Angabe der Zeit, in der die Legende entstanden sein soll, nämlich unter dem Generalat des Johannes Parens (1227—1232), für den vorliegenden Fall schlechterdings nicht zu.[1]) Eine geeignetere Stütze der Autorschaft Julians ist der Umstand, daß zwischen der vita auctore anonymo und den Reimstücken des Antoniusoffiziums dasselbe Verhältnis besteht wie zwischen der julianischen Franziskuslegende und den gleichfalls von Julian herrührenden Reimstücken des Franziskusoffiziums.[2]) Hieraus auf die Abfassung der vita auctore anonymo durch Julian zu schließen, wie d'Araules[3]) und nach ihm Kerval[4]) verfährt, ist indessen nicht unbedingt geboten, ein solcher Schluß entbehrt des Charakters der Notwendigkeit.

d) Des Bartholomäus von Trient „epilogus in vitam s. Antonii", abgedruckt nach einem codex XXXII, 91 der Bibliotheca Barberiniana zu Rom von E. d'Alençon in den „Miscellanea Antoniana" (Spicilegium Franciscanum IV), Romae 1902, auch von Kerval in vitae duae p. 249; der Text der Acta SS. Jun. II p. 703 n. 4 ist mangelhaft.

Der Verfasser, der Dominikaner Bartholomäus von Trient, hat zwar den Heiligen persönlich gekannt;[5]) indessen hat er die Urlegende eingesehen[6]) und bietet in der Tat nur eine sehr kurze Zusammenfassung der Biographie der Urlegende. Die Erscheinung des hl. Franziskus bei einer Predigt des Antonius, worüber die Urlegende nicht berichtet, findet sich erstmals in der ersten Franziskusvita des Thomas von Celano. Der Wundersammlung wird nur im allgemeinen gedacht; als besonders charakteristisch werden die zwei Totenerweckungen angeführt, welche die Wundersammlung der Urlegende aufweist.[7])

---

[1]) J. E. Weiß, der für die Autorschaft Julians eintritt, setzt sich über diese Schwierigkeit dadurch hinweg, daß er die Zeitbestimmung Glaßbergers für eine ungefähre erklärt (Veröffentlichungen, Heft 3, S. 58). — [2]) Julian hat das Franziskusoffizium für die Franziskuslegende verwertet. — [3]) La vie de s. Ant. de Padone (Bordeaux 1899) p. 185. — [4]) vitae duae p. 238 A. 8. — [5]) quem ipse vidi et cognovi. — [6]) puer et puella in aqua submersi ejus meritis suscitati leguntur. Lempp folgert (in Zeitschr. für Kirchengesch. XI, 203) aus der persönlichen Bekanntschaft des Verfassers mit Ant. seine Unabhängigkeit von der Urlegende; doch schließt das eine Moment das andere nicht aus, ganz abgesehen von der Frage, auf wie lange Zeit sich die Bekanntschaft erstreckte. — [7]) Plura etiam post mortem miracula est operatus, ita ut puer et puella in aqua submersi ejus meritis suscitati leguntur.

Der Epilog ist ein Bestandteil eines größeren Werkes des genannten Dominikaners, des liber epilogorum in gesta sanctorum. Seine Abfassung verlegt Lütolf-Brandstetter in die Jahre 1244 bis 1245.[1])

e) Wie E. d'Alençon zu berichten weiß,[2]) findet sich in derselben Bibliotheca Barberiniana ein codex XXXII, 109, legendae sanctorum abbreviatae betitelt. Er ist eine kurze Zusammenfassung der vita auctore anonymo; eigentümlich ist ihm nur eine wertlose Etymologie des Namens Antonius und eine Bemerkung über die erstmalige Translation der Gebeine des Heiligen.[3])

2. Die zwei folgenden Zeugnisse haben zwar die Urlegende eingesehen, ergänzen sie aber auch nicht unerheblich. In Betracht kommen:

a) Alia sancti Antonii vita, von Josa nach einem Ms. 74 der Antoniusbibliothek zu Padua ediert.[4])

Vorgelegen hat ihr die Urlegende in der Fassung desselben Ms. 74. In mehrfacher Hinsicht berührt sie sich mit dem Ms. Luc., ohne aber von ihm abhängig zu sein. Beide berichten zunächst über Beziehungen des Antonius zu dem Abte Thomas von Vercelli; während aber Ms. Luc. nur einen Ideenaustausch der Genannten kennt,[5]) charakterisiert die vita alia den hl. Antonius als Schüler des Abtes, von dem er sich gemeinsam mit Adam von Marsh über Dionysius Areopagita hätte unterrichten lassen: Erat enim mysticorum eloquiorum capacissimus, et in audiendis sancti Dionysii libris super mundanis eruditissimo totius saeculi viro, fratri scilicet Adam de Marisco, condiscipulus longe potentius, eo doctrinam illam Deificam capere dicebatur a communi eorum didasculo, abbate scilicet Vercellensi, cuius laudes idcirco ad praesens taceo, quia in ipsius operibus sapientissimis elucescunt (p. 90). An eine wissenschaftliche Ausbildung des Antonius und Adams von Marsh in Vercelli ist nicht zu denken, wie Denifle in der Zeitschrift für kathol. Theologie (VI 713) nachgewiesen hat; übrigens hält die vita alia selbst ihren Bericht für nicht unbedingt zuverlässig („dicebatur"). Dagegen spricht nichts gegen die Mitteilung des Ms. Luc., es habe zwischen dem Abte und Antonius ein Verhältnis der Freundschaft

[1]) Tüb. Quartalschr. LXIII (1881) S. 470. — [2]) Misc. p. 61. — [3]) lingua sua post plures annos integra inventa est et quasi ad laudandum Deum parata in translatione corporis sui (Misc. p. 62). — [4]) Alia sancti Antonii vita ab altero franciscano anonymo saeculo XIII. exeunte concinnata, Bononiae 1883. Josa veröffentlichte diese vita im Anhang zur Urlegende (oben S. 7). — [5]) s. oben S. 9.

bestanden; ein solches ist auch für Adam von Marsh anderweitig bezeugt.[1])

Wichtiger ist die Mitteilung, Antonius sei der erste Theologielektor des Ordens gewesen: Primus enim in Ordine Doctoris Scholastici exercuit officium, ut sequentium informaret ac confirmaret studium et profectum (p. 91). Ms. Luc. nennt außerdem die Städte, in denen Antonius als Lehrer der Theologie gewirkt hat: Bologna und Montpellier.

Eine dritte Parallele mit Ms. Luc. ist der Bericht über die Translation der Gebeine und die wunderbare Erhaltung der Zunge des Heiligen: In quo loco cum triginta annis, vel circiter, quievisset, reseratum est sepulchrum translationis gratia, a reverendissimo patre fatre Bonaventura, generali ministro, postea episcopo Albanensi. Quumque caro tota esset in pulverem arenae similem resoluta, lingua sancti sola, quae exstiterat tuba Christi et organum Spiritus sancti ac paxillus aeneus tabernaculi, sic integra et acuta reperta est ut viventis hominis esse potius videretur (p. 101). Ms. Luc. läßt außerdem den hl. Bonaventura einen Panegyricus auf die Zunge halten. Dieses „Zungenwunder" ist nicht unbedingt für tatsächlich zu halten, weil der Minorit Salimbene, der zwischen 1282—1287 seine Chronik schrieb,[2]) wohl über die Translation, nicht aber über das genannte Wunder zu berichten weiß.

Die Befreiung Paduas aus der Hand Ezzelinos in der Oktave des Antoniusfestes (1256) ist im Ms. Luc. durch ein Wunder verherrlicht, während die vita alia nur über die Befreiung der Stadt berichtet.

Bemerkenswert schildert die vita alia die Predigtweise des Antonius: mirum in modum vulgariter loquens sic se extraneis intelligibilem exhibebat, ut quasi linguarum simul loqueretur multa genera, ab omnibus eius sermocinatio caperetur (p. 91). Ms. Luc. weiß über ein Sprachenwunder bei einer Predigt des Heiligen zu berichten (analog Acta apost. II, 6—12). Es läßt sich trotz der angeführten Berührungspunkte nicht der Nachweis erbringen, daß Ms. Luc. beziehungsweise die Quelle, der Ms. Luc.

[1]) Monum. Francisc., London 1858, p. 206. — [2]) Abgedruckt in „Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentiam pertinentia", Parmae 1857. Salimbene erzählt außerdem, in wörtlichem Anschluß an die Urlegende, den Tod des Antonius (pag. 30); eigentümlich ist ihm auch eine kurze Notiz über die Befreiung Paduas aus der Hand Ezzelinos in der Oktave des Antoniusfestes (pp. 202—203) und die Bezeichnung des Antonius als „socius beati Francisci"; über diese Bezeichnung s. unten Teil I (Literatur; Kritik des Buches Mandachs) und II § 8.

das Sprachenwunder entlehnte[1]), aus der vita geschöpft und die angeführte Stelle zu der Wundererzählung ausgestaltet habe. Unzweideutig geht indessen aus der vita alia hervor, mit welcher Vorliebe man das Auftreten des Antonius als Prediger mit dem bekannten Vorgang der Apostelgeschichte verglich. In dieser Hinsicht steht die vita alia übrigens nicht allein da; die Herausgeber der „voix de s. Antoine“ verweisen[2]) auf die Predigten[3]) des Kardinals Odo von Châteaurouse († 1273), worin zum Vergleiche Act. II, 7. 8 geradezu zitiert wird. Die Herausgeber scheuen sich, aus diesem einen Zitat endgültig auf den Ursprung der Legende zu schließen, gewiß mit Recht; im Verein mit dem Hinweis der vita alia ist es aber sicher geeignet, ein helleres Licht über die viel umstrittene Episode zu verbreiten; beide Vergleiche übertreiben offenbar die Bedeutung der an sich hervorragenden Predigtgabe des Antonius, stellen also den Entstehungsprozeß des fraglichen „Wunders“ dar.[4])

Über die Urlegende, auch über Ms. Luc., hinaus geht die Mitteilung, Antonius sei gegenüber Feinden des Ordens aufgetreten: Hoc insuper a Fratribus praecipue memoriter est tenendum quod sicut vere gratissimus pro Religionis suae sincere zelans honore, ubicumque audiebat Fratrum simplicitatem ab aemulis despici vel gravari, corpori non parcens, ne oblivisceretur matris suae gemitus, mox fratribus gravatis suae refrigerium exhibebat (p. 91). Leider spricht der Verfasser hier zu allgemein.

Die Sammlung der Wundererzählungen ist in Anlehnung an die vita auctore anonymo[5]) nur summarisch wiedergegeben; doch

[1]) Die Episode beginnt nämlich mit dem enim, charakterisiert sich also als Auszug. — [2]) Juliheft 1902, S. 5 A. 1; vgl. Maiheft 1902, S. 953. — [3]) Die Predigten des Kardinals, Lobreden auf den hl. Antonius, sind in den „Miscellanea Antoniana“ (Spicilegium Franciscanum IV), Romae 1902, abgedruckt; die betreffende Stelle lautet: Alii fictiones suas loquuntur . . . Talis non fuit b. Antonius, sed quod Deus dabat ei, haec proponebat . . . sicut legitur de apostolis, quod omnes, qui audiebant eos, stupebant et admirabantur dicentes: nonne omnes hii qui loquuntur Galilei sunt et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram in qua nati sumus? (Misc. p. 9). Der Kardinal verwertet in seinen Predigten stellenweise die Urlegende. — [4]) Übrigens wenn das Wunder zu Rom geschah, so mußte Gregor IX. davon Kenntnis haben: wenn er in der Kanonisationsbulle trotzdem nichts erwähnt, was er im gegebenen Falle gewiß getan hätte, so ist die Nichttatsächlichkeit ja evident (vgl. unten Teil I § 6). — [5]) Aus dieser vita stammt auch der Bericht über die Erscheinung des hl. Franziskus bei einer Predigt des Antonius; wie die anonyme vita entschuldigt auch die vita alia (p. 95) den Mangel an Wundern zu Lebzeiten des Heiligen.

hat der Verfasser auch eine eigene Sammlung veranstaltet, die im Texte zwar fehlt, doch ursprünglich vorhanden war.[1]) Einen Auszug hieraus bietet die vita Rigaldis.[2])

Nach allem geht es nicht an, mit Kerval in der vita lediglich einen Abklatsch der Urlegende zu sehen.[3])

Die Sprache ist schwülstig; Geschmacklosigkeiten sind nicht selten.

Die Zeit der Abfassung ist nicht genau zu bestimmen; terminus a quo ist das Jahr 1293.[4]) Verfasser ist Petrus Raymundi de Sancto Romano, Lektor zu Padua.[5])

b) Die Chronik des Rolandinus Grammaticus, abgedruckt bei Muratori, Rerum Italicarum Scriptores VIII (Mailand 1726); der den hl. Antonius betreffende Abschnitt auch bei Kerval in vitae duae p. 251.

Rolandinus hat zwar die Urlegende eingesehen[6]) und sie namentlich für die Zeit kurz vor dem Tode des Heiligen verwertet, ergänzt aber auch ihre Angaben in einer schätzenswerten Weise. Er verlegt die Ankunft des Antonius in der Mark Treviso in das Ende des Jahres 1229 und den Anfang des folgenden,[7]) bietet also einen chronologischen Stützpunkt. Vor allem bemerkenswert ist sein Bericht über das Eingreifen des Antonius in die politischen Ereignisse der Zeit. In Betracht kommt ein Kampf der zwei Adelsfaktionen in Verona im Jahre 1230, wobei ein Teil der einen samt dem Führer Ricciardus de S. Bonifacio gefangen genommen und von Ezzelino, dem Haupte der anderen, festgehalten wird.

---

[1]) Es erhellt dies aus dem Texte selbst: Idcirco quaedam de multis miracula, quorum nonnulla, nobis cernentibus et palpitantibus, per b. Antonii, almi Christi Confessoris merita . . . anno Domini 1293 sunt patrata, duxi infructuoso silentio non tegenda, sed potius ad excitandum corda torpentia breviter subscribenda (p. 103). — [2]) d'Araules, La vie de s. Antoine de Padoue par Jean Rigauld, p. 130 s. — [3]) L'auteur s'est inspiré de la legenda prima . . . Plus littéraire qu' historique, elle n'apporte rien de nouveau (vitae duae p. 240). Als allein bemerkenswert gilt Kerval die Mitteilung, Antonius sei bereits 1221 Priester gewesen; doch stammt gerade dieser Zug aus der Urlegende in der Fassung des Ms. Pad. 74. — [4]) s. A. 1. — [5]) d'Araules p. XX s. — [6]) Scripsitque et vixit ut legitur in legenda ipsius. — [7]) Civitates de Marchia Tarvisina adeo quieverunt in pace, quod quasi circa finem anni Domini 1229 et circa principium subsequentis nulla fuit terrarum praedatio . . . illo tempore, inter caeteros viros religiosos et justos, advenit b. Antonius, sicut dicetur inferius, et in diversis locis per Marchiam verba Dei voce melliflua praedicavit.

Antonius versucht bei Ezzelino in einer besonderen Mission die Freifassung der Gefangenen zu erwirken, wird aber abgewiesen.[1])

Rolandinus berichtigt in dieser Hinsicht eine Mitteilung des Ms. Luc., wonach Ezzelino unter den Einwohnern Veronas ein Blutbad veranstaltet hat und deswegen von Antonius heftig getadelt wird; merkwürdigerweise läßt er dessen Vorwürfe nicht nur ruhig über sich ergehen, sondern wirft sich dem Heiligen sogar zu Füßen und gelobt Besserung. Ms. Luc. ist in der Wunderfrage nicht durchweg zuverlässig, in diesem Falle auch aus dem Grunde nicht, weil die fragliche Metzelei lange Zeit nach dem Tode des Heiligen stattgefunden hat.[2])

Rolandinus war Magister der Grammatik und Rhetorik zu Bologna und Notar zu Padua; er lebte 1200—1276. Unverkennbar ist seine Parteinahme für die Kirche;[3]) sein Bericht über den Mißerfolg des Antonius ist daher um so zuverlässiger.[4]) Abfassungszeit 1260—1262.

II. Eine Gruppe von Quellen, die über einen Aufenthalt des Heiligen in Frankreich[5]) berichten; aus der Urlegende haben sie gleichwohl geschöpft.

§ 3. Vita beati Antonii de ordine Fratrum Minorum a Fratre Joanne Rigaldi.

Nach einem Ms. 270 der Bibliothek zu Bordeaux von P. Ferdinand — Marie d'Araules erstmals herausgegeben: La vie de s. Antoine de Padoue par Jean Rigauld, Bordeaux 1899; dem lateinischen Text ist die französische Übersetzung gegenübergestellt. Eine italienische Übersetzung: Vita di s. Antonio secondo il ms. di Giov. Rigauld, tradotta dal R. P. Teofilo da Soci, F. M., Quaracchi 1902; eine englische: Jean Rigauld. The Life of St. Antony of Padua, first published with a French Translation by d'Araules and now. translated into English by an English Franciscan. London, Catholic Truth

[1]) Sed nihil preces, etiam si sint iustae, fructificant ubi nullus est ramanculus caritatis. In nullo namque penitus exauditus, regressus Paduam. — [2]) Roland. l. c. lib. VII cp. 9 s. — Vgl. Kerval in vitae duae p. 188 s. — [3]) s. die Einleitung Muratoris l. c. p. 156. — [4]) Auch John Milton Gitterman, der in seiner Monographie „Eccelin III. von Romano", 1. Teil, Stuttgart 1890, Rolandin für die Zeit vor 1238 für nicht völlig zuverlässig hält, steht nicht an, hier Rolandins Darstellung zu folgen. — [5]) Mit Ausnahme der Notiz in der vita auctore anonymo (s. oben S. 13) und bei Bartholomäus von Trient (oben S. 15) wissen die bisherigen Quellen über diesen Aufenthalt nichts zu berichten.

Society 1904. Der Umstand, daß die lateinische vita drei Übersetzungen verdient hat, ist aus ihrem (relativen) Werte zu erklären.

Wie es in der Einleitung heißt, will Rigaldi die Lücken einer Antoniusvita ausfüllen[1]); gemeint ist die vita auctore anonymo, die Rigaldi zugrunde gelegt hat.

Die vita ist in zehn Abschnitte eingeteilt. Die vier ersten und der Anfang des fünften schildern chronologisch die Jugendzeit des Heiligen bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten zu Forli in Anlehnung an die vita auctore anonymo; abgesehen von einer Notiz über seine Eltern, die aber keinen geschichtlichen Wert besitzt[2]), und zwei anderen bedeutungslosen Bemerkungen,[3]) wird nichts Neues gesagt. Ähnlich ist es mit cap. 9, das den Bericht der vita auctore anonymo über den Tod und die Kanonisation des Antonius getreu wiedergibt; neu ist hier nur der Hinweis auf die Kanonisationsbulle, wodurch allen, die am Antoniusfeste oder in der Oktave in reumütiger Gesinnung die Grabstätte des Heiligen besuchen, ein Ablaß von einem Jahre erteilt wird. In cp. 10 verzeichnet Rigaldi miracula posthuma in Anlehnung teils an die vita auctore anonymo, teils an die Wundersammlung des Petrus Raymundi, Verfassers der vita alia; drei Episoden finden ihre Parallelen erst in dem späteren liber miraculorum.[4])

Die versprochene Ergänzung bieten die cpp. 5—8.[5]) In Betracht kommen Berichte über Wunder, die Antonius zu Lebzeiten

[1]) per fratrum approbatae virtutis certam relationem didici, quae in vita ejus inserta non reperi (l. c. p. 4). — [2]) l. c. p. 12 s. heißt es: relicto patre et matre et omni haereditario jure ad quoddam monasterium Regularium Canonicorum se contulit. Hiernach scheint es, als ob die Eltern des Heiligen bis zu seinem Eintritt in das Augustinerkloster gelebt hätten, während die vita auctore anonymo in einem gewissen Gegensatz hierzu über einen frühzeitigen Tod zu berichten weiß („parentes non longe manentes"). Zu bemerken ist, daß Rigaldi in demselben Zusammenhange die Stelle aus dem Lukasevangelium (XIV, 26): patrem et matrem odisse, zitiert. Überhaupt verrät Rigaldi eine starke Vorliebe für die hl. Schrift, die ihn auch sonst veranlaßt, von der vita auctore anonymo abzuweichen; so legt er, um den Eindruck zu schildern, den die Predigt des Heiligen in Forli auf die Anwesenden übte, diesen die an die Bibel erinnernden Worte in den Mund: „Nunquam sic homo locutus est, sicut hic homo loquitur" (l. c. p. 44), während es in der anonymen vita trocken heißt: ut omnes vix unquam audisse se talia faterentur. — [3]) Über eine Reliquie des Heiligen in dem Stifte Santa Cruz (p. 24). Sodann gibt Rigaldi einen neuen Grund für die Namensänderung des Heiligen an. — [4]) l. c. pp. 134 s., 150 s., 152 s. — [5]) Doch auch hier stammt manches aus der vita auctore anonymo; cp. 7 p. 70 der Erstickungsanfall, cp. 8 pp. 82 und 98 die Angaben über die Predigt des Heiligen.

vorwiegend in Frankreich gewirkt haben soll; da d'Araules, der Herausgeber der vita, und der von ihm abhängige Kerval[1]) die Erzählungen nicht näher gewürdigt haben, so soll dies hier kurz geschehen. Daß die erzählten Vorgänge Wunder sind, ist selbstverständlich nur die Auffassung Rigaldis, also keine unumstößliche Wahrheit; in der Tat verbietet es sich keineswegs, die wunderbaren geistigen Heilungen[2]) der Macht der Persönlichkeit des Heiligen zuzuschreiben. Mitunter reicht die mündliche Tradition, die Rigaldi anruft, weit hinab, unterliegt also den Trübungen, die durch die Wiedererzählung bedingt sind.[3]) Außer Zweifel steht aber die Tatsächlichkeit der Vorgänge, beziehungsweise muß ihnen ein tatsächlicher Kern zugestanden werden, soweit sie durch Zeugen verbürgt sind. Zunächst erfahren wir auf diese Weise, daß Antonius in Limoges[4]), Brive[5]), Bourges[6]), St. Junien[7]) weilte; gegenüber der Urlegende, die von einem Aufenthalt des Heiligen außerhalb Italiens nichts berichtet, bedeuten diese Angaben eine wünschenswerte Ergänzung. Sodann wird uns mitgeteilt, daß Antonius in Limoges das Amt eines Kustos verwaltete[8]), in Brive ein Kloster gründete[9]), an dem Weltklerus, auch an dem höheren, scharfe Kritik übte[10]), auch in Frankreich von Krankheit nicht verschont blieb[11]), mit seiner Predigt mitunter nur einen augenblicklichen Erfolg erzielte[12]) u. a. m. Gerade die letzteren Züge sind geeignet, uns den Heiligen menschlich näher zu bringen.

In einigen Fällen nennt indessen Rigaldi im Widerspruch mit seinem sonstigen Verfahren seine Gewährsleute nicht, sodaß mit Recht die Tatsächlichkeit in Zweifel gezogen werden kann. Dahin

[1]) Insofern geht Kerval über d'Araules hinaus, als er die Episoden einzeln aufzählt. In seiner neuesten Studie „L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de s. Antoine de Padoue" (s. Literatur) geht Kerval, das sei schon hier bemerkt, auf einige dieser Erzählungen ein. Meine Auseinandersetzung mit ihm im Verlaufe der Biographie. — [2]) l. c. pp. 54 und 72; zu der Erzählung p. 54 vgl. vorige Seite A. 2, wo von der Vorliebe Rigaldis für die Bibel die Rede ist. — [3]) l. c. p. 60, wo erzählt wird, daß eine Magd im Auftrage ihrer Herrin dem Heiligen aus einem Garten Gemüse beschafft. Trotz strömenden Regens bleibt sie trocken; naturgemäß versäumt sie nicht, dies ihrer Herrin mitzuteilen, die ihrerseits ihren Sohn verständigt; auch dieser vermag nicht zu schweigen, sondern erzählt, bezeichnenderweise „frequenter cum exultatione et gaudio", die Nachricht weiter. Unter diesen Umständen wäre es zum mindesten gewagt, Rigaldis Bericht für unentstellt zu halten. — [4]) l. c. p. 2. — [5]) l. c. p. 60. — [6]) l. c. p. 86. — [7]) ebenda. — [8]) l. c. p. 2. — [9]) l. c. p. 60. — [10]) l. c. p. 86. — [11]) l. c. p. 72. — [12]) l. c. p. 100.

gehört z. B. die bilocatio zu Limoges,[1]) augenscheinlich eine Wandersage;[2]) nicht durch Zeugen bestätigt und gleichfalls eine Wandersage ist die Erzählung, Antonius habe in der Provence die Teile eines zertrümmerten Bechers durch sein Gebet zusammengefügt[3]); nicht verbürgt ist sodann der Bericht, wonach Häretiker den Heiligen in Italien zu vergiften suchten.[4])

Unzuverlässig sind auch die zwei Episoden, die der schriftlichen Tradition entstammen, die Predigt an die Fische und die Anbetung der Eucharistie durch das Roß eines Häretikers. Die Fischpredigt hat Antonius nach der Versicherung Rigaldis[5]) „in der Nähe von Padua" gehalten, ein Umstand, der das „Wunder" bedenklich erschüttert. Obschon man nämlich gerade in der Umgegend von Padua eifrig nach Wunderberichten forschte, um die Kanonisation des Antonius zu beschleunigen,[6]) so ist doch in der Wundersammlung der Urlegende,[7]) die zwar in erster Linie miracula posthuma erzählt, Wunder aus der Lebenszeit des Heiligen aber nicht ausschließt,[8]) von der Fischpredigt nicht eine Spur zu entdecken. Es ist in hohem Grade unwahrscheinlich, daß dem Verfasser der Wundersammlung[9]) die Fischpredigt unbekannt geblieben sein sollte, wenn sie wirklich gehalten worden wäre, zumal in der Umgegend von Padua; daß er sie nicht für mitteilenswert gehalten haben sollte, ist wegen ihres markanten Charakters ausgeschlossen; die Frage, ob er sie nicht etwa absichtlich verschwiegen hat, ist offenbar absurd. Das Schweigen der Urlegende liegt also geradezu vernichtend auf der späteren Überlieferung, der Vorlage Rigaldis. Übrigens beleuchtet Rigaldi unwillkürlich die Entstehung der Sage, wenn er schreibt (p. 88 s.): Qui enim aves ad praedicationem sanctissimi patris Francisci attentas reddidit, idem ad praedicationem filii sui Antonii pisces congregatos reddidit et attentos.

Derselben trüben Quelle, der Rigaldi die Fischpredigt entlehnte, entstammt auch der Bericht über die Huldigung, die dem Altarssakrament von einem Rosse erwiesen wird.[10]) Der Ort der Handlung wird nicht genannt.[11])

---

[1]) l. c. p. 44. — [2]) s. Teil II § 5. — [3]) l. c. p. 50; s. Teil II § 5. — [4]) l. c. p. 62. — [5]) l. c. p. 88. — [6]) Die in der Wundersammlung der Urlegende erzählten Begebenheiten haben zumeist die Nähe von Padua zum Ort der Handlung; in Padua tagte auch die für die Prüfung der Wunder eingesetzte Kommission. — [7]) Über die Beziehung der Sammlung zur Kanonisation s. oben S. 4. — [8]) s. oben S. 4 A. 2. — [9]) s. oben S. 4 A. 1. — [10]) l. c. p. 90. — [11]) Die späteren Quellen treten hier ergänzend ein, weichen

Bemerkt sei noch, daß die Wundergeschichten nicht um ihrer selbst willen erzählt werden; vielmehr sollen sie bestimmte Tugenden des Heiligen veranschaulichen und werden dementsprechend gruppiert. Rigaldi verfährt also nach einem bestimmten Plan; dieses Verfahren ist freilich kaum ein Vorzug: ohne Rücksicht auf Zeit und Ort, verbunden lediglich durch das märchenhafte „es war einmal" (contigit semel), werden die Episoden zusammengestellt, sodaß ein innerer Zusammenhang der Begebenheiten schlechterdings nicht in die Erscheinung tritt; man kann nach Belieben irgend eine Episode streichen, ohne das Ganze zu verstümmeln. In dieser Hinsicht ähnelt Rigaldis vita den Zeugnissen, die in der folgenden Reihe besprochen werden sollen.

Nach allem hat die vita trotz d'Araules, der in ihr eine regelrechte Biographie sieht,[1]) nur einen beschränkten Wert. Rigaldi ist als Verfasser bereits im Incipit genannt; er wurde 1317 Bischof von Tréguier. Die Zeit der Abfassung ist nicht genau zu bestimmen; terminus a quo ist das Jahr 1293, terminus ad quem wahrscheinlich der Regierungsantritt Bonifacius' VIII.[2])

§ 4. Eine Gruppe von Quellen für einzelne Wunderberichte.

Die folgenden Quellenzeugnisse weisen Wunderberichte auf, die zum Teil auf französischem Boden spielen und ohne jegliche Verbindung aneinander gereiht sind. Man kann diese Zeugnisse, einige wenige Züge ausgenommen, ignorieren, ohne daß eine Lücke in der Antoniusbiographie fühlbar wird.

a) Legende des Cod. 9 Plud. XXXV. sin. der Bibliotheca Laurenziana zu Florenz, veröffentlicht von L. Lemmens in der

aber von einander ab und sind an sich unsicher, so die Legende „Benign." samt dem liber miraculorum, wonach die Geschichte „in der Umgegend von Toulouse" gespielt hat. Wadding (annal. ad 1225 n. 15) tritt mit Berufung auf einen Dichter des 16. Jahrhunderts, Petrus Rossetus Parisiensis, für Bourges ein; Rigaldi zeigt sich aber über die Wirksamkeit des Heiligen in dieser Stadt sonst unterrichtet (l. c. p. 86). Die Angabe des Bartholomäus von Pisa, daß Rimini in Betracht kommt, ist geradezu eine Täuschung (s. unten S. 30 A. 10) Bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung ist es geboten, an der Tatsächlichkeit der Episode zu zweifeln, nicht so sehr zwar wegen der Unsicherheit der späteren Quellen in der Ortsangabe, gewiß aber wegen der Unzuverlässigkeit des frühesten Zeugnisses, der Vorlage Rigaldis.

[1]) l. c. p. XXXIII: Sa légende n'est pas seulement, comme le Liber miraculorum, un recueil plus ou moins indigeste de prodiges; c'est une biographie proprement dite. Vorsichtiger Kerval: une ébauche de biographie proprement dite. — [2]) d'Araules p. XXIX.

Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 16. Jahrgang, S. 408—414.

Die Biographie, der Urlegende und der vita auctore anonymo verwandt, ist durch eine Reihe von Wundererzählungen ausgeschmückt. Vier derselben finden sich auch in der vita Rigaldis: Die Fischpredigt, eine bilocatio, ein Wunder, das Antonius zugunsten einer Frau wirkt, die ihn gastfreundlich aufgenommen hat („zertrümmerter Becher"), die geistige Heilung eines Novizen;[1]) obschon beide Viten die drei letzteren Episoden in der gleichen Reihenfolge erzählen, läßt sich eine gegenseitige Benützung doch nicht nachweisen, da die Parallelen sonst stark voneinander abweichen, unser Hagiograph insbesondere stärkere Wundersucht als Rigaldi verrät und weit mehr ins Detail geht; augenscheinlich hat er sich von der ungebildeten Menge belehren lassen.[2]) Gegen Schluß folgen auf die miracula posthuma noch drei Episoden aus dem Leben des Heiligen, von denen die erste unverständlich[3]) und wegen ihrer Ähnlichkeit mit einer Episode aus dem Leben Bertholds von Deutschland verdächtig,[4]) die zweite einem Berichte Rigaldis ähnlich,[5]) die dritte nur eine Ausschmückung eines ursprünglich natürlichen Vorganges ist.[6])

Wie gering der geschichtliche Sinn des Verfassers ist, zeigt die lange Rede, die er dem sterbenden Antonius in den Mund legt.

Die miracula posthuma, zwölf an der Zahl, stammen zum Teil aus der vita auctore anonymo,[7]) zum Teil aus der Urlegende.[8])

---

[1]) Quartalschr. sämtlich S. 411; Rigaldi pp. 44, 50, 54, 88. — [2]) Vgl. voix de s. Ant., April 1905 (Kerval in vitae duae p. 245; Kerval hat, zwei Bemerkungen ausgenommen [s. A. 4 und 6], die voix de s. Antoine wörtlich ausgeschrieben). — [3]) Text S. 414. — [4]) Bei Salimbene, Chron. pp. 326/27. Vgl. Kerval in vitae duae p. 312. — [5]) Häretiker setzen dem Heiligen eine Kröte als Speise vor, um die Wahrheit einer Stelle im Lukasevangelium (X, 8) an ihm zu erproben (Text S. 414). Ähnlich Rigaldi p. 62. — [6]) Kerval p. 247. — [7]) Text in Quartalschr. S. 413. — [8]) Text S. 414: Ein Knabe und ein Mädchen ertrinken, erwachen aber wieder zum Leben, angeblich, weil die Eltern den Heiligen anrufen. Dasselbe Schicksal teilt ein „Neffe" des Antonius; diese Totenerweckung findet sich erstmals in der legenda prima des Ms. Pad. 74, und zwar in einer ursprünglicheren Fassung; Cod. 9 Plud. XXXV. sin. zeigt nämlich unverkennbare Spuren der Fortbildung. Beweis: direkte Reden, die in Ms. Pad. 74 fehlen, dort erwacht das Kind erst nach drei Tagen zum Leben, in der vorliegenden vita sofort auf die Bitte der Mutter. Unter solchen Umständen ist auf die Angabe, daß der Knabe ein Neffe, seine Mutter eine Schwester des Heiligen sei (im Gegensatz zu Ms. Pad. 74, wo die Verwandtschaft nicht näher bestimmt wird), nichts zu geben, ganz gleich, ob der Verfasser aus Ms. Pad. 74 geschöpft oder die ungebildete Menge befragt hat.

Neu sind die Berichte über die Heilung eines Aussätzigen und die Bestrafung eines Häretikers, der Blindheit vorgibt, um die Wundermacht des Heiligen zu verspotten;[1]) sie finden ihre Parallelen erst in dem späteren liber miraculorum.

Die Sprache hält sich mitunter von Übertreibungen nicht frei und ist schwülstig (z. B. S. 410, wo von der Predigtgabe des Heiligen die Rede ist: tanta profunditate verborum et mysteriorum revelatione abundavit, ut viderentur rupti omnes fontes et abyssi et cataractae caeli apertae; vgl. Genes. VII, 11).

Die Herausgeber der „voix de saint Antoine" verlegen die Abfassung der vita in den Verlauf des 14. Jahrhunderts; sie berufen sich darauf, daß der Verfasser Rigaldi gegenüber wundersüchtiger und detaillierter sei.[2]) Indessen erklärt sich dies ebensogut daraus, daß der Verfasser sich von der breiten, ungebildeten Menge belehren ließ,[3]) die für Kleinmalerei besonders empfänglich ist, und dies kann zu derselben Zeit geschehen sein, da Rigaldi seine vita schrieb. Die Person des Verfassers ist nicht zu bestimmen.

b) Legende „Benignitas", nach einem Ms. Rosenthal (gegenwärtig im Besitz der protestantisch-theologischen Fakultät zu Paris) von Kerval erstmals in vitae duae pp. 207—235 veröffentlicht.

Die Legende ist nur fragmentarisch erhalten, da der Kopist die Stellen, die der Urlegende parallel liefen, wegließ. Neue Angaben von Wert sind trotzdem nur spärlich vorhanden;[4]) die Fragmente enthalten nämlich zuerst Lobreden auf Antonius, später Wundererzählungen. Einem großen Teil der letzteren, Wundern aus der Lebenszeit des Heiligen,[5]) begegnen wir auch im Ms. Luc.; es läßt sich nicht feststellen, ob die Legende „Benignitas" sie aus dem genannten Ms.[6]) oder mit ihm aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft hat.[7])

Der charakteristische Bericht über die Anbetung der Eucharistie durch ein Tier, den Ms. Luc. nicht aufweist, findet sich bereits in der vita Rigaldis; doch ist eine Beeinflussung der Legende „Benignitas" seitens Rigaldis oder umgekehrt nicht nachweisbar, beide unterscheiden sich insbesondere darin, daß Rigaldi den Ort der Handlung nicht anführt, während „Benignitas" die Erzählung „in

[1]) Text S. 413—414. — [2]) Voix, Mai 1903 (Kerval p. 249). — [3]) s. vorige Seite Text und A. 2. — [4]) s. den Kommentar Kervals in vitae duae p. 197 s. — [5]) miracula posthuma werden in „Benign." überhaupt nicht erzählt. — [6]) Der umgekehrte Fall ist ausgeschlossen; s. oben S. 10. — [7]) Doch s. folgende Seite A. 2.

der Umgegend von Toulouse“ (in partibus Tolosanis) spielen läßt, eine Angabe, die an sich unsicher ist.

Neu in dem Sinne, daß die Legende darüber zuerst berichtet, sind zwei Wundererzählungen.[1])

Nach Kerval ist die Legende eine Quelle des noch zu besprechenden liber miraculorum. Richtig ist, daß die Wundererzählungen der Legende in dem liber wiederkehren; doch hat dieser in einigen der Fälle, wo die Legende und das Ms. Luc. parallel laufen, dem letzteren den Vorzug gegeben.[2])

Daß Surius[3]) die Legende gekannt und benützt hat, dürfte keinem Zweifel unterliegen.[4])

Der Verfasser gehörte offenbar den Spiritualen an; Beweis hierfür ist sein Haß gegen die magistri, denen es an demütiger Innerlichkeit gebreche und die nach dem Katheder lediglich zur Befriedigung ihrer Genußsucht strebten:[5]) Gedanken, denen man

[1]) vitae duae pp. 225 n. 8—13, 226 n. 18—20. — [2]) Dieß trifft insbesondere für die biloratio in Montpellier zu, die nach Kerval vor allem die Abhängigkeit des lib. mir. von der Legende Benignitas beweisen soll. S. auch den Bericht über die Erscheinung des Heiligen, womit dieser seinen Freund, den Abt von Vercelli, beglückt (vitae duae: Ms. Luc. p. 123 n. 29—38, Benign. p. 233 n. 1—9; lib. mir. in Acta SS. Jun. II, p. 732 n. 38). — Übrigens zeigt der lib. mir. eine Anzahl miracula posthuma, die sich nur in dem Ms. Luc., nicht auch in der Legende Benign. finden (lib. mir. n. 40, 68, 69, 70); andererseits freilich auch Wundererzählungen, die nur in Benignitas, nicht auch im Ms. Luc. vorhanden sind (lib. mir. n. 5, 29—31, 33, 39). Es scheint also, daß der lib. mir. beide Quellenzeugnisse nebeneinander benützt hat. Vielleicht kommt aber auch eine gemeinsame Quelle in Betracht, die Ms. Luc., die Legende Benignitas und der lib. mir. nacheinander verwerteten. Keineswegs spricht gegen ein derartiges Verhältnis das erwähnte Minus der Legende Benign. schließt sie doch überhaupt mit der Kanonisation. Aber auch das Plus, das die Legende und der liber mir. dem Ms. Luc. gegenüber aufweisen, steht dieser These nicht entgegen; die bisher besprochenen Antoniusviten sind nichts weiter als eine mit der Zeit wachsende wunderbare Ausschmückung der Urlegende; demgemäß ist die Annahme, die fragliche gemeinsame Quelle sei erweitert und in dieser Fassung von „Benign.“ und dem lib. mir. benützt worden, keineswegs unwahrscheinlich. Zuvor müßte freilich bewiesen werden, daß die Legende „Benign.“ jüngeren Datums als das Ms. Luc. ist; gegenwärtig steht nämlich ihre Entstehungszeit nicht fest. — [3]) De probatis sanctorum historiis (Köln 1618), t. III p. 723 s. — [4]) s. vitae duae p. 177 s. — [5]) O humilitas insolita, o devotio eximia et o despectio sui ipsius praecipua, in Antonio hic relucens! Alii quamplures, antequam sint discipuli, volunt magistri fieri, se ingerentes ad cathedras, quemadmodum ad refectionis mensas, et grandia, ut plurimum, non intelligentibus reboantes. Antonius, jam perfectus in omni pagina sacra, magis computari eligit

in den Streitschriften Ubertinos von Casale, des Wortführers der Spiritualen am päpstlichen Hofe um 1310, auf Schritt und Tritt begegnet.[1]) Daß die Legende 1316 verfaßt worden sei, ist eine Vermutung Kervals.[2])

c) Liber miraculorum, abgedruckt in Acta SS. Jun. II, pp. 724—740, auch in Analecta Franciscana III, pp. 121—158.

Der von den Bollandisten gewählte Titel ist zutreffend, da der liber eine Zusammenstellung von Wundergeschichten ist; nur vereinzelt finden sich biographisch zu verwertende Notizen, die freilich von Irtümern nicht frei sind,[3]) mitunter aber altes Material darstellen.[4]) Vorgelegen haben dem liber die meisten der bereits besprochenen Dokumente: die Urlegende,[5]) die vita auctore anonymo valde antiquo,[6]) die vita Rigaldis,[7]) die Legende des Cod. 9, Plud. XXXV. sin.,[8]) die actus b. Francisci et sociorum ejus.[9]) Der

---

inter idiotas et laicos (über die Bedeutung des Wortes „Laie" im Mittelalter s. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden usw. [Freiburg i. Br. 1904] S. 74 A. 3; das entsprechende Zitat auch in Teil II § 2) quam inter sciolos et magistros. Antonius obsequitur coquinae exercitiis ac humilibus libentius se immiscet quam in cathedra magistrali residet.

[1]) s. seine Beantwortung der vier Fragepunkte im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. III 73, seinen rotulus ebenda 101, 102, 118. — [2]) Kerval bestimmt (vitae duae p. 195 s.) höchstens den Entstehungsort, nämlich Italien, nicht aber die Entstehungszeit. — [3]) Darüber Anal. Franc. III, 131 A. 4, 132 A. 3. — [4]) Bemerkenswert ist vor allem ein Brief Franzens an Antonius (Acta SS. 728 n. 20), worin letzterer beauftragt wird, seinen Ordensbrüdern theologische Vorlesungen zu halten; die Echtheit des Briefes ist nicht zu bezweifeln, da nicht absehbar ist, zu welchem Zwecke der Kompilator des lib. mir. den Text erfunden haben sollte. Auch Thomas von Celano weiß von einem Briefe Franzens an Antonius; freilich ist dessen Aufschrift von der des vorliegenden Briefes teilweise verschieden, doch ist die Echtheit des letzteren dadurch keineswegs in Frage gestellt (s. darüber Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien usw. S. 136). — Altes Material auch lib. mir. n. 19. — [5]) Parallele im liber mir. n. 48; s. auch n. 37 und 39. — [6]) n. 46—47, vita auctore an. in Acta SS. Jun. II, p. 717 n. 46. Der Kompilator des lib. hat sich zwei Erweiterungen erlaubt: Quidam miles, in quodam proelio vulneratus sic graviter quod . . . statt: quidam vir, wie es allgemein in der Vorlage heißt; außerdem spricht der Kompilator von einer Erscheinung des Heiligen zur Nachtzeit, wovon die Vorlage nichts weiß. — [7]) lib. mir. n. 6—7, Rigaldi pp. 62, 44; lib. mir. n. 9—10, Rigaldi pp. 54, 72; lib. mir. n. 12—16, Rigaldi pp. 60, 66, 86, 94; lib. mir. n. 28, Rigaldi p. 50; lib. mir. n. 53—54, Rigaldi p. 152; lib. mir. n. 59—65, Rigaldi pp. 100, 132, 134, 138, 140, 144 und 150. Erweitert sind n. 9—10, 12, 53—54. — [8]) lib. mir n. 41, Cod. 9 (Röm. Quartalschr.) S. 414,

Beziehungen zum Ms. Luc. und zu der Legende „Benignitas“ ist bereits gedacht.[1]) Neu sind zweiundzwanzig Episoden, von denen sich dreizehn auf die Lebenszeit des Heiligen beziehen. Bemerkenswert ist höchstens die Erscheinung des Jesuskindes, welches der Heilige in seinen Armen umfängt;[2]) im übrigen erbauen die Wunder keineswegs: Mütter vernachläßigen und gefährden ihre Kinder, nur um den berühmten Prediger zu hören u. a. m.; die miracula posthuma[3]) befassen sich u. a. mit Erscheinungen der Ordensheiligen Franziskus und Antonius und solchen des Teufels; n. 57—58 erinnert an „Tausend und Eine Nacht“.

Jeglichen Wertes bar ist indessen der liber miraculorum nicht. Abgesehen davon, daß er als Typus für die Arbeitsweise mancher mittelalterlichen Hagiographen gelten kann,[4]) bietet er, wie erwähnt, hier und da altes geschichtliches Material; außerdem bezeugen die Wundergeschichten in ihrer Eigenschaft als Überreste den Antoniuskult, wie er zu der Zeit bestand, da die Kompilation entstand.

Der Kompilator ist nicht näher zu bestimmen, obschon er in der ersten Person von sich spricht[5]). Zeit der Abfassung nach 1367[6]); jedenfalls gehört der liber mir. noch dem vierzehnten Jahr-

---

lib. mir. n. 44—45, Cod. 9 (Röm. Quartalschr.) S. 413 und 414. n. 41 verwertet außerdem die Urlegende in der Fassung des Ms. Pad. 74, wie die Namensangabe „Parisius“ und der Ausdruck „linea parentelae germanus“ beweisen. — [9]) Gedruckt in Collection d'études et de documents t. IV. Die Parallelen sind: lib. n. 1, Actus cp. 48, p. 146, lib. n. 2—4, Actus cp. 49, p. 147. n. 1 verwertet außerdem die Urlegende in der Fassung des Ms. Luc. (auch „Benign.), während n. 2—4 den actus wörtlich entlehnt ist. — Die actus bieten sonst nichts, was Antonius beträfe. Bemerkenswert ist in n. 1 die Mitteilung, Franziskus habe den Heiligen seinen Bischof genannt; vielleicht spielt der Verfasser auf ein Schreiben Franzens an Antonius an, das nach Thomas von Celano (IIa vita III, 99) die Aufschrift: „Fratri Antonio episcopo meo“ trug. Abfassungszeit der actus vor 1328.

[1]) S. oben S. 27 Text und A. 2. — [2]) lib. n. 24; s. unten Teil II § 7. — [3]) n. 42—43, 49—52, 55—58, 66—67, 70. — [4]) Standen dem Kompilator Parallelberichte zur Verfügung, so suchte er ihre Identität, von der er augenscheinlich überzeugt war, zu verwischen (eine solche Doublette n. 7—8; in n. 7 ist die Vorlage, die vita Rigaldis, gekürzt, weil derselbe Gedanke in n. 8 wiederkehrt), oder er vermengte sie (s. vorige Seite A. 8 und 9) oder aber er zog die detailliertere Version der einfacher gehaltenen vor (Die Fischpredigt [n. 2—4] stammt nicht aus Rigaldis vita, die sonst fast durchgängig benützt ist, sondern aus den actus b. Francisci et sociorum ejus, wo der in extenso mitgeteilte Wortlaut der Predigt eine bloße Dichtung ist). Nicht besonders auffällig ist, daß der Kompilator seine Vorlagen erweitert (s. vorige Seite A. 6 und 7). — [5]) lib. n. 58 gegen Schluß. — [6]) S. lib. n. 66.

hundert an, da er ein Bestandteil der im Jahre 1379 abgefaßten Chronik der 24 Generale[1]) ist.

d) Liber conformitatum des Bartholomäus von Pisa, Mailand 1510. Er enthält eine Antoniusbiographie, die durch zahlreiche Wundererzählungen ausgeschmückt ist. Den biographischen Teilen: Zeit der Verborgenheit bis zum Auftreten in Forli[2]), Predigttätigkeit des Heiligen nach dem Jahre 1230[3]), letzte Lebenszeit, Bestattung und Kanonisation[4]), liegt offenbar die Urlegende zugrunde; der Bericht über das Auftreten des Heiligen gegen Elias von Cortona[5]) erinnert an das speculum vitae b. Francisci et sociorum ejus[6]).

Schwieriger ist es, den Ursprung der eingeflochtenen Wundererzählungen zu bestimmen. Die Predigt an die Fische, die dem Auftreten in Forli zunächst folgt, verrät eine starke Anlehnung an die actus b. Francisci et sociorum ejus[7]); indessen ist die mündliche Tradition ausdrücklich als Quelle angegeben. Dasselbe gilt von der Predigt zu Rom,[8]) die Antonius übrigens im Gegensatz zu der sonst verwandten Version der actus „in consistorio" gehalten haben soll. Drei Episoden hat der Autor mit der vita Rigaldis und dem gleichlautenden Bericht des liber miraculorum[9]), je eine mit der Legende „Benignitas" und dem liber,[10]) dem Ms. Luc. und dem liber,[11]) dem Ms. Luc., der Legende „Benign." und dem liber,[12]) dem Ms. Luc., der Legende „Benign.", der vita Rigaldis und dem liber[13]) gemein; in allen diesen Fällen besteht zwischen ihm und den angegebenen Quellenzeugnissen keinerlei

[1]) Die Chronik, abgedruckt in Analecta Franciscana III, 1—575, bricht nämlich mit dem Jahre 1379 schroff ab. — [2]) p. (fol.) 66 b 1 und b 2. — [3]) p. 67 b 1. — [4]) p. 68 a 1 und a 2. — [5]) p. 68 a 1. — [6]) 167 a bis 172 b, abgedruckt in Collection de documents pour l'histoire relig. et littér. du moyen âge, t. III, 163—169. Von dem speculum wird noch die Rede sein. — [7]) s. vorige Seite A. 4. — [8]) p. 67 a 1. — [9]) L. conf. p. 67 a 1, 67 b 2, 67 a 2; analog. Rig. pp. 94, 50, 44, lib. mir. n. 16, 28, 7. — [10]) Anbetung der Eucharistie durch ein Tier: L. conf. 67 a 1, Benign. p. 221, lib. mir. n. 5; Bartholomäus bringt mit diesem Wunder die Bekehrung des Häretikers Bonillus in Zusammenhang. Die Urlegende erzählt von der Bekehrung des „Häresiarchen aus Rimini"; doch weiß sie nichts davon, daß diese Umkehr die Folge des betreffenden Wunders war. Offenbar hat Bartholomäus, dem die Urlegende vorlag, deren Bericht mit dem ihm vom Hörensagen bekannten Wunder willkürlich in Verbindung gebracht; daher ist auf seine Angabe, das Wunder sei zu Rimini geschehen, nichts zu geben. — [11]) L. conf. 68 a 2, lib. n. 40, Ms. Luc. p. 116. — [12]) L. conf. 67 a 2, lib. n. 32, Ms. Luc. p. 120, Benign. p. 227. — [13]) L. conf. 68 a 1, lib. n. 34, Ms. Luc. p. 120, Benign. p. 230, Rig. p. 74.

Verwandtschaft. In einem Falle nähert er sich sowohl der Legende des Cod. 9 Plud. XXXV. sin. als auch einer Parallele im lib. mir.[1]), in einem anderen entfernt er sich von beiden Quellen;[2]) wieder zwei andere Berichte hat er nur mit Cod. 9 Plud. XXXV. sin. gemein, ohne aber von ihm abhängig zu sein.[3]) Fast wörtlich schließt er sich an den liber miraculorum an, wenn dieser Berichte bietet, die nicht in älteren Quellen, vielmehr erstmals in ihm, dem lib. mir., verzeichnet sind;[4]) vielleicht liegt eine gemeinsame Quelle zugrunde. Weitere Episoden finden sich bereits in der Wundersammlung des codex aus dem Franziskanerkloster zu Ancona und des damit nahezu identischen dialogus de vitis sanctorum fratrum minorum;[5]) daß Bartholomäus eine dieser Sammlungen benützt hat, zeigt die gleiche Reihenfolge der Berichte, besonders aber die Heilung eines Mädchens von einem Steinleiden, die sonst nirgends erzählt wird.[6])

Neu sind sieben Berichte: Antonius predigt in der Lombardei den Fischen, prophezeit einem Bürger von Puy das Martyrium, tritt für seinen Vater ein, heilt einen Kontrakten, befreit einen Krieger aus Feindeshand und den Kardinal Guido aus Todesgefahr, verhütet die unbefugte Entfernung seiner Reliquien.[7]) Interesse bietet nur die Rettung des Kardinals, der aus Dankbarkeit die Translation der Gebeine des Heiligen ins Werk setzte;[8]) offenbar kommt nicht die Translation des Jahres 1263, sondern eine aus dem 14. Jahrhundert in Betracht, die gemäß der „historia de novitatibus Paduae et Lombardiae[9]) am 14. Februar 1349 stattfand. Die Fischpredigt in der Lombardei ist offenbar nur ein Gegenstück zu der früher besprochenen, ein Beweis, wie kritiklos Bartholomäus verfährt.

Bartholomäus war eine zeitlang, wie aus dem Text selbst hervorgeht,[10]) Lektor in Padua. Abfassungszeit 1385—1390.[11])

[1]) L. conf. p. 68a2, Cod. 9 (Quartalschr.) p. 414, lib. n. 41. — [2]) L. conf. p. 68b1, Cod. 9 (Quartalschr.) p. 414, lib. n. 44. — [3]) L. conf. pp. 67b1, 68a1; Cod. 9 (Quartalschr.) p. 414. — [4]) L. conf. pp. 67a2, 67b1, 68a2; lib. n. 26, 25, 43. — [5]) L. conf. p. 68b1, Ancon. in Acta SS. Jun. II, 718 s., dialogus p. 10 s. — [6]) Ebenda die Episode „In Apulia civitate Monopoli". Kerval verweist (p. 263) auf Ms. Pad. 74 als Quelle; doch ist dieses sonst nicht benützt. — [7]) L. conf. pp. 67b1—68b1. Die drei ersten Episoden beziehen sich auf die Lebenszeit des Heiligen, während die übrigen miracula posthuma sind. — [8]) Card. Bononiensis de Francia dom. Guido ep. Portuensis a morte per b. Ant. liberatus, apostolicus in Italia legatus, ipsius translationem peregit; et caput in pulcherrimo tabernaculo de argento suis sumptibus facto locavit. — [9]) Ein Zitat hieraus in Acta SS. Jun. II, 744 n. 80. — [10]) quemdam vidi fratrem Paduae dum essem lector ibidem. — [11]) Etudes Francisc. XII, 90 s.

e) Die Antoninslegende des Bischofs Paul von Pozzuoli, nach einem ms. lat. 1960 der Vaticana von Eduard d'Alençon in den „Miscellanea Antoniana" (Spicilegium Franciscanum IV), Romae 1902, pp. 41—58, veröffentlicht. Fast durchgängig ist die Urlegende, vereinzelt auch die vita auctore anonymo verwertet. Daß Antonius der erste Lektor des Ordens gewesen sei, erfahren wir auch aus dem Ms. Luc. beziehungsweise der Legende „Benignitas". Ausgeschmückt ist die vita durch zwei Wundergeschichten: Die Anbetung der Eucharistie durch ein Tier, ohne Angabe des Schauplatzes,[1]) und eine bilocatio zu Toulouse;[2]) zu den gegensätzlichen Angaben Rigaldis[3]) und des Ms. Luc.[4]) tritt also eine dritte hinzu.

Die Legende ist ein Bestandteil Paulins größeren Werkes „Historia ab origine mundi", auch „Speculum gestorum mundi" oder „Speculum Paulini sive satirica rerum gestarum mundi" genannt. Der Verfasser, seit 1324 Bischof von Pozzuoli, starb 1344.[5])

III. Unabhängig sowohl von den unter I als auch unter II besprochenen Quellenzeugnissen und darum eine willkommene Kontrolle und Ergänzung derselben sind:

§ 5. Die vita prima S. Francisci des Thomas von Celano.

Abgedruckt in Acta SS. Oct. II; der den Heiligen betreffende Abschnitt auch in vitae duae p. 253.

Die vita prima enthält das früheste Zeugnis für eine Predigt des Antonius auf einem Provinzialkapitel in der Provence, wobei Franziskus erschienen und die versammelten Brüder gesegnet haben soll (l. c. p. 697, n. 48). Hiermit ist der Aufenthalt des Antonius in Frankreich außer Frage gestellt und bereits für 1224 bezeugt, da das betreffende Provinzialkapitel in diesem Jahre stattfand.[6])

Ein Parallelbericht in der Franziskuslegende des Bonaventura, wo der Vorgang nach Arles verlegt ist.[7]).

§ 6. Die Kanonisationsbulle in zwei Ausfertigungen.

Die erste ist an den Podestà und das Volk von Padua gerichtet; abgedruckt in Acta SS. Jun. II, 723 n. 77 und 78.

---

[1]) l. c. p. 50. — [2]) l. c. p. 51. — [3]) ed. d'Araules p. 44. — [4]) Text in vitae duae p. 119. — [5]) Miscellanea p. 37 s. — [6]) Anal. Franc. III, 23 not. 9. — [7]) Acta SS. Oct. II, 752 n. 53.

Die Kanonisation sei zu früh erfolgt,[1]) doch ein geeignetes Mittel „ad confundendam haereticam pravitatem et fidem catholicam roborandam" und darum zu rechtfertigen. Bemerkenswert ist die Aufforderung, zum Apostolischen Stuhle in Treue zu verharren; augenscheinlich wollte sich Papst Gregor IX. bei dieser Gelegenheit der Stadt Padua gegen Kaiser Friedrich II. versichern. Die Mitglieder der Gesandtschaft, die gemäß der Urlegende im Auftrage des Bischofs und der weltlichen Behörde von Padua bei der Kurie die Heiligsprechung betreiben sollte, werden hier namentlich angeführt.

Datum: 1. Juni 1232, also zwei Tage nach der Kanonisation.

Die zweite Ausfertigung, Acta SS. Jan. II, 723 n. 79—83 abgedruckt, richtet sich an den gesamten Klerus. Sie stützt die Glaubwürdigkeit der Urlegende; bestätigt finden wir deren Angabe, Antonius habe einmal am päpstlichen Hofe geweilt[2]); bestätigt finden wir ferner die von der Urlegende gemeldete Einsetzung einer Kommission für die Prüfung der Wunder, die am Grabe des Heiligen geschahen.[3]) Bekannt sind der Ausfertigung nur miracula posthuma, aus der Lebenszeit des Heiligen nur merita, ein Beweis, daß der Papst Wunder aus der Lebenszeit nicht anerkannte.[4])

Diese zweite Ausfertigung ist durch die vita Rigaldis bezeugt.[5]) Datum: 3. Juni 1232.

§ 7. Liber de adventu Minorum in Angliam des Thomas von Eccleston.

Abgedruckt in Anal. Francisc. I (der den Heiligen betreffende Abschnitt auch in vitae duae p. 254). Thomas berichtet eingehender über das Auftreten des Heiligen auf dem Generalkapitel des J. 1230.

[1]) Nos, etsi Romana Ecclesia, in tam sancto negotio, non sic subito sed cum gravitate et maturitate plurima, consueverit procedere hactenus, tamen . . . — [2]) experti aliquando per nos ipsos sanctitatem vitae et admirabilem conversationem ipsius, utpote qui apud nos fuit aliquando laudabiliter conversatus (n. 82); vgl. leg. prima in vitae duae p. 42. — Es kann nur Gregor IX in Frage kommen; dagegen Lepitre p. 113: il n'est pas impossible que le Souverain Pontife qui accueillit notre saint ait été le prédécesseur de Grégoire IX, c'est-à-dire Honorius III, et nous n'avons pas les éléments suffisants pour résoudre la question. — [3]) n. 81; vgl. leg. prima in vitae duae p. 76. — [4]) Über das Verfahren im Kanonisationsprozeß siehe Musei italici tomus II complectens antiquos libros rituales sanctae Romanae Ecclesiae, Paris 1689 (Mabillons Römische Ordines), ordo Romanus XIV, p. 418 s. — Das obige argumentum ex silentio betrifft die Wirksamkeit des Heiligen in Italien, nicht auch die in Frankreich, über die man zur Zeit der Kanonisation in den maßgebenden Kreisen anscheinend überhaupt nicht unterrichtet war (vgl. oben S. 3). — [5]) vgl. oben S. 21.

Bereits zu Lebzeiten des hl. Franziskus machte sich in der jungen Genossenschaft die Tendenz geltend, die Ordensregel zu mildern. Franz trat zwar diesen Bestrebungen wiederholt entgegen,[1]) doch bald nach seinem Tode ging die natürliche Entwicklung der Dinge über seinen Idealismus hinweg. Hier setzt Eccleston ein: Antonius hätte sich im Auftrage des Generalkapitels vom Jahre 1230 mit dem Generalminister und noch fünf anderen Brüdern zu Papst Gregor IX. „pro expositione regulae" begeben. Daß Antonius an dem Generalkapitel des J. 1230 teilnahm und in Ordensangelegenheiten („urgente familiari causa") an der Kurie weilte, erfahren wir aus der Urlegende; daß nur Gregor IX., nicht sein Vorgänger Honorius III. in Betracht kommt, zeigt die Kanonisationsbulle[2]); sodann erfolgte am 28. September 1230 in der Bulle „Quo elongati"[3]) in der Tat eine Erklärung der Regel. In diesen Zusammenhang der Tatsachen paßt Ecclestons Bericht offenbar hinein, ist also nicht zu bezweifeln.

Nach Eccleston hätte die Gesandtschaft zugleich über Elias von Cortona Klage geführt. Elias soll nämlich sämtliche und zumal die ihm ergebenen Brüder zu dem Kapitel eingeladen haben; dieser Einladung setzte indessen der bisherige General ein entschiedenes Verbot entgegen, worauf Elias mannigfache Wirren veranlaßte. Trotz des Verbotes drangen nämlich die Eingeladenen, wie Eccleston versichert, in den Sitzungssaal ein und versuchten, die Wahl des Elias zum General durchzusetzen, freilich vergeblich, weil Antonius und die übrigen Provinzialminister Protest erhoben. Die Minister erscheinen somit als Gegner des Elias, ein Umstand, der Lempp veranlaßte, Ecclestons Glaubwürdigkeit anzuzweifeln.[4]) Nach Lempp gehören nämlich die Minister samt Elias zu der Fort-

[1]) s. unten Teil II § 3. — [2]) s. vorige Seite A. 2. — [3]) Sbar. I 68, Potth. 8620. — [4]) Lempp hält den Bericht Ecclestons, soweit der Zeitraum 1230 bis 1232 in Betracht kommt, für unzuverlässig; seine Einwände finden sich in Collection d'études et de documents sur l'hist. rel. et littér. du moyen âge, tome III, p. 96 s. — Kerval verzichtet auf eine eingehendere Kritik an Eccleston und begnügt sich mit dem Satze: „Ce passage n'est pas sans soulever des objections" (vitae duae p. 255). Paul Sabatier's Standpunkt in „Examen de la vie de frère Élie du speculum vitae", Paris 1904 (Opuscules de critique historique, fasc. XI), p. 173: En ce qui concerne le chapitre général de 1230 il est aussi difficile d'accepter le récit d'Eccleston que de le rejeter. Im weiteren Verlauf der Darstellung verlangt er für Eccleston eine größere Glaubwürdigkeit, als sie ihm Lempp zuschreibt, doch geht er auf Lempps Einwände (bis auf einen; s. unten S. 37 A. 3) nicht ein.

schrittspartei im Orden, die eine Milderung der Regel, insbesondere der absoluten Armut, anstrebte. Leider hat Lempp seinerseits nicht bewiesen, daß Antonius und die übrigen Minister in dieser Frage mit Elias völlig übereinstimmten, d. h. seinen Laxismus teilten, der zum Beispiel in der Ausstattung von S. Francesco zu Tage getreten war[1]); andererseits erhellt nirgends aus Eccleston, daß die Minister jeglicher Milderung der Regel abgeneigt waren, d. h. der konservativen (spiritualistischen) Partei angehörten[2]); der Protest selbst hat, weil er sich gegen einen Gewaltakt richtet, mit der Spaltung in Konservative und mildere Observanz an sich nichts zu tun.

Lempp bezweifelt überhaupt die Tatsächlichkeit der Ereignisse 1230—1232, wie sie Eccleston erzählt. Unwahrscheinlich erscheint ihm zunächst die Mitteilung, Elias hätte ihm ergebene Brüder zu dem Kapitel eingeladen. Gemäß c. 8 der Ordensregel, führt Lempp aus, seien stimmberechtigte Mitglieder des Kapitels die Minister und die Kustoden; von einer Teilnahme anderer Brüder sei nicht die Rede. Wäre Ecclestons Mitteilung richtig, fährt Lempp fort, dann hätte die Gesandtschaft den Papst zweifellos um Auskunft darüber gebeten, ob auch noch andere Brüder am Kapitel teilnehmen dürften. Aber Lempp kennt doch die Bulle „Quo elongati", wo bestimmt wird, daß für die Zukunft nicht mehr wie bisher alle Kustoden einer jeden Provinz auf den Generalkapiteln erscheinen, sondern die Kustoden jeder einzelnen Provinz einen aus ihrer Mitte zur Abgabe ihrer Stimmen dahin entsenden sollten. Warum soll

[1]) Damit erübrigt sich auch, was Lempp in demselben Zusammenhange sagt: On pourrait à la rigueur supposer que les provinciaux, tout en étant d'accord avec Elie quant aux principes, n'avaient pour lui personnellement que de la haine. Übrigens hat Lempp eine persönliche Freundschaft zwischen Elias und den Provincialen, womit er den eben angeführten Selbsteinwand zu entkräften glaubt, keineswegs nachgewiesen. — [2]) Die Art, wie Lempp (Coll. III, p. 96 A. 1) eine Stelle aus Eccleston zitiert: omnes concessit illuc venire, qui vellent contra ministros provinciales ipsum fecisse generalem (ebenso Anal. Francisc. I, 241), erweckt allerdings den Anschein, als ob bereits vor dem Kapitel 1230 zwischen Elias und den Ministern Differenzen bestanden hätten, vielleicht wegen der Regel; diese Lesart ist aber unrichtig, da der inf. perf. „fecisse" nicht zu dem unmittelbar vorausgehenden „vellent", sondern zu einem früher vorausgegangenen „voluerunt" gehört: voluerunt ipsi quos ad capitulum concesserat venire frater Helias, nam omnes concessit illuc venire qui vellent, contra ministros provinciales ipsum fecisse generalem; in dieser Fassung referiert das Zitat nur über das auf dem Kapitel erfolgte Attentat.

die Gesandtschaft nicht in diesem Sinne beim Papste vorstellig geworden sein? Zweifellos konnten die Kustoden nicht mehr vollzählig erscheinen, nachdem der Orden außerhalb Italiens Fuß gefaßt hatte, es muß sich ein Gewohnheitsrecht gebildet haben, das c. 8 der Regel allmählich aufhob; wie wir aus Giordano da Giano ersehen,[1]) begab sich in der Tat wenigstens aus der deutschen Provinz zum Kapitel 1230 nur der Provinzialminister, der Gewohnheit des Ordens gemäß ohne Zweifel mit einem Gefährten, am wahrscheinlichsten einem Kustos. Unter solchen Umständen verletzte weder Elias durch die Einladung ihm günstig gesinnter Kustoden die Regel,[2]) die in diesem Punkte endgültig erst durch die Bulle „Quo elongati" abgeändert wurde, noch handelte der bisherige General Johannes Parenti ungerecht, wenn er die Einladung annullierte:[3]) gewiß ein strittiger Fall. Warum soll also mit der Bestimmung der genannten Bulle Ecclestons Mitteilung nicht in Verbindung zu bringen sein und somit die letztere nicht auf Wahrheit beruhen?

Elias ließ, berichtet Eccleston weiter, noch vor der Eröffnung des Kapitels die Gebeine des hl. Franziskus transferieren.[4]) Lempp bemerkt: Hierdurch hätte Elias die Brüder erbittert, und doch hätten diese das Attentat seiner Anhänger begünstigen müssen, damit es überhaupt zustande kam. Dies ist indessen nicht notwendig; das Attentat war ein Gewaltakt, von dem Eccleston nicht berichtet, ob man ihn überhaupt voraussah.

Daß die Fassungslosigkeit Parentis[5]) an sich wenig geeignet war, den Ansturm zu brechen, ist richtig; aber wir hören auch, daß die Minister energisch für den General eintraten beziehungsweise gegen den Anschlag protestierten und dadurch den gehofften Erfolg vereitelten.[6]) Wenn Johannes Parenti bei dem ersten Ansturm die Fassung verlor, so ist dies keineswegs verwunderlich; war er doch „ein Mann der Tränen".[7])

---

[1]) Anal. Francisc. I, 17 n. 57. — [2]) Abgesehen von der Willkür, die darin lag, daß er ein Recht des Generalministers ausübte. Elias ignorierte eben Parentis Regierung, wie Lempp selbst ausführt (l. c. p. 78). — [3]) Nicht allein wegen der Anmaßung des Elias (A. 2), sondern auch deswegen, weil die Einladung dem oben charakterisierten Gewohnheitsrecht zuwider lief. Die weittragende Bestimmung der genannten Bulle als Folge lediglich der Anmaßung des Elias zu erklären, hieße ein nicht entsprechendes Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung setzen. — [4]) Über sein Motiv hierbei s. unten S. 39. — [5]) Er beginnt die Kleider abzulegen, wohl zum Zeichen der Resignation. — [6]) cessaverunt. Nam nec s. Antonium audire voluerunt nec aliquem ministrum provincialem. — [7]) Fuit etiam hic Generalis magnarum lacrymarum. Chronica XXIV Gener. (Anal. Francisc. III, 211.)

Unwahrscheinlich findet Lempp sodann die Mitteilung, Elias hätte sich nach dem Attentat in eine Einöde zurückgezogen und zum Zeichen der Buße Haupthaar und Bart wachsen lassen; er verweist auf ein Porträt aus dem Jahre 1236, wo Elias mit langem Bart dargestellt ist. Elias hätte also, wirft Lempp ein, in der Buße noch geschmachtet, als von einer solchen keine Rede mehr sein konnte. Elias gefiel sich indessen in Äußerungen der Demut;[1]) warum soll er also das „Zeichen der Buße" nicht beibehalten haben?[2])

Die Krone aller Unwahrscheinlichkeiten schließlich sieht Lempp in der Notiz, Parenti sei im Jahre 1232 durch „fautores Heliae" abgesetzt worden. Diese fautores, führt Lempp aus, könnten nicht die Minister sein, da sie dem Berichte Ecclestons gemäß Elias feindlich gegenüberstehen; also, schließt Lempp, hätten im Jahre 1232 wiederum Brüder ohne Stimmrecht auf das Kapitel ein Attentat ausgeübt, und zwar mit Erfolg, da der Papst den Elias als General bestätigt habe.[3]) Aber wo in aller Welt sagt denn Eccleston, daß die Minister im Jahre 1232 Elias feindlich gegenüberstanden? Wir erfahren nur, daß Elias auf den Wunsch „der Brüder, die ihn zum General wählten", dieses Amt annahm und mit Rücksicht auf seine Körperschwäche gewisse Privilegien erhielt.[4]) Was den Aus-

[1]) Dies beweist eine Inschrift, die auf dasselbe Porträt Bezug nimmt; sie lautet: Frater Helias fieri fecit. Jesu Christe pie miserere precantis Heliae. Junta Pisanus me pinxit. Anno Domini 1236. Ind. IX. Sodann nennt sich Elias in einem Schreiben, worin er den Provinzialministern den Tod des hl. Franziskus anzeigt (abgedruckt in Coll. III, 70—71), „Frater Helias peccator"; kurz vor dem Tode beteuert er wiederholt seine Sündhaftigkeit (s. das Dokument, das sich mit der Absolution des Elias befaßt, in Coll. III, p. 181). Es wäre ungerechtfertigt, in diesen Indizien einen Ausdruck heuchlerischer Gesinnung finden zu wollen; zwar läßt sich quellenmäßig das Innenleben des bedeutenden Mannes nicht weiter verfolgen, doch aus der Energie, die ihm eigen war, können wir schließen, daß er auch in religiöser Hinsicht mitunter eine starke Willensrichtung bewies. Dies würde auch den Umstand erklären, daß ein Franz von Assisi einen Elias zu seinen Freunden zählte. — [2]) Wie Salimbene versichert (Chron. p. 404), kam die Sitte, einen langen Bart zu tragen, bei den Minoriten unter dem Generalat des Elias auf. Offenbar ahmte man die Etikette des Generals nach, so daß sie zu der Unsitte wurde, die Salimbene geißelt. — [3]) Sabatier teilt dieses Bedenken Lempps nicht, eine Wiederholung des Attentats befremdet ihn nicht: l'emploi des moyens violents était dans les habitudes de fr. Elie (Opusc. de crit. histor., fasc. XI, p. 176). Indessen ist die Annahme einer Wiederholung des Attentats, wie die weitere Darstellung zeigt, durch Eccleston nicht einmal geboten. — [4]) So sagt Elias vor dem Papste im Jahre 1239 selbst aus. Seine Aussage wird durch seinen Gegner Haymo von Faversham bestätigt (Anal. Fr. I, 242).

druck „fautores" angeht, so ist er mit Vorsicht aufzunehmen, da Eccleston der Person des Elias feindlich gesinnt ist.

Auch deswegen bezweifelt Lempp Ecclestons Glaubwürdigkeit, weil ihm eine Parallele, das speculum vitae b. Francisci et sociorum ejus, zum Teil widerspricht. Das speculum ist zwar, wie Lempp zugibt, in mancherlei Hinsicht unzuverlässig, soll aber für die Zeit 1230—1232 Eccleston vorzuziehen sein. Gleich diesem berichtet es über ein Attentat der Anhänger, weiß aber nichts von einem Protest der Minister; vielmehr wird Elias von der Mehrzahl mit Akklamation gewählt und mit besonderen Privilegien ausgestattet, da er anfänglich mit Rücksicht auf seine körperliche Schwäche ablehnt. An Eccleston gemessen, werden hier Vorgänge des Jahres 1230 mit solchen des Jahres 1232 vermengt. Zunächst gilt es, das Datum des Kapitels festzustellen, da der Text des speculum eine ausdrückliche Zeitangabe nicht aufweist. Lempp ist für 1232, ohne irgendwie seine Ansicht zu begründen. Gemäß der Darstellung des speculum folgt indessen das „sequens capitulum" dem Generalkapitel, das Elias absetzte und Johannes Parenti wählte, also dem im Jahre 1227 abgehaltenen; darnach wäre das „sequens capitulum" 1230 anzusetzen. Sodann versichert das speculum, daß zur Zeit des fraglichen Kapitels noch keine Bestimmung betreffs der Teilnahme der Brüder an den Generalkapiteln bestand.[1]) Diese Angabe ist nur vor dem Erlaß der Bulle „Quo elongati" (28. September 1230) verständlich, weil der Papst hierin die Teilnahme normierte; auch dies verweist auf 1230. Freilich erzählt das speculum in der Folge noch ausdrücklich von dem Kapitel 1230; doch beseitigt dieser Umstand nicht die eben besprochenen zwei Indizien, beweist vielmehr nur, wie verworren das speculum ist. Wir müssen daher mindestens darauf verzichten, das speculum darüber entscheiden zu lassen, wann das Attentat stattgefunden hat.[2]) Übrigens begegnen wir Schwierigkeiten, ob

[1]) nulla forma data erat de modo conveniendi ad capitulum generale (fol. 167 b). Das speculum ist fol. 167a—172b in Coll. III, pp. 163—169 abgedruckt. — [2]) In dieser Frage verweist Lempp außerdem auf die Chronica anonyma, welche die Wahl des Elias auf dem Kapitel 1232 als unkanonisch bezeichnet: Anno 1233 (sic!) celebratur capitulum generale Romae, in quo absolvitur frater Johannes Parens a ministerio generali, eique frater Helias, sed non canonice electus, substituitur (Anal. Fr. I, 289). Wie willkürlich indessen diese Bezeichnungen sind, zeigt die Chronik der 24 Generäle, die den Bericht des speculum vitae fast wörtlich wiedergibt, den Satz: electus est non canonice sed impetuose et tumultuose, aber dahin ändert: electus

wir die Ereignisse, wie sie das speculum erzählt, in das Jahr 1230 oder 1232 verlegen; im ersten Falle erfolgt die Absetzung Parentis bereits 1230, was falsch ist, im zweiten täuscht sich das speculum in der Reihenfolge der Kapitel. Sein Bericht ist also jedenfalls unzuverlässig [1]).

Wie bereits erwähnt, berichtet das speculum vitae auch ausdrücklich über das Kapitel 1230. Daß in diesem Abschnitt Vorgänge des Jahres 1230 mit solchen des Jahres 1239 vermengt werden, gesteht Lempp ein; trotzdem soll eine Notiz über die Translation der Gebeine des hl. Franziskus einer entsprechenden Bemerkung Ecclestons vorzuziehen sein. Eccleston und das speculum differieren nämlich in der Angabe der Gründe, aus denen Elias noch vor der Eröffnung des Kapitels 1230 die Translation vollziehen ließ; nach Eccleston handelte er aus Erbitterung über Johannes Parenti, der seinen Wahlumtrieben durch das erwähnte Verbot entgegenwirkte, nach dem speculum dagegen aus „Menschenfurcht" (humano timore ductus). Dieser Ausdruck bedarf einer näheren Bestimmung; Lempp interpretiert ihn dahin, daß Elias eine Schändung des Leichnams seitens der nach Reliquien haschenden Menge verhüten wollte. Abgesehen davon, daß diese Interpretation des Charakters der Notwendigkeit entbehrt, ist zu bedenken, daß eine so edle Absicht den über den Verlauf der Translation empörten Papst versöhnt hätte. Was geschieht aber? In der Bulle „Speravimus" [2]), die sich mit den Wirren befaßt, wird Elias, wenn auch nicht namentlich, doch tatsächlich scharf gegeißelt, wie Lempp selbst ausführt. [3]) Dies wäre unverständlich, wenn er lediglich einem Sakrileg hätte vorbeugen wollen. Lempp hält es auch keineswegs für ausgeschlossen, daß Elias in der Erbitterung handelte, wenn auch zunächst über den Papst, der die Leitung der Translation nicht ihm, sondern Johannes Parenti übertrug. Damit hätte sich das Vorgehen des Elias aber zugleich gegen Parenti gerichtet, ein Umstand, der durchaus an Eccleston erinnert.

---

est magis tumultuose quam canonice (Anal. Francisc. III, 215). Übrigens läßt sich nicht die Quelle bestimmen, auf der die anonyme Chronik in dieser Hinsicht fußt; Giordano da Giano, den sie stark ausschreibt, zeigt diesen Vermerk nicht. — Betreffs der Jahreszahl 1233 s. Archiv für Litter.- und Kirchengesch. I, 639.

[1]) Die Chronik der 24 Generäle, der das speculum vorgelegen hat, datiert das Kapitel nicht, sondern sagt allgemein: in quodam capitulo generali (Anal. Franc. III, 215). Um eine sichere Datierung war sie offenbar verlegen. — [2]) Sbar. I, 66, Potth. 8572. — [3]) Coll. III, p. 85.

Ein weiterer Beweis der Unzuverläßigkeit Ecclestons soll darin bestehen, daß er Elias das Attentat büßen läßt, während nach dem speculum vitae Elias eine Buße erst nach seiner endgültigen Absetzung (1239) leistet. Indessen verdient das speculum vitae gerade hier wenig Vertrauen: es dehnt die Buße bis zum Tode Gregors IX. aus, während aus einem Dokument, das sich mit der Absolution des Elias befaßt,[1]) hervorgeht, daß Elias noch unter Gregor IX. mit dem papstfeindlichen Kaiser Friedrich II. Beziehungen unterhielt. Aus einem Schreiben desselben Kaisers[2]) erhellt, daß sich Elias an den kaiserlichen Hof kurz nach seiner Absetzung (1239) begab; wie Richard de S. Germano versichert,[3]) ließ er sich hierbei von Haß gegen Gregor IX. leiten, der ihn abgesetzt. Unter diesen Umständen ist der Bericht des speculum wenig glaubwürdig; Eccleston dagegen bietet in dieser Hinsicht eine Verkettung von Wirkungen und Ursachen: Wenn Elias durch die Buße versöhnend wirkte[4]) und dadurch seine Wahl zum General vorbereitete, so mußte diese Buße vor 1232, nicht erst 1239 stattfinden. Eine Buße setzt naturgemäß ein Delikt voraus, in unserem Falle das Attentat.

Schließlich findet es Lempp bedenklich, daß Eccleston die Vorgänge, über die er berichtet, nicht selbst miterlebt hat. Aber Eccleston stützt sich auf Augenzeugen[5]) und in dem vorliegenden Falle, wie Lempp selbst glaubt, wohl auf dieselbe alte Quelle, die auch dem speculum vorlag; ob aber das speculum diese Quelle getreuer als Eccleston verwendete, ist nach dem Vorausgegangenen mehr als zweifelhaft.

Nach allem halte ich mich zu dem Urteil berechtigt, daß Ecclestons Zeugnis dem des speculum vorzuziehen sei.

---

[1]) Abgedruckt in Coll. III, 179 s. — [2]) Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici secundi, t. V, pars 1, p. 343 s. — [3]) M. G., SS. XIX, 379; Muratori, Rerum Italicarum Scriptores VII, 1044. — [4]) In diesem Falle ist es auch weniger befremdend, daß Salimbene den herrschsüchtigen General wegen des Attentats nicht angreift, obschon er seiner Verdammung eine eigene Schrift gewidmet hat. — [5]) Anal. Francisc. I, 232.

B. Literatur.

Es soll hier nicht eine Kritik der Arbeiten gegeben werden, die sich seit dem 15. Jahrhundert mit dem Leben des Antonius befaßten; abgesehen davon, daß sie Sage und Geschichte kritiklos miteinander vermengen und darum fast ohne Wert sind, hat sie bereits Lempp in der Zeitschrift für Kirchengeschichte [1]) eingehend besprochen. Zur Ergänzung der dortigen Ausführungen bemerke ich, daß sich im Laufe der Jahrhunderte auch die Dichtkunst der Person des Heiligen bemächtigte; bekannt ist mir aus dem 15. Jahrhundert eine altfranzösische gereimte Übersetzung der vita auctore anonymo, [2]) aus der Mitte des 17. Jahrhunderts eine altdeutsche Dichtung, [3]) die in wechselnder Metrik einige Wunder des Heiligen, offenbar in Anlehnung an den liber miraculorum, verherrlicht. [4])

Eine kritische Würdigung des Lebens des Heiligen datiert erst seit dem Ende des 19. Jahrhunderts; die in Frage kommenden Arbeiten will ich hier kurz besprechen. Den Reigen eröffnet zu haben, gebührt dem Deutschen Eduard Lempp, der in der Zeitschrift für Kirchengeschichte in einer Reihe von Artikeln die Quellen

[1]) XI (1890), S. 204 f. — Durch gelegentliche Hinweise auf einzelne Ausführungen dieser Hagiographen habe ich ihre unmethodische Arbeitsweise im Verlaufe der Biographie illustriert. — [2]) Abgedruckt unter dem Titel: Le dit de la vie de s. Antoine de Padoue, Paris (Picard) 1904, in Archives francisc. n. 2, fasc. 1. — [3]) Abgedruckt im Pastor bonus, XVI. Jahrg., 9. Heft (Juni 1904), S. 392–397. — [4]) Der Vollständigkeit halber sei auch auf einige Antoniusbiographien verwiesen, die Lempp noch nicht bekannt sein konnten: Nik. Heim, Der hl. Antonius von Padua, sein Leben und seine Verehrung, Kempten (Kösel) 1895 ([2] 1899) und A. du Lys, Histoire de s. Antoine de Pad., sa vie, son culte, Vanves 1899. Beide Werke sind nichts weiter als eine unglückliche Mischung von Geschichte und Dichtung, ebenbürtig den von Lempp besprochenen kritiklosen Biographien. In grellem Gegensatze zu der inneren Wertlosigkeit steht die äußere vornehme Ausstattung. Etwas kritischer ist L. de Chérancé, S. Antoine de Padoue, Paris (Poussielgue) 1895; doch hat auch er es unterlassen, Lempps durchgreifende Abhandlungen einzusehen. Bei Toresschluß erhielt ich Kenntnis von Chérancé's S. Antoine de Padoue, d'après les documents primitifs, Paris (Poussielgue) 1906 (frc. 1,50). Eine Würdigung des Buches war mir nicht mehr möglich, ich werde an anderer Stelle darauf zurückkommen. Die Werke Heims und des L. de Chérancé sind in demselben Jahre erschienen (1895), aus Anlaß der Zentenarfeier des Heiligen (geb. 1195).

und die Literatur zur Geschichte des Heiligen, sodann seine Schriften behandelte und schließlich eine biographische Skizze entwarf.[1]) Die Abhandlung über die Schriften des Heiligen ist auch heute noch nicht überholt, da eine neue Edition seiner Werke seitdem nicht stattgefunden hat.[2]) Dagegen hat das Material der historischen Quellen eine nicht unerhebliche Bereicherung erfahren, sodaß Lempps Arbeit einer Ergänzung bedarf; auch sind die vorhandenen Aufstellungen nicht durchgängig einwandsfrei.[3]) Die biographische Skizze geht fast gar nicht auf das Innenleben des Heiligen ein; den Bericht der Urlegende über die Sinnlichkeit des jungen Antonius hält Lempp für eine Phrase, die lediglich zu dem stereotypen Lebensbilde eines kleinen Heiligen gehöre,[4]) mit Unrecht, da den traditionellen Typus eines mittelalterlichen Heiligen gewisse Vollkommenheiten bilden, während die Sinnenlust einem Mönche des Mittelalters zweifellos als Defekt galt. Was den äußeren Lebensgang des Heiligen angeht, so disponiert Lempp das Material bis zu dem Jahre 1222, wo die bekannte Lücke der Urlegende einsetzt, nach Zeit und Ort, von da an lediglich nach stofflichen Gesichtspunkten; die Folge ist, daß wir ein einheitliches Bild von der Wirksamkeit des Antonius in den in Frage kommenden Ländern, Italien und Frankreich, nicht gewinnen, und doch wäre die Zeichnung eines solchen nicht unmöglich gewesen, wenn Lempp einige nicht uninteressante Tatsachen, die in die Wundergeschichten verwoben sind, nachdrücklicher gewürdigt hätte.[5]) Die Wundererzählungen selbst verwirft Lempp mit Berufung darauf, daß die Legenden des 13. Jahrhunderts von Wundern zu Lebzeiten des Heiligen nichts wissen; Lempp kannte noch nicht die vita Rigaldis, die wahrscheinlich noch dem 13. Jahrhundert angehört und, was wichtiger ist, die früheren Legenden wesentlich ergänzt.

---

[1]) Quellen und Literatur in Zeitschrift XI, 177 f., Schriften des Heiligen XI, 503 f., Biographie XII, 414 f. und XIII, 1 f. — [2]) Locatelli hat zwar eine Publikation von „Sermones Dominicales et in Solemnitatibus“ (Patavii 1899 s.) unternommen; doch ist sie belanglos, da L. nicht sagt, welche MSS. er herangezogen hat. — Bei der Verwertung der Schriften (s. unten Teil II § 6 Absatz 2) habe ich mir Lempp gegenüber die Freiheit in der Wahl der Zitate naturgemäß gewahrt. Übrigens erweitert, wie erwähnt, das vorhandene Material keineswegs unsere Kenntnis des Lebens und Charakters des Heiligen. — [3]) Insbesondere Lempps Kritik an Eccleston (Ztsch. XI, 202, näher ausgeführt in Collection d'études etc. t. III, p. 96 s.). — [4]) Ztsch. XII, 417 A. 2. — [5]) So erfahren wir nichts darüber, daß Antonius in Frankreich von Krankheit heimgesucht war, in dem Kloster zu Brive das Armutsideal hochhielt, ja, Lempp warnt sogar vor dem Berichte über die Gründung dieses Klosters durch Antonius.

Im übrigen ist Lempps Arbeit freudig zu begrüßen, als der erste Versuch, in dem Leben des großen Portugiesen das Geschichtliche vom Ungeschichtlichen zu scheiden; ein besonderes Gewicht wird darauf gelegt, die Phantastereien der späteren Hagiographen als solche zu charakterisieren.

Eine Monographie ist das Buch des französischen Professors A. Lepitre, S. Antoine de Padoue, Paris 1901 (⁴1905).[1] Schon Lempp hatte die landläufige Ansicht, die in Antonius einen Nachkommen Gottfrieds, des Kreuzfahrers und ersten Königs von Jerusalem, sah, als nicht sicher bezeichnet[2]; Lepitre charakterisiert sie nachdrücklich als eine Hypothese späterer Hagiographen. Eine gelungene Partie in Lepitre's Buch ist das Kapitel, das den Aufenthalt des Heiligen in S. Cruz bespricht; es unterrichtet über das geistige Milieu der damaligen Gelehrtenwelt. Nachdrücklich betont Lepitre, daß Antonius nicht Professor der Theologie an den Universitäten von Bologna und Montpellier gewesen sei, sondern höchstens an den dort bestehenden Klöstern der Minoriten.

Lepitre's Buch ist vom Haschen nach neuen Resultaten frei, was im allgemeinen gewiß ein Vorzug ist; aber Lepitre geht in der Vorsicht sicher zu weit, wenn er einige Angaben bezweifelt, die sich zwar nicht in der Urlegende, sondern erst in demnächst folgenden Quellen finden, doch so neutraler Art sind, daß ein Mißverständnis oder eine Täuschung des betreffenden Autors unwahrscheinlich und ein Motiv der Entstellung nicht absehbar ist.[3] Wohl daraus ist das scharfe Urteil zu erklären, das einige Kritiker über Lepitres Arbeit fällten, des Inhalts, daß sie nur zu verneinen wisse. Andererseits unterläßt es Lepitre, die Wundererzählungen Rigaldis näher zu prüfen; er schätzt Rigaldi zu hoch ein und nimmt die meisten der Wundererzählungen kritiklos in sein Buch auf.[4]

Einige andere Arbeiten befassen sich mit einzelnen Zügen aus dem Leben oder der Verehrung des Heiligen. Gedacht sei zunächst der „Voix de saint Antoine", einer Zeitschrift, die im Jahre 1894 zu Vanves[5] bei Paris begründet wurde und in Monatsheften erscheint. Jedes Heft zerfällt in fünf Teile: a) partie doctrinale, Abhandlungen über Themen wie „Saint Antoine, son esprit

---

[1]) Erschienen in der Sammlung „Les Saints" (Lecoffre). — [2]) Ztsch. XII, 415 f. — [3]) Die Bedenken Lepitre's habe ich im Verlaufe der Biographie angemerkt. — [4]) Es erschien mir nicht notwendig, dies (im Verlaufe der Biographie) in jedem gegebenen Falle anzumerken. — [5]) Impr. Franciscaine Missionaire, Route de Clamart (16).

et sa physionomie morale, d'après les documents du XIII[e] siècle", für den Historiker gewiß nicht ohne Wert; aber auch für das weitere Publikum berechnet, wie „Saint Antoine et la souveraineté temporelle du pape", mitunter etwas gezwungen, oder, wie „Saint Antoine et l'énergie catholique", mit einem Seitenhieb auf die gegenwärtige Kirchenpolitik Frankreichs; b) partie historique, Quellenpublikationen in französischer Übersetzung, wie die Dreibrüderlegende, oder Besprechung unsicherer Züge im Leben des Heiligen in den „Problèmes Antoniens", dem Historiker gewiß schätzenswert; auch das frommgläubige Volk findet geistige Nahrung in Artikeln wie „Les prodiges de saint Antoine au XIX[e] siècle". Für die breiteren Kreise ist auch berechnet c) Le culte de s. Antoine, in der Regel Zeugnisse für die Verehrung des Heiligen aus älterer Zeit, vornehmlich aber aus der Gegenwart; d) Bibliographie antonienne, Besprechung von Quellenpublikationen oder literarischer Arbeiten; e) Variétés, vornehmlich Mitteilungen über die Heidenmission der Franziskaner in der Gegenwart.

Für den Historiker kommen zunächst die beiden ersten Teile in Betracht, und auch sie nur in beschränktem Maße, da z. B. die „Problèmes Antoniens" mitunter wörtliche Auszüge aus Lepitre sind; für die breiteren Kreise dagegen hat die Zeitschrift einen vorzüglichen Wert, für diese ist sie auch in erster Linie berechnet.[1]) Eine Zierde der Zeitschrift sind die zahlreichen Illustrationen, oftmals Reproduktionen „d'après une ancienne gravure".

C. de Mandach, S. Antoine de Padoue et l'art italien, Paris (Librairie Franciscaine) 1899, reproduziert und bespricht mit einem erstaunlichen Fleiße eine Menge bildlicher Darstellungen des Heiligen und der Wundererzählungen, die unter seinem Namen gehen; da er bis auf das 13. Jahrhundert zurückgeht, so ist sein Buch eine Geschichte der Verehrung, die Antonius im Laufe der Jahrhunderte in Italien genoß; über die Verehrung des Heiligen in außeritalienischen Ländern erfahren wir, wenigstens für die Zeit bis zum 16. Jahrhundert, nichts, da Mandach, wie der Titel besagt, sich auf die bildende Kunst Italiens beschänkt.[2]) Naturgemäß wäre es falsch, hieraus schließen zu wollen, daß der Antoniuskult bis zum 16. Jahrhundert auf Italien beschränkt blieb; aus dem

[1]) Voix de s. Ant., bulletin mensuel de la „Pieuse Union" de s. Ant. de Padoue. — [2]) Ein einziger Abschnitt handelt über außeritalienische Kunst, und zwar über drei große Meister des 16. beziehungsweise 17. Jahrhunderts: Rubens, Van Dyck und Murillo.

liber miraculorum ergibt sich unzweideutig, daß Antonius bereits im 14. Jahrhundert in Portugal und Frankreich verehrt wurde.[1]) Hier und da wäre eine stärkere Berücksichtigung schriftlicher Quellen angezeigt gewesen. So schließt Mandach aus dem Umstande, daß Antonius auf bildlichen Darstellungen des 13. und 14., zum Teil auch des 15. Jahrhunderts, in Begleitung Franzens erscheint, darauf, daß der Antoniuskult in dieser Zeit dem Franzens untergeordnet blieb; doch eine natürlichere Erklärung findet sich in der Chronik Salimbenes, wo Antonius „socius beati Francisci" genannt wird.

In seinem Buche „Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts", Freiburg im Br. 1904, streift Hilarin Felder die Jugendzeit des Heiligen und bespricht ausführlicher seine Tätigkeit als Lektor. Felder tadelt an Lepitre, daß er ohne Bedenken alles preisgebe, was nicht aus den ältesten Quellen ohne weiteres klar erhelle; leider fällt er nicht selten in das entgegengesetzte Extrem (s. z. B. oben S. 7 A. 1). Daß Antonius durch „seinen unerhörten Einfluß" zur Gründung weiterer Schulen mitgewirkt und ihnen „gelegentlich seiner apostolischen Reisen" vorübergehend vorgestanden habe, ist lediglich eine Vermutung Felders. Hier und da sind Felders Ausführungen recht belehrend; so verteidigt er mit Geschick die Echtheit eines Briefes Franzens an Antonius; im großen und ganzen bedeuten sie aber keinen Fortschritt.

Nach Abschluß der Vorarbeiten erhielt ich Kenntnis von Kervals „L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de s. Antoine de Padoue", Paris 1906 (Opuscules de critique historique, fasc. XII—XIV). Kerval zeichnet (nicht selten unter Wiederaufnahme von Ausführungen seiner „vitae duae") die Fortbildungen, die das Wunderbare in den Antoniuslegenden allmählich erfahren hat, und berührt sich mit mir an einzelnen Stellen; ein Vergleich wird dem Leser zeigen,[2]) daß wir auch hier nebeneinander Platz haben. Dem Charakter seiner Arbeit entsprechend zieht Kerval in den Kreis seiner Betrachtung auch Wunder, die weniger bekannt und an sich ungenügend bezeugt sind. In letzterer Hinsicht sei an dieser Stelle eine ergänzende Bemerkung gestattet. Es handelt sich um eine Zaubergeschichte, wonach der Gefährte eines Schwarzkünstlers

[1]) s. Teil II § 8. — [2]) Im Verlaufe der Biographie habe ich Kervals Ansicht da, wo er sich mit mir berührt, angemerkt und damit einen sofortigen Vergleich ermöglicht.

von Dämonen, weil er ihnen nicht Rede und Antwort stehen will, körperlich schwer mißhandelt wird. Diese Episode findet sich erstmals bei Rigaldi (p. 144), dem sie ein Bruder Petrus de Pomorada erzählt hat; Petrus seinerseits hat sie von einem anderen Bruder erzählen hören. Zum Beweise der Nichttatsächlichkeit verweist Kerval (p. 266 s.) darauf, daß diese Episode sich auch anderwärts, namentlich bei Cäsar von Heisterbach (Libri XII illustrium miraculorum et historiarum memorabilium, Cöln 1591), finde. Mit einer äußeren Ähnlichkeit ist es indessen nicht getan. Meines Erachtens liegt hier ein Sagenmotiv vor, des Inhalts, daß ein Mensch, dem von einem bösen Geiste, einer Sphinx oder einer grausamen Prinzessin eine Frage vorgelegt wird, mißhandelt oder getötet wird, wenn er die Antwort nicht findet (vgl. Rigaldi l. c.: cum homo ille, timore perterritus et tremore, nesciret daemonibus aliquid respondere, subito maligni daemones, in eum atrociter irruentes . . .; Variation bei Cäsar von Heisterbach lib. V, cp. II, p. 353 s.: Cumque rursum diabolus nescio quid postularet et ille dare renueret, quasi eum rapere vellet et extrahere, manum contra eum extendit . . .). Oft erweitert sich dieses Motiv dahin, daß der Dämon, die Sphinx oder die Prinzessin, nachdem sie eine Reihe von Menschenleben vernichtet haben, schließlich von einem Helden die richtige Antwort erhalten und dadurch bezwungen werden. Näheres über dieses Motiv im Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. CXIII, S. 257.

II. Teil.

Die Biographie.

I. Das Vorleben.

§ 1. Die Jugendzeit; wissenschaftliche Ausbildung.

Antonius, nach der oberitalienischen Stadt, wo er zuletzt wirkte und starb, „von Padua" genannt, erblickte zu Lissabon im Jahre 1195[1]) das Licht der Welt. Die Eltern standen noch in jugendlichem Alter, als sie dem Kinde das Leben gaben. Sie besaßen in Lissabon in nächster Nähe der Marienkirche ein stattliches Haus und gehörten der einflußreichen und vornehmen Welt an; der Vater, Martin Martins mit Namen, war Ritter des portugiesischen Königs Alfons (II, 1211—1223), die Mutter, von adeliger Geburt, hieß Maria.[2]) Beide schieden frühzeitig aus dem Leben,[3]) gemäß Sicco Polentone, einem Biographen des Heiligen aus dem 15. Jahrhundert, noch vor dem 15. Lebensjahr ihres Sohnes.[4]) Sonstige Nachrichten über die Eltern fehlen in den Quellen und sind darum, wenn wir ihnen trotzdem bei neueren Biographen begegnen, ohne Wert. Grundlos ist insbesondere die seit Marcus von Lissabon († 1587 als Bischof von Porto) herrschende Ansicht, der Vater des Heiligen sei ein Verwandter Gottfrieds gewesen, des Kreuzfahrers

---

[1]) Er starb 1231 im Alter von 36 Jahren. S. liber miraculorum n. 37. Der liber ist freilich eine verhältnismäßig späte Quelle; doch sind die fraglichen Angaben so neutraler Art, daß eine Entstellung ausgeschlossen ist. — Monat und Tag der Geburt sind aus den Quellen nicht ersichtlich; die Angabe neuerer Biographen, daß der 15. August, das Fest „Mariä Himmelfahrt", in Betracht komme, ist darum müßig und augenscheinlich von dem frommen Gedanken inspiriert, der Heilige habe sich einer besonderen Gunst Marias erfreut (so schreibt A. du Lys, Histoire de s. Antoine de Padoue, Vanves 1899, p. 9: La Reine des anges qui présida la fondation de l'Ordre, se fit la protectrice de notre Ferdinand (so hieß Antonius ursprünglich), il naquit le jour de son Assumption). — [2]) Legende „Benignitas" p. 207. Der Zuname Martins (lat. Martini) findet sich allerdings nicht hier sondern erst in der Chronik der 24 Generäle (Anal. Franc. III, p. 22, 1379 abgefaßt). — [3]) parentes non longe manentes (vita auct. an.). — [4]) Bei dem im 15. Lebensjahr des Heiligen erfolgten Übertritt ins Augustinerkloster sagt Sicco: jam diem parentes obierant. Die Arbeit Siccos bei Horoy, Medii aevi bibl. patr., ser. I, t. 6, p. 471 s.

und ersten Königs von Jerusalem;[1]) offenbar fand man Gefallen daran, dem kirchlichen Ansehen des Heiligen das gesellschaftliche zuzugesellen. Über die sonstige Verwandtschaft herrscht klösterliches Schweigen; in der Urlegende wird ihrer nur allgemein gedacht.[2])

Der Neugeborene erhielt in der Taufe den Namen Ferdinand; Antonius ist sein späterer Name. Bis zum 15. Lebensjahre besuchte er die an der Marienkirche bestehende Domschule, um nach dem Willen der Eltern die heilige Schrift kennen zu lernen;[3]) hierzu war naturgemäß die Kenntnis des Lateinischen erforderlich, und darum mochte der junge Ferdinand zunächst in der Grammatik unterwiesen worden sein; vielleicht auch in den Anfangsgründen der übrigen „freien Künste". In den Anfangsgründen, sage ich; nach dem Zeugnis seines Freundes, des Abtes Thomas von Vercellli († 1226), war er nämlich in Profanwissenschaften nur wenig unterrichtet; die Schuld hieran ist nicht etwa ihm oder seinen Lehrern persönlich zuzuschreiben, vielmehr war es vom 11. bis zum 13. Jahrhundert üblich, das Studium der Profanwissenschaften zugunsten der Schriftkunde einzuschränken.[4]) Übrigens schädigte diese etwas einseitige Vorbildung Ferdinands geistige Entwicklung keineswegs; in den Predigten, die er in der Folge hielt und schriftlich fixierte, verwendet er mit Vorliebe naturgeschichtliche Bilder, die zum Teil auf eigener Beobachtung beruhen, zeigte also wohl schon in seiner

[1]) Darüber Lepitre, S. Ant. de Padoue, p. 4 s. — Gleichfalls grundlos ist die Angabe, die Mutter sei dem asturischen Königshause entsprossen und habe Theresa Taveira geheißen. — [2]) Verum, quia irruentium in se parentum suorum impetum Dei servus formidabat . . . Die Version des Ms. Pad. 74 spricht von einem Verwandten, einem Knaben aus Lissabon, ohne die Verwandtschaft näher zu bestimmen. — Sonstige Angaben von Wert sind nicht vorhanden; um so liebevoller suchte die dichtende Phantasie ergänzend einzutreten; sie setzt schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts ein: eine Parallele zu dem Berichte des Ms. Pad. 74 macht den erwähnten Knaben zu einem Neffen, dessen Mutter zu einer Schwester des Heiligen (s. oben S. 25 A. 8). Gemäß den Neueren hat diese Schwester Feliciana geheißen; eine zweite Schwester Maria soll im Augustinerkloster S. Michael zu Lissabon gelebt, ein Onkel, „Magister Ferdinand", in der Domschule Lissabons doziert und auch den Heiligen unterrichtet haben. Alle diese Angaben sind nicht zu kontrollieren. — [3]) sacris litteris imbuendum tradunt (leg. pr. in vitae duae p. 26). — [4]) H. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden usw. S. 381 ff. — Das Zeugnis des Abtes Thomas von Vercelli im liber miraculorum n. 19. Zweifellos liegt hier ein alter, authentischer Text vor, da nicht absehbar ist, zu welchem Zwecke ihn der Kompilator des lib. mir. erfunden haben sollte. Übrigens berichtet auch die Urlegende: qui philosophorum non novit argutias (vitae duae p. 41).

Jugend einen offenen Blick für die Naturumgebung. Überhaupt eignete ihm eine gewisse Frühreife; fern hielt er sich von dem eiteln Treiben der Jugend, fern namentlich von den Verirrungen des Fleisches.[1]) Das letztere wurde ihm gewiß nicht leicht; wie die Urlegende versichert, machten sich die sinnlichen Regungen bei dem Jüngling über Gebühr geltend. Dieser Tatsache mag die von einem neueren Biographen[2]) erzählte Sage, der Satan habe den Jüngling in Gestalt einer orientalischen Schönen versucht, ihren Ursprung verdanken.

Um die Sinnlichkeit wirksam niederzuhalten, trat Ferdinand kurz entschlossen in ein Stift unweit Lissabon ein. Er zählte damals 15 Jahre, die Eltern waren nicht mehr am Leben[3]). Der Schritt des Jünglings zeugt von einer nicht zu unterschätzenden Energie, die überhaupt ein Grundzug seines Charakters ist. Dies ist auch vollauf verständlich; entstammt doch Ferdinand einem rauhen Geschlecht, das, einige Jahrzehnte waren erst seitdem verflossen, in hartem Kampfe mit den Mauren seine politische Existenz begründet hatte[4]). Das Stift, welches der Jüngling zu seinem Aufenthalt erkor, lag nahe bei den Stadtmauern und gehörte den Augustinerchorherren; seine Gründung war in der sturmbewegten Zeit erfolgt, da Alfons, erster König von Portugal, Lissabon den Mauren entriß (1147). Ferdinand gewann die Sympathie der Chorherren, weilte aber hier nur kurze Zeit, nicht völlig zwei Jahre; der Aufenthalt wurde ihm nämlich durch seine früheren Freunde verleidet, die ihn häufig besuchten und dadurch, wie er glaubte, seine Seelenruhe trübten. Entschlossen löste er die Bande, die ihn an die engere Heimat knüpften, und begab sich nach dem Norden in ein Kloster desselben Ordens, Santa Cruz zu Coimbra.

Santa Cruz war nur ein Jahrzehnt älter[5]) als das Lissaboner Stift, aber dessen Stammutter und weit angesehener. Betrachteten

[1]) legenda prima p. 26 s. und „Benign." p. 208. — [2]) A du Lys p. 23. — [3]) So wenigstens Sicco Polentone; s. oben S. 49 A. 4. — [4]) Portugal fiel 711 an die Mauren. Seit dem 11. Jahrhundert begann die Wiedereroberung des Landes durch die Könige von Castilien; diese ließen die allmählich eroberten Gebiete durch einen Statthalter verwalten. Einer derselben, Alfons Henriquez, errang einen glänzenden Sieg über die Mauren bei Quirique im Jahre 1139 und wurde daraufhin von seinen Truppen als König von Portugal ausgerufen (regierte bis 1185). Seit dieser Zeit datiert Portugals Selbständigkeit. Castilien machte zwar Einwendungen, begann gegen Alfons sogar Krieg; doch Papst Alexander III. nahm das neue Reich in Schutz. — [5]) Gegründet 1132. Über die Geschichte dieses Klosters s. Monum. Port. hist., Scr. 1, pp. 62—88.

die regulierten Chorherren das Studium insgesamt als eine ihrer Aufgaben[1]), so wurde Santa Cruz, weil in der portugiesischen Hauptstadt gelegen[2]), ein Herd der Wissenschaft; ein Beweis für den wissenschaftlichen Geist, der in seinen Mauern wehte, ist der Umstand, daß es auch mit dem Auslande gelehrte Beziehungen unterhielt, um etwaige Mängel daheim zu beseitigen[3]). Eine solche Umgebung war gewiß geeignet, den sittlich ernsten Jüngling zur Ausbildung seines Geistes anzuspornen. „Tag und Nacht, wenn es irgend die Umstände erlaubten, las er die hl. Schrift. Neben der buchstäblichen Deutung verwendete er zur Stärkung seines Glaubens auch die allegorische; die Aussprüche der Schrift dienten ihm auch dazu, sein Herz mit Liebe zu entflammen. Bald erforschte er die Tiefe des Gotteswortes in glücklicher Spekulation und wappnete sich so gegen Irrtümer, bald lag er dem Studium der Väter ob. Was er las, prägte er seinem Gedächtnis ein, sodaß er in kurzer Zeit eine staunenswerte Schriftkenntnis sein eigen nannte.“[4]) Seine klösterlichen Brüder, bemerkt die Urlegende

[1]) Eine detaillierte Gesetzgebung über die Pflege der Studien hatten sie freilich nicht, waren aber im allgemeinen dazu verpflichtet; s. die Zitate aus den Constitutiones Marbacenses und Portuenses im Archiv für Liter. und Kirchengesch. I, 185 A. 2 und 3. — [2]) Coimbra blieb Residenz bis 1383. — [3]) Ein Mitglied des Klosters, der Priester Petrus, weilte bei St. Rufus in Avignon, um den dortigen Lehrplan kennen zu lernen; s. Monum. Port. hist., Scr. I, 67 s. — [4]) legenda prima in vitae duae p. 28. Die Stelle ist übrigens zu allgemein, als daß wir Ferdinands Studium in S. Cruz erschöpfend charakterisieren könnten; sie ist auch nicht deutlich genug, weswegen der Urtext beigefügt sei: nec diebus ac noctibus, pro temporis convenientia, a lectione divina cessabat. Nunc historicae veritatis textum legens, allegorica comparatione roborabat fidem; nunc, conversis Scripturae verbis, aedificabat moribus affectionem. Hinc, profunda sermonum Dei felici curiositate perscrutans, contra errorum foveas testimoniis Scripturae intellectum munivit; hinc sanctorum dicta sedula indagatione revolvit. Ita demum lecta tenaci commendabat memoriae ut insperata cunctis Scripturae scientia festinato mereretur affluere. — Der Umstand, daß Ferdinand fleißig memorierte, wurde für seine spätere Predigttätigkeit charakteristisch; in die uns erhaltenen Predigten des Heiligen sind nämlich zahlreiche Schriftzitate verwoben. Diese Zitate stimmen nicht durchgängig mit der jetzigen Vulgata überein; der Schrifttext war eben im Mittelalter, insbesondere im 13. Jahrhundert, sehr verderbt (s. Denifle, Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrhunderts, im Archiv für Liter. und Kirchengesch. IV, 266). Zufällig entsprechen einige Lesarten dem hebräischen und dem griechischen Urtext, auch arabischen, syrischen und chaldäischen Versionen; daraus schließen nun Neuere, daß der Heilige alle diese Sprachen beherrschte (vgl. Ztschr. für Kirchengesch. XI, 510). Was das „Studium der Väter“ angeht,

weiter, sahen handgreiflich, daß Ferdinand das vornehme Stift lediglich deswegen aufgesucht hatte, um zur Vollkommenheit zu gelangen; ein anderes Motiv, etwa gewöhnlicher Eigennutz, ist in der Tat nicht absehbar.

Ob der Heilige in S. Cruz auch Profanwissenschaften oblag, ist nach den obigen Ausführungen[1]) mehr als zweifelhaft. Zu ihrer Ergänzung bemerke ich, daß wir in seinen Werken verhältnismäßig oft Etymologien begegnen; es handelt sich indessen nur um etymologische Künsteleien, die sich in damals gebräuchlichen Sammlungen, z. B. dem liber etymologiarum Isidors, finden und daher kein besonderes Studium Ferdinands voraussetzen[2]). Dasselbe gilt von der Naturkunde, der in den Predigten zahlreiche Bilder entlehnt sind; wenn einige hiervon auf eigener Beobachtung beruhen, so beweist dies nur, daß Ferdinand ein Freund der Natur war, nicht aber, daß er die Naturkunde als Wissenschaft betrieb. Übrigens selbst wenn diese Momente auf Spezialstudien hinwiesen, fraglich wäre dann immer noch, ob der Heilige sie gerade zu Santa Cruz absolvierte.

Ein neuerer Biograph[3]) weiß zu melden, daß in der Gegenwart in Santa Cruz eine Seitenkapelle gezeigt werde, wo Ferdinand das Meßopfer gefeiert habe; indessen ist nicht sicher, ob der Heilige bereits als Chorherr die priesterliche Würde bekleidete. Lepitre hält dies wenigstens für wahrscheinlich, da Ferdinand lange genug (10 Jahre) Chorherr gewesen; doch erreichte er erst kurze Zeit vor dem Austritt aus Santa Cruz das gesetzliche Alter für den Empfang der Presbyteratsweihe[4]); wir kommen also über die bloße Möglichkeit nicht hinaus.

Gegen acht Jahre blieb Ferdinand in Santa Cruz. Trotz der Vorzüge, die er in sich vereinigte, nämlich sittlichen Ernst gepaart mit wissenschaftlichem Streben, wäre sein Leben wahrscheinlich in den weltvergessenen Bahnen eines Mönches verlaufen; da traten Ereignisse ein, die seinem Dasein eine völlig neue Richtung wiesen.

---

so werden in den Predigten mit einer gewissen Vorliebe Augustinus, Hieronymus, Gregor und Beda zitiert. Doch ist nicht sicher, ob der Heilige die Väter selbst einsah; in damaliger Zeit kursierten zahlreiche Kommentare zur hl. Schrift, die auf den Vätern fußten und mit Zitaten aus ihnen geradezu gespickt waren, ja, die Väterglossen wurden dem Bibeltext geradezu angereiht, mitunter sogar mit ihm verquickt (vgl. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien usw. S. 498).

[1]) S. 50. — [2]) Vgl. Ztschr. für Kirchengesch. XI, 510. — [3]) A. du Lys p. 38. — [4]) s. oben S. 7 A. 1 f.

§ 2. Eintritt in die Franziskanergenossenschaft.

Die Stiftung des Armen von Assisi feierte in ihrer Heimat Italien einen Siegeszug; Anhang fand sie wie bei vornehm und reich so bei den Schichten, die erst nicht nötig hatten, Armut zu geloben. Franz repräsentierte durch seine Armutsidee eben am vollkommensten die Verinnerlichung des Christentums und die Reaktion gegen seine Veräußerlichung, eine Bewegung, die zu Beginn des 12. Jahrhunderts eingesetzt hatte. Es konnte nicht in der Absicht des Stifters liegen, die Tätigkeit einer so zeitgemäßen Genossenschaft auf Italien zu beschränken; schon 1218 oder 1219 eilten fünf seiner geistigen Söhne nach Marokko, in der gleichen Zeit wanderte eine Schar nach Syrien[1]) und im Jahre 1219 in die europäischen Länder[2]), auch nach der Pyrenäenhalbinsel, wo Ferdinands Heimat lag. Welchen Verlauf die Mission auf der Halbinsel nahm, ist unbekannt;[3]) sicher, weil durch die Urlegende bezeugt, ist, daß Franzens Jünger nicht weit von Coimbra bei St. Antonius, vielleicht einer dem gleichnamigen Einsiedler von Ägypten geweihten Kapelle, wohnten und häufig an der Pforte von Santa Cruz anklopften und die Chorherren um ein Almosen angingen. So lernte Ferdinand seine künftigen Ordensbrüder kennen. Doch war es zunächst nicht der Bettelstab, der ihn zur Gefolgschaft Franzens lockte, sondern ein Motiv, das bei dem Nachkommen eines vornehmen Ritters verständlicher ist. Wie bemerkt, hatten fünf Minoriten Marokko aufgesucht, um die Sarazenen dem

---

[1]) Giordano da Giano in Anal. Franc. I, 3, c. 7. — [2]) Giordano 2, c. 3. Der Text bedarf an dieser Stelle einer Verbesserung, die G. c. 10 selbst mit sich führt. — Die Herausgeber der Annlecta Franciscana halten dafür, daß die Missionierung der europäischen Länder bereits 1217 begann (Anal. Franc. II, XXIX sq.); Gegengründe Lempps in Ztschr. für Kirchengesch. XII, 426—428, und in Collection d'études et de documents sur l'hist. rel. et littér. du moyen âge III, 39 not. 1 und 2. Zur Ergänzung Lempps bemerke ich, daß die Lesart bei Giordano „aliquoties missi" (Anal. Francisc. I, 7, c. 17), welche die genannten Herausgeber zu ihren Gunsten anrufen, in der von G. stark abhängigen Chronica anonyma (Anal. Franc. I, 280) in „aliquando missi" umgeändert, also zum mindesten unsicher ist. — [3]) Die Chronik der 24 Generäle weiß näher Bescheid; darnach wären die Minoriten in Portugal bereits 1217 eingetroffen und hätten von Alfons II die Erlaubnis erhalten, sich in Lissabon und Guimaraens niederzulassen; außerdem hätte ihnen Sancia, die Schwester des Königs, in Alemquer ein Kloster bauen lassen (Anal. Franc. III, 10 s). Leider ist die Chronik von den Anfängen der Ordensgenossenschaft zeitlich zu weit entfernt (1379 abgefaßt) und darum nicht unbedingt zuverlässig.

Kreuze zu gewinnen. Die Bekehrungspredigt hatte keinen Erfolg; wiederholt ließ der Herrscher Abu-Jacub die Fremdlinge des Landes verweisen, freilich vergeblich, da sie stets wieder zurückkehrten; verdrossen ließ er ihnen schließlich die Wahl zwischen seinem Zorn und — schönen Frauen, Reichtum und Annahme seines Glaubens. Franzens Jüngern war die Wahl nicht schwer; ergrimmt ließ Abu-Jacub ein Schwert bringen und hieb ihnen eigenhändig das Haupt ab (16. Januar 1220). Zufällig weilte an seinem Hofe ein Prinz der portugiesischen Dynastie, der Infant Don Pedro, der sich mit seinem königlichen Bruder entzweit hatte und darum fern der Heimat lebte. Mit Erlaubnis des Sarazenenherrschers sammelte er die Gebeine, die von den verschmähten Frauen und dem Volke zerstreut waren, und brachte sie nach Coimbra, wo sie der königliche Hof mit Ehren empfing; in Santa Cruz erfolgte ihre Beisetzung [1]).

Das Ereignis rief in Ferdinands Seele einen mächtigen Widerhall hervor, zumal der Glaube der Zeit allerlei Wunder daran knüpfte. „Werde ich das gleiche Glück erleben? Dürfte ich doch auch für den Namen Jesu mein Haupt unter das Beil des Henkers legen! [2]) Dies waren Gedanken, die ihn unablässig verfolgten. Unsere Zeit mag dies sonderbar finden; doch ist zu beachten, daß die abendländische Christenheit den Gedanken einer Aufopferung für religiöse Ziele niemals so tief erfaßt hatte wie in der Zeit der Kreuzzüge; namentlich gilt dies von den ritterlichen Kreisen, denen auch der junge Chorherr entstammte. Diesem Zuge der Zeit kam die Neugestaltung des Mönchtums durch Franz weit entgegen; Franzens Jüngern stand die Welt offen, überall konnten sie wirken und sahen sich, wie die marokkanischen Martyrer, mitunter veranlaßt, für religiöse Ziele ihr Leben aufzuopfern; die regulierten Chorherren dagegen wie die früheren Orden überhaupt waren an einen bestimmten Wirkungskreis gebunden und darum in der Regel nicht in die Notwendigkeit versetzt, ihrer Religion besondere Opfer zu bringen oder gar bis zur Vernichtung des eigenen Lebens zu gehen [3]). Wollte also Ferdinand seinen Wunsch verwirklichen, so war

[1]) So berichtet wenigstens die „Passio SS. Martyrum in Marochio martyrizatorum“ (Anal. Francisc. III, 579 s.); sie stimmt fast durchgängig mit der nicht völlig einwandsfreien Chronik der 24 Generäle überein. — [2]) leg pr. p. 30. — [3]) Betreffs der Residenzpflicht der regulierten Chorherren s. die Zitate aus den Constitutiones Marbacenses, Portuenses usw. im Archiv für Liter. und Kirchengesch. I, 178 A. 2.

es für ihn geboten, in die Reihen derer zu treten, die nach Santa Cruz betteln kamen. Dies geschah denn auch. Als die Brüder eines Tages wieder in Santa Cruz erschienen, trat der Chorherr heimlich an sie heran und erbot sich, ihr Ordenskleid anzunehmen, wenn man ihm bald nach dem Eintritt die Heidenmission in Marokko anvertraue. Die Minoriten waren hocherfreut und setzten die Aufnahme bereits für den folgenden Tag fest, ein Beweis, daß sie vor dem 22. September 1220, dem Erlaß der Bulle „Cum secundum"[1]) erfolgte, worin ein Probejahr für jeden neu eintretenden Minoriten angeordnet wurde. Ferdinand aber bat um die Zustimmung seines Priors[2]) und erhielt sie, doch erst nach langen Bitten; wahrscheinlich war man gereizt, daß er eine Vereinigung von Laien[3]) der Genossenschaft vornehmer Kleriker vorzog[4]). Wohl daraus ist auch zu erklären, daß ihm ein Chorherr nach der Einkleidung, die zu Santa Cruz erfolgte, verdrossen die Worte zurief: „Geh und werde ein Heiliger!"[5]). In sein Glück, den Herzenswunsch der Verwirklichung näher zu sehen, drängte sich also die Wehmut; „freudvoll und leidvoll", Franzens Losungswort, bewahrheitete sich an Ferdinand, kaum daß er seine Laufbahn als Minorit begonnen hatte.

Das Leid sollte ihn auch weiterhin nicht schonen. Eine Zeitlang blieb er bei den Brüdern in St. Antonius, nahm diesen Namen an und verzichtete auf den bisherigen, angeblich, um sich den Nachforschungen der Verwandtschaft zu entziehen[6]), wahrscheinlicher, um jede Erinnerung an die vornehme Vergangenheit zu begraben. Endlich traf vom Generalvikar[7]) die Ermächtigung

[1]) Sbar. I, 6; Potth. 6361. — [2]) Papst Hadrian IV. hatte den Chorherren gerade von S. Cruz den Austritt untersagt, es sei denn, sie hätten die Zustimmung des Priors und der Kommunität; s. Monum. Port. hist. I, 70. — [3]) Die Minoriten von St. Antonius sind gemäß der Urlegende „litteras quidem nescientes", nach mittelalterlichem Sprachgebrauch also Laien (ein treffendes Beispiel für diese Bedeutung des Wortes „Laie" im Mittelalter bei Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien usw. S. 74 A. 3); übrigens trug der Franziskanerorden wenigstens in der ersten Zeit ganz bestimmt den Charakter einer Laiengenossenschaft. — [4]) Die Kleriker pochten auf ihren Charakter als ordo clericorum und gaben ihrer Abneigung gegenüber den Nichtstandesgenossen, den Mönchen, im 12. Jahrhundert wiederholt offenen Ausdruck; s. Histoire litt. de la France IX, 14 sq. — [5]) leg. pr. p. 31. — [6]) ebenda. — [7]) Auf dem Generalkapitel von 1220 hatte Franz auf die Leitung der Genossenschaft verzichtet (s. unten S. 59 A. 1); an seine Stelle trat ein „Vikar" (Giordano da Giano 16, c. 50), damals Petrus Catanii, Sproß einer adeligen Familie und Doktor des weltlichen Rechtes in Bologna († 10. März 1221).

zur Mission ein. „Doch der Höchste widerstand ihm ins Gesicht“; in Marokko angekommen [1]), erkrankte er schwer und litt den ganzen Winter 1220; ohne das gesuchte Martyrium gefunden zu haben, segelte er schließlich heim, in der Absicht nach Spanien, an Siziliens Gestade warf ihn das Meer, zur Wohlfahrt des Ordens. In Messina ward ihm von dortigen Ordensgenossen die Nachricht, daß für Pfingsten 1221 ein Generalkapitel in Assisi angesagt sei; gesundet, machte er sich dahin auf [2]) und betrat damit den Boden Italiens, wo er unsterblich werden sollte. Vorerst freilich hielt die Zeit der Verborgenheit noch an.

§ 3. Erste Begegnung mit Franz von Assisi; ihre Folgen.

Das Generalkapitel fand den 30. Mai 1221 statt. Gegen 3000 Brüder waren erschienen, zum letzten Male die Novizen und gewöhnlichen Professen [3]); sie lagerten um die kleine Kapelle Portiuncula unter Hütten, das aus der Umgegend herbeiströmende Volk wetteiferte in der Sorge für ihren Unterhalt. Auch mehrere Bischöfe trafen ein, darunter Kardinal Rainer Capoccio von Viterbo als Vertreter des Ordensprotektors Hugolino, des Neffen des dritten Innozenz. Franz führte zwar nicht den Vorsitz; hatte er doch auf dem Kapitel von 1220 auf die Leitung der Genossenschaft verzichtet, teils wegen der Meinungsverschiedenheit, die zwischen

---

[1]) Zweifellos begleitete ihn ein Gefährte; so verlangte es die Gewohnheit des Ordens. Daß dies Bruder Philipp war, wie neuere Biographen seit Marianus von Florenz († 1523 oder 1527) behaupten, ist nicht auszumachen, dürfte auch kaum wissenswürdig sein (über Philipp s. Acta SS. April. III, 407—410). — [2]) Über den Aufenthalt des Heiligen auf Sizilien berichten die Quellen nichts näheres, wohl aber neuere Biographen; Pacheco z. B. (epitome de la vida de s. Ant. de Padova, Madrid 1646) will wissen, daß Antonius auf der Insel Zypressen und Zitronen pflanzte, die man noch zu seinen, Pacheco's Zeiten, gezeigt habe. So blühende Beweise sind freilich wenig geeignet, zu überzeugen. Auch Klöster (Patti, Lentini, Noto und Cephalu) soll der Heilige gegründet haben, er, dem noch keinerlei Bedeutung in der Genossenschaft zukam. Diese Angabe ist so unhaltbar, daß andere neuere Biographen (z. B. Azevedo I, c. 16) sich bewogen fühlten, einen zweiten Aufenthalt des Heiligen auf Sizilien (um 1227) anzunehmen, um an der Klostergründung festhalten zu können. Freilich ist auch diese Annahme durch nichts verificiert. — [3]) Von da an waren zur Teilnahme nur die Kustoden und Provinzialminister berechtigt. Auch diese Bestimmung hatte nur zeitweilige Geltung, nämlich bis zum Erlaß der Bulle „Quo elongati“ (28. September 1230); hierin verordnete Papst Gregor IX, daß in der Folge von jeder Provinz je nur ein Kustos, die Provinzialminister dagegen vollzählig wie bisher erscheinen sollten. S. auch oben S. 35 f.

ihm und den gelehrten Brüdern über die Festsetzung der Regel herrschte[1]), teils mit Rücksicht auf seine Gesundheit; doch damit war sein Einfluß nicht beseitigt, und gerade das Kapitel von 1221 beweist dies: Franz, zu den Füßen des Generalvikars[2]), zieht diesen an der Tunika; der Vikar neigt sich, hört, was Franz ihm sagt, richtet sich dann auf und spricht: „Brüder, so sagt der Bruder!" Franz hieß nämlich in der Genossenschaft der Bruder schlechthin. Er hielt auch zwei Predigten, die eine vor den Brüdern, die andere vor dem Volke. Unmöglich sei es, bemerkt ein Augenzeuge[3]), zu schildern, wie der Geist der Liebe und der Geduld, der Demut und des Gehorsams, die Versammlung durchdrang.

Und Antonius — blieb völlig unerkannt[4]); die Brüder wurden den einzelnen Provinzialministern zugewiesen und verließen mit ihnen allmählich das Kapitel, unbeachtet blieb allein der frühere Chorherr. Da faßte er sich ein Herz und bat Gratian, den Minister der Romagna, sich seiner anzunehmen; dem Gekreuzigten wolle er sein Dasein zum Opfer bringen. Hierin liegt der Schlüssel zum Verständnis der Tatsache, daß Antonius in den Hintergrund trat. Franz beseelte ein tiefes Mitleid mit dem, der am Kreuze hing, ja, er steigerte das Mitleid zum Mitleiden und vergaß darüber die Außenwelt, am meisten aber sich selbst; Verächter der Welt und seiner selbst zu sein, ward ihm eine Lust. Es wäre befremdend, wenn Franz dieser seiner Stimmung in den erwähnten zwei Predigten nicht Ausdruck verliehen hätte. Nun wissen wir, mit welcher Energie Antonius einen einmal gefaßten Gedanken verfolgte; in Santa Cruz studierte er „Tag und Nacht", ebenda begeisterte er sich tatkräftig dafür, ein Martyrer zu werden; nichts ist natürlicher, als daß auch Franzens Predigt in ihm zündete und ihn geradezu drängte, sein Ideal der Selbstverachtung und der Liebe zum Kreuze in sich zu verwirklichen. Darum schwieg er

---

[1]) s. nächste Seite A. 1. — [2]) Nach dem Tode des Petrus Catanii († 10. März 1221) Elias Bombarone, gewöhnlich „von Cortona" genannt, ursprünglich Handwerker, später Notar in Bologna. Elias war eine Herrschernatur, die in die Mönchskutte geraten war; sein Ehrgeiz trat in schroffen Formen erst nach dem Tode Franzens (1226) hervor; s. über ihn oben S. 37 A. 1. — [3]) Giordano de Giano 6, c. 16. — [4]) Dieser nackte Tatbestand will einem neueren Biographen, Luigi di Missaglia (vita di s. Antonio, Parma 1776), freilich nicht gefallen; Franz hätte, bemerkt M., die Bedeutung des Heiligen wohl erkannt, ihn aber nicht ausgezeichnet, um ihn in der Demut zu erhalten.

über seine vornehme Vergangenheit, darum sprach er von seinem Entschluß, dem Gekreuzigten zu leben.

Gratian war hochherzig genug, den bescheidenen Bruder nicht zurückzuweisen. In seiner Provinz angekommen, gewährte er ihm die Bitte, sich in die Einsiedelei Monte Paolo bei Forli zurückziehen zu dürfen. Antonius wandelte auch in dieser Hinsicht Franzens Pfade; das beschauliche Leben galt dem großen Armen als oberstes Gesetz, die apostolische Wirksamkeit nur als seine Ergänzung.[1]) Die erwähnte Einsiedelei lag auf dem Gipfel eines

[1]) Das war Franzens Absicht; gegen seinen Willen erfuhr die apostol. Tätigkeit aber bald eine Ausdehnung und wurde auch die Regel gemildert, weil die Bedürfnisse des Lebens sich jetzt, wie es ja naturgemäß ist, stärker fühlbar machten. Ehrle sieht in den Milderungen nur die Verwirklichung der ursprünglichen Absicht Franzens (Archiv für Liter. und Kirchengesch. III, 553 ff.); dieser trat indessen der freieren Richtung schon frühzeitig entgegen: Cum b. Franciscus esset in capitalo generali apud S. Mariam de Portiuncula (im Jahre 1220, nicht 1221, weil der in der Folge angeführte Kardinal Hugolino an dem Kapitel des Jahres 1221 nicht persönlich teilnahm, sondern sich vertreten ließ; wahrscheinlich auf demselben Kapitel dankte Franz zugunsten des Petrus Catanii ab, jedenfalls nicht auf dem Kapitel von 1221, da Catanii bereits am 10. März 1221 starb, während das Kapitel dieses Jahres erst am 30. Mai zusammentrat; vgl. G. Schnürer, Franz von Assisi, München 1905, Anmerkungen) . . ., quamplures fratres sapientes et in scientia docti accesserunt ad dominum cardinalem, qui fuit postea papa Gregorius . . . et dixerunt ei: „Domine, volumus, quod suadeatis fratri Francisco, quod sequatur consilium fratrum sapientium et permittat se interdum duci ab eis.“ Et allegabant regulam b. Benedicti, b. Augustini et b. Bernardi . . . Que omnia cum retulisset cardinalis b. Francisco per modum ammonitionis, b. Franciscus nihil sibi respondens cepit ipsum per manum et duxit eum ad fratres congregatos in capitulo et sic locutus est: „Fratres mei, fratres mei! Dominus vocavit me per viam simplicitatis et ostendit mihi viam simplicitatis. Et nolo, quod nominetis mihi regulam aliquam neque s. Augustini, neque s. Benedicti neque s. Bernardi. Et dixit Dominus mihi, quod volebat, quod ego essem unus novellus pazzus in mundo. Et voluit vos ducere per aliam viam quam per vestram scientiam. Sed ego confido de castaldis Domini, quod per ipsos vos puniet et adhuc redibitis ad vestrum statum, ad vestrum vituperium, velitis nolitis“ (Frater Leo in rotulis suis, bei Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, Tübingen-Leipzig 1905, S. 85—86). Eine noch deutlichere Sprache redet Franz in seinem Testament: Et omnibus fratribus meis clericis et laycis precipio firmiter per obedientiam, ut non mittant glosas in regula, neque in istis verbis, dicendo: „Ita volunt intelligi“. Sed sicut dedit mihi dominus simpliciter et pure dicere et scribere regulam et ista verba, ita simpliciter et sine glosa intelligatis et cum tanta operatione observetis usque in finem (Boehmer S. 39). — Wenn Franz die apostolische Tätigkeit der Beschaulichkeit nachsetzte, so ist dies nicht auffallend, da er keinen Klerikerorden stiften wollte. Ebenso wenig auffallend ist freilich,

gleichnamigen Berges und war von mehreren Brüdern bewohnt. Um möglichst ungestört zu sein, zog sich Antonius in eine besondere Höhle zurück und kehrte nur in einigen vorgesehenen Fällen, wenn die Glocke ertönte, zu den Freunden zurück. In dieser Weltabgeschiedenheit kämpfte er die ihm eigentümliche Sinnlichkeit entscheidend nieder, aber mit schweren Opfern; die Nachtwachen und Fasten, die er übte, schwächten ihn so, daß er schwankte und, zum Gehen unfähig, von den Brüdern getragen werden mußte. Es ist derselbe Übereifer, dem wir schon mehrfach begegneten, der aber in dem vorliegenden Falle, nach der schweren Krankheit in Marokko, schlechterdings nicht angebracht war. Zweifellos hatte der Heilige schon in Santa Cruz durch sein anhaltendes Studium den Keim zu der Schwäche gelegt, die ihm zeitlebens blieb und seinen frühen Heimgang bedingte.

Keineswegs überrascht es, daß Antonius in Monte Paolo sein theologisches Wissen verbarg; die Selbstverachtung übte er auch durch Übernahme häuslicher Dienste.[1]) Doch auch ein auszeichnendes Amt soll er bekleidet haben; Ms. Pad. 74, eine Version der Urlegende, will wissen, daß der Heilige den Einsiedlern täglich die Messe las; diese Version verdient indessen, wie wir sahen[2]), wenig Vertrauen. War Antonius damals überhaupt Priester und verbarg er diese Würde nicht etwa aus Demut? Nach dem, was wir von ihm wissen, würde eine solche Annahme nicht überraschen; freilich hätte er den Presbyterat bereits in Santa Cruz empfangen haben müssen[3]), und dies steht leider nicht fest.

Längere Zeit vor 1224[4]) verließ Antonius die Einsiedelei und begab sich nach der Nachbarstadt Forli, wo Mitglieder des Franziskaner- und Dominikanerordens ordiniert werden sollten; aus welchem Grunde er dies tat, ob deswegen, um selbst die Weihe

wenn auf die apostolische Tätigkeit gegen seinen Willen allmählich ein größeres Gewicht gelegt wurde; Franz hätte, so er dies verhüten wollte, die Aufnahme von Klerikern beziehungsweise Priestern in seine Genossenschaft prinzipiell verbieten müssen. — S. auch F. X. Seppelt, Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren, Breslau 1906 (Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben von M. Sdralek, Bd. IV, S. 151 f.).

[1]) peritiorem eum fratres in abluenda supellectili coquinae noverant quam in exponendis mysteriis Scripturae (leg. pr. p. 40). — [2]) s. oben S. 7. — [3]) Seit der Mission in Marokko bot sich ihm schwerlich die Gelegenheit hierzu. — [4]) In diesem Jahre weilt Antonius bereits in Frankreich (s. oben S. 32); dem französischen Aufenthalt geht eine längere Tätigkeit in Italien voraus.

zu empfangen, steht dahin. Wie dem auch sei, in Forli sollte die Zeit seiner Verborgenheit ihre Endschaft erreichen. Der Vorgesetzte der Minoriten[1]) ersuchte nämlich die anwesenden Dominikaner, an die Ordinanden einige Worte der Erbauung zu richten; sie lehnten aber, weil nicht vorbereitet, ab. Da wandte er sich an Antonius; er hatte ihn zufällig lateinisch sprechen hören und war dadurch aufmerksam geworden. Verlegen suchte sich der Heilige dem Auftrage zu entziehen, gab aber schließlich nach, da man ihm allgemein zuredete. In einfach gehaltenen Worten begann er, wurde aber im Verlaufe immer beredter; sowohl die Gelehrsamkeit, die er in Santa Cruz erworben, als auch die Tiefe des Gemüts, welche ihm die Einsamkeit von Monte Paolo geschenkt hatte, kamen glänzend zur Geltung. Erstaunt horchten die Versammelten auf; das also war der Bruder, der bisher Schüsseln gespült hatte! Die nächste Folge war seine Ernennung zum Prediger; „die lange geschlossenen Pforten taten sich auf“, das öffentliche Wirken begann.

II. Die öffentliche Wirksamkeit des Heiligen.

§ 4. In Italien.

Es ist nur natürlich, wenn Antonius zunächst in der eigenen Ordensprovinz, die das Land zwischen Alpen und Apennin umfaßte, tätig war; er wirkte hier in den Jahren 1222 und 1223, 1224 weilt er bereits in Frankreich[2]). Oberitalien war damals ein Schauplatz geistiger Kämpfe, die von den Katharern ausgingen. Diese Sekte hatte sich augenscheinlich vom Orient im Abendlande, namentlich in Oberitalien und Südfrankreich, verbreitet und war eine neue Gestaltung des Manichäismus; ein dualistisches System, nahm sie ein gutes und ein böses Prinzip an und schrieb letzterem die Erschaffung der sichtbaren Welt zu. Nur konsequent war es, wenn die Katharer die sichtbare Kirche und ihre Einrichtungen, insbesondere die sinnfälligen Sakramente, verwarfen; betreffs des Abendmahls zum Beispiel lehrten sie, der wahre Leib Christi seien seine Worte; ihre Gottesdienste bestanden dementsprechend vorzugsweise in Predigten. Dadurch verwirklichten sie das zeitgemäße Streben nach größerer Innerlichkeit und Vereinfachung des kirchlichen Lebens, also einen Gedanken, von dem auch

---

[1]) minister loci; s. Zeitschrift für Kirchengesch. XII, 425 A. 1. — [2]) s. vorige S. A. 4.

die Stiftung des Armen von Assisi getragen war; es ist daher nicht auffallend, wenn die Sekte großen Anhang fand und die Bekehrungsversuche der kirchlichen Prediger wenig fruchteten, zumal die Sektierer an den papstfeindlichen Ghibellinen Beschützer fanden. Auch Antonius bekam ihre Widerspenstigkeit zu fühlen; bezeichnend hierfür ist die schöne Episode, wonach er in der Umgegend von Padua, um die Häretiker, die seine Predigt verachten, zu beschämen, sich mit seiner Predigt an die unvernünftige Tierwelt, an Fische, wendet; die Fische hören auf das heilbringende Wort, blicken den Redner scharf an, öffnen zum Zeichen der Zustimmung ihren Mund und schwimmen erst von dannen, als er ihnen den Segen erteilt. Wörtlich kann diese köstliche Erzählung, trotz der gegenteiligen Versicherung Lepitres[1]), nicht verstanden werden; der Umstand, daß gerade die Urlegende darüber nichts zu melden weiß, liegt geradezu vernichtend auf der späteren Überlieferung[2]); soviel aber erhellt aus ihr, daß Antonius auf seiner Missionsreise bei den Katharern nicht immer Anklang fand[3]). Die spätere Zeit mochte dies von einem Heiligen nicht ertragen; indem sie die Tatsache legendenhaft ausschmückte, befriedigte sie sowohl ihre Wundersucht als auch die bekannte Neigung, irgend welche Schatten im Bilde eines Heiligen nach Möglichkeit nicht hervortreten zu lassen. Daß die Legende sich gerade in einer Predigt an die Tierwelt kristallisierte, ist nicht befremdend, zieht doch das früheste Zeugnis, eine Vorlage Rigaldis, Franzens Predigt an die Vögel zum Vergleich heran[4]) und zeigt damit, ohne es zu wollen, den „Prozeß der Sagenbildung" an.

Glücklicher war Antonius in Rimini, der Hochburg der italienischen Katharer[5]). Willig kam das Volk zusammen, um ihn

---

[1]) S. Antoine de Padoue, p. 69. — [2]) Die Erzählung findet sich erstmals in einer Vorlage Rigaldis; s. oben S. 23. — [3]) Dabei ist es nicht notwendig, der Erzählung entsprechend gerade an die Umgegend von Padua zu denken. Es ist bezeichnend, daß der charakteristische Bericht über die Anbetung der Eucharistie durch ein Tier, der sich mit der Fischpredigt erstmals in derselben Quelle findet, eine Ortsangabe nicht aufweist; augenscheinlich liefen die Sagen über den Heiligen ursprünglich ohne Ortsgaben umher, und erst allmählich paßte man sie mit mehr oder weniger Geschick einzelnen Orten an. — Ob Antonius die trüben Erfahrungen schon vor oder erst nach seinem französischen Aufenthalt, ob er sie überhaupt nur in Italien machte, läßt sich für einen bestimmten Fall naturgemäß nicht feststellen; Mißerfolge mag er ja in beiden Ländern gehabt haben. — [4]) Rigaldi p. 88 s (das Zitat auch oben S. 23). — [5]) leg. pr. 41. Nach dem Kontext der Urlegende tritt Antonius in dieser Stadt kurz nach seiner Ernennung zum Prediger auf.

zu hören; neben einer nicht unerheblichen Schar bekehrte sich auch ein „Vollkommener“ (haeresiarcha), Bonillus mit Namen, der bereits dreißig Jahre lang der römischen Kirche entfremdet war. Wenn wir Bartholomäus von Pisa glauben dürften, verwarf Bonillus die Eucharistie und bot seine Unterwerfung erst an, als ein Maultier, obwohl hungrig, doch das dargebotene Futter verschmähte und sich vor der Hostie auf die Knie warf; indessen ist dieser Zusammenhang von Bartholomäus lediglich erdichtet[1]). Übrigens ist diese schöne Episode auch an sich unsicher, da sie sich frühestens in derselben trüben Quelle findet, der die Fischpredigt entstammt[2]); für Lepitre freilich steht die Tatsächlichkeit außer Zweifel[3]).

Antonius verwaltete sein Predigtamt zweifellos mit der Energie, die wir bereits an ihm kennen gelernt haben; er eilte nach seiner Ernennung „nach Städten und Kastellen, nach Weilern, die frei in der Ebene lagen“. Weitere Spuren seiner Tätigkeit sind indessen nicht nachweisbar; grundlos ist insbesondere die Angabe neuerer Biographen, er habe in Vercelli während der vierzigtägigen Faste ständig Gotteswort verkündet und während einer Predigt einen verstorbenen Jüngling, die Stütze seiner Eltern, zum Leben zurückgerufen;[4]) diese Totenerweckung erinnert an Christi Auftreten zu Naim, und offenbar liegt ihr nichts anderes zugrunde als das Streben, in Antonius Christi Leben äußerlich nachzubilden. Doch hat der Heilige, bevor er nach Frankreich ging, in Vercelli geweilt, und an diesen Aufenthalt knüpft sich ein Zug, der nicht zu bezweifeln ist, seine Freundschaft mit dem berühmten Abte Thomas, genannt Gallo. Der Abt, regulierter Chorherr, war früher Lehrer an der berühmten Schule St. Victor zu Paris; als Kardinal Guala Bichieri im Jahre 1220 in seiner Vaterstadt Vercelli ein Kloster für Chorherren gründete, berief er den Victoriner Thomas, den er als Legat in Frankreich kennen gelernt hatte, zum Vorsteher; in diesem neuen Amte übersetzte und kommentierte Thomas die Schriften des Dionysius Areopagita und disputierte mit Antonius

---

[1]) s. oben S. 30 A. 10. — [2]) In einer Vorlage Rigaldis. Im Gegensatz zu Bartholomäus von Pisa nennt diese Vorlage den Ort der Handlung nicht, spricht außerdem nicht von einem Maultier, sondern von einem Roß. Zu der ganzen Frage s. oben S. 23. — [3]) Le fait est pour nous indubitable (p. 68). Kerval skizziert in „L'évolution et le développement du merveilleux . . .“ (p. 250) die Fortbildungen in der Zeit nach Rigaldi; die Frage nach der Tatsächlichkeit wirft er nicht auf. — [4]) Z. B. behauptet dies der schon erwähnte Missaglia (I, 58).

insbesondere über die „mystische Theologie"[1]), die einen Weg zur Erkenntnis des Übersinnlichen angibt. In welcher Absicht Antonius nach Vercelli kam, wissen wir nicht, jedenfalls nicht deswegen, um als eigentlicher Schüler dem Abte zu Füßen zu sitzen.[2]) Wie dem auch sei, dieser geistige Verkehr regte ihn zweifelsohne an, bei seiner für Eindrücke empfänglichen und darauf tatkräftig reagierenden Willensrichtung ist es nur natürlich, wenn er wieder nachdrücklicher die Notwendigkeit des Studiums betonte, das er seit seinem Eintritt in die Genossenschaft hatte vernachlässigen müssen; in der Tat hören wir, daß einige Brüder den hl. Franziskus ersuchten, dem gelehrten Mitbruder das Lektorat der Theologie zu übertragen. Franz entsprach diesem Wunsche in einem Briefe, der noch erhalten ist; er lautet: „Bruder Franziskus an Antonius, Heil in Christo! Es gefällt mir, daß Du den Brüdern die hl. Theologie vorträgst; doch wünsche ich, daß hierdurch das Gebet und die Andacht, wozu unsere Regel verpflichtet, nicht Schaden leide. Lebe wohl!"[3]) Gemeint ist die regula bullata, die Honorius III. am 29. November 1223 bestätigte; die Abfassung des Briefes fällt somit frühestens in das Ende des Jahres 1223 und dementsprechend auch die Übernahme des Lehrauftrages seitens des Heiligen. Dieser Lehrauftrag ist von großer Wichtigkeit; da Antonius der erste Lektor des Ordens überhaupt war,[4]) so inaugurierte damit Franz in Wirklichkeit die spätere wissenschaftliche Richtung des Ordens; das Mißtrauen, womit er selbst einem Antonius begegnen zu müssen glaubt, zeigt freilich, daß er nur gezwungen und schweren Herzens den Forderungen des Gelehrtentums nachgab.[5]). Ob Antonius seine ängstliche Vorsicht teilte? Ich werde noch auf den feinen Zwiespalt aufmerksam machen, der trotz der geistigen Verwandtschaft zwischen den Anschauungen beider Männer obwaltete.

Die Ernennung lautete auf Bologna;[6]) naturgemäß dozierte Antonius nicht an der dortigen Universität, die eine theologische

[1]) In diesem Sinne verstehe ich das Zeugnis des Abtes über seinen Freund: animi puritate et mentis ardore succensus mysticam theologiam captu mentis et ferventer desideravit et abundanter hausit (lib. mir. n. 19; über den Wert der Stelle s. oben S. 50 A. 4). Damit lernte Antonius zugleich die viktorinische Mystik kennen, wovon sich Spuren in seinen Predigten finden (angeführt von Lempp in Ztschr. für Kirchengesch. XI, 532 und 535). — [2]) s. oben S. 16. — [3]) Die Darstellung folgt dem lib. mir. n. 20; s. oben S. 28 A. 4. — [4]) Siquidem ipse fuit primus lector in ordine qui rexit, et hoc apud Bononiam in theologica facultate (Ms. Luc. p. 117; s. Quellenkritik oben S. 9). — [5]) Vgl. damit oben S. 59 A. 1. — [6]) s. A. 1. Lepitre scheint

Fakultät erst seit dem 30. Juni 1360 besaß, sondern an dem Bologneser Minoritenhaus. Von seiner Lehrmethode wissen wir nichts; Lepitre's Ansicht, daß die Vortragsweise des Heiligen „einfach und ungewürzt" gewesen sei, ist unbegründet, da Antonius, nach seiner Vorbildung zu schließen, ein reiches Wissen sein eigen nannte. Lange wirkte Antonius in Bologna nicht; noch vor dem Herbste 1224[1]) begab er sich nach Frankreich.

§ 5. Die Wirksamkeit des Heiligen in Frankreich.

Wie Oberitalien so war auch der Süden Frankreichs von den Katharern, hier nach der Stadt Albi Albigenser genannt, beunruhigt. Zwar hatte ihr Schutzherr, Graf Raimund VII. von Toulouse, im Jahre 1229 sich von ihnen losgesagt;[2]) doch unbeirrt traten sie in Disputationen den Katholiken entgegen, und erst 1244 begann ihr Einfluß auf die südfranzösische Bevölkerung zu schwinden. Zweifellos ließ sich Antonius die Verteidigung seines Glaubens angelegen sein, disputierte nach der Legende „Benignitas" insbesondere auch in Toulouse, dem Hauptherde der albigensischen Sekte;[3]) dieselbe Legende nennt ihn geradezu einen „Hämmerer der Ketzer"; doch läßt sich sein Auftreten hierbei nicht im einzelnen verfolgen. Einer erschöpfenden Erörterung entzieht sich auch die sonstige Wirksamkeit des Heiligen in Frankreich; die Urlegende geht bekanntlich über den französischen Aufenthalt stillschweigend hinweg, und in der vita Rigaldis oder noch späteren Quellen, welche diese Lücke ergänzen, verschwindet das Bild des Heiligen in einem Nebel von Legenden, und schwer ist es, aus ihnen den geschichtlichen Kern herauszuschälen. Diese Art, Geschichte zu schreiben, darf uns nicht befremden; so wichtig erschien der damaligen Zeit die Sammlung solcher Wundererzählungen, daß Rigaldi es geradezu entschuldigt, daß nicht auch die Minoriten in Padua Antoniuswunder aufgezeichnet hätten.[4]) Sicher ist, daß Antonius die Lehrtätigkeit, die er in Bologna begonnen hatte, in Montpellier fortsetzte,[5]) wobei er den Vorlesungen, wenigstens versichert es der liber miraculorum,[6])

---

das Ms. Luc. nicht einmal gelesen zu haben, wenn er schreibt: Nous ne saurions assurer avec certitude que s. Antoine fut d'abord professeur à Bologne. Ce fait est attesté par des témoignages tardifs, ceux de Surius et Sicco Polentone (p. 74).

[1]) Die Provinzialkapitel fanden in der Regel im Herbste statt. — [2]) s. Conrad d'Urach, légat en France, in Revue Bénédictine, Janvier 1906, p. 81. — [3]) „Benign." p. 220. — [4]) Rigaldi p. 130. — [5]) s. oben S. 9. — [6]) n. 21.

einen glossierten Psalter zugrunde legte, vielleicht die „Auslegung der Psalmen", die er selbst verfaßt haben soll;[1]) auch hier dozierte er nicht an der Universität, wo eine theologische Fakultät erst seit 1421 bestand, sondern an dem Minoritenkloster. Nähere Angaben über sein Lehramt fehlen; insofern hatte es eine gewisse Bedeutung, als Montpellier ein Hort des Katholizismus und darum Ausgangspunkt der Mission gegen die Albigenser war. Ob er noch Lektor war,[2]) als er im Herbste 1224 an dem Provinzialkapitel zu Arles teilnahm, wissen wir nicht. Auf dem genannten Kapitel predigte Antonius über den Gekreuzigten, ein Thema, bei dem er seit seiner ersten Begegnung mit dem Patriarchen von Assisi mit Vorliebe verweilte; hierbei soll Franz, der damals in Italien weilte, in den Lüften erschienen sein und die Anwesenden gesegnet haben. Dieses Wunder der Sympathie fußt lediglich auf der Aussage eines besonders frommen Bruders, während das Auftreten des Antonius nicht zu bezweifeln ist. Nicht uninteressant sind einzelne Züge, die wir den Wundererzählungen entnehmen können. So besuchte Antonius in der Landschaft Velay, und zwar in Puy an der oberen Loire, wo er nach zwei späten Quellen[3]) das Amt eines Guardian, wohl Vorstehers des einzelnen Minoritenklosters, bekleidet hat, eine vornehme Dame, die ihrer Niederkunft entgegensah; er weissagte ihr, daß sie einem Martyrer das Leben schenken würde; wie der liber miraculorum versichert,[4]) soll ihr Sohn in der Tat den Tod von der Hand der Sarazenen erlitten haben. Eine andere Frau erwies den Brüdern allerlei Dienste, verzögerte aber mitunter ihre Rückkehr ins eigene Heim bis zum Anbruch der Nacht. Eifersüchtig, mißhandelte sie einst ihr Ehegatte und riß ihr das Haupthaar heraus; doch der wundermächtige Heilige setzte es ihr wieder ein.[5]) Diese Episoden finden sich zum ersten Male in dem späten liber miraculorum, sind also historisch kaum zuverlässig; soviel aber erhellt aus ihnen: die Minoriten Frankreichs fanden ihre ersten Anhänger in dem weiblichen Geschlecht, während die Männerwelt sich kühl zurückhielt. Davon machte auch die Geist-

[1]) Abgedruckt bei Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica, ser. I, t. 6, eingehend besprochen in Ztschr. für Kirchengesch. XI, 506 f. Zitate hieraus anzuführen erübrigt sich, da die Echtheit nicht feststeht. — [2]) Nach Surius war der Heilige auch zu Toulouse als Lektor tätig (cum beatus vir ex Tolosano lectore et Podiensi Guardiano factus esset custos Lemovicensis). An sich ist gegen diese Angabe, da sie neutral ist, nichts einzuwenden; nur taucht sie recht spät auf. — [3]) Lib. conf. und Surius. — [4]) n. 27. — [5]) lib. mir. n. 11.

lichkeit, insbesondere die höhere, keine Ausnahme; wiederholt ermahnte der Papst die Prälaten Frankreichs, die den Minoriten verliehenen Privilegien zu achten.[1]) Diesem feindlichen Strome suchte Antonius entgegenzuwirken, und daß ihm dies, wenigstens hier und da, gelang, beweist sein Auftreten in der Landschaft Berry. Er predigte hier, vielleicht eigens hierzu berufen, auf einer Diözesansynode zu Bourges; plötzlich wandte er sich an den Erzbischof Simon von Sully mit den Worten: „Zu Dir will ich sprechen, Mitraträger!“ Und er tat das so nachdrücklich, daß der Prälat in Tränen ausbrach und von da an „sich den Minoriten willfähriger erwies“. Diese Worte Rigaldis[2]) beweisen, daß Simon von Sully die Brüder bisher belästigt, ihnen also wohl den Gebrauch der Privilegien verkürzt hatte.[3]) Wir sehen, Antonius wußte auch die zeitlichen Interessen seines Ordens zu wahren, hierin anders gesinnt als Franz, der die päpstlichen Privilegien nur ungern sah und das Verhältnis seiner geistigen Söhne zu der Weltgeistlichkeit dahin normierte: „Selbst wenn mich die Priester verfolgen, will ich mich ihnen unterwerfen. Und nicht wünsche ich, daß man ihre Fehler offenbare.[4]) Andererseits hielt Antonius gerade in Frankreich die Ideale des Ordensstifters hoch; so suchte er seine Armutsidee zu verwirklichen, namentlich im Limousinischen, wo er, anscheinend seit 1226,[5]) das Amt eines Kustos verwaltete. In dieser Gegend, und zwar in Brive, gründete er ein Kloster, das aber äußerst ärmlich war, da mitunter die Lebensmittel fehlten; eines Tages nahm sich eine vornehme Dame der hungernden Brüder an und schickte ihnen aus ihrem Garten allerlei Gemüse.[6]) In der Folge freilich gab

[1]) Zwei Schreiben an den Bischof von Paris vom 28. Aug. und 18. Sept. 1225, bei Sbar. I, 21, 22; I, 22 auch an den Erzbischof von Rheims vom 30. Aug. 1225. — [2]) p. 86. — [3]) Dagegen hat man mit Unrecht versucht, ihn zu einem Häretiker zu stempeln; s. Ztschr. für Kirchengesch. XII, 445 A. 5. — [4]) Postea Dominus dedit mihi et dat tantam fidem in sacerdotibus . . . quod si facerent mihi persecutionem, volo recurrere ad ipsos . . . Et nolo in ipsis considerare peccatum (Testament, bei Boehmer, Analekten usw. S. 36). — [5]) Anno domini 1226 s. Anthonius de ordine Fratrum Minorum primus venit apud Lemovicam et accepit ibi locum pro fratribus sui ordinis in territorio S. Martini. Hic obiit anno Domini 1231. Alibi legi quod Fratres Minores venerunt primo Lemovicam anno Domini 1224 (Archives générales des R. R. FF. Prêcheurs, ms. de Rodez, p. 74, zitiert in Anal. Boll. XIX, 461 A. 1). — [6]) Rig. p. 60. Die Magd, die das Gemüse überbringt, bleibt trotz strömenden Regens trocken; über dieses Wunder s. oben S. 22 Text und A. 3 f. — Ebenso soll die Bevölkerung von Limoges, die einst auf einem freien Platze eine Predigt des Heiligen anhörte, trocken geblieben sein,

Antonius auch dieses Ideal auf, das eher von Engeln als Menschen zu verwirklichen war. Was übrigens den Aufenthalt in Brive betrifft, so ist in der Gegenwart in der Nähe der Stadt eine Grotte zu sehen, die seit dem 14. Jahrhundert als Nationalheiligtum gilt und zu der auch heute noch die Franzosen aller Stände pilgern; nach dem Glauben der Wallfahrer zog sich Antonius hierher zeitweilig zurück, um der Beschaulichkeit zu leben. Der Heilige hatte schon in Monte Paolo seine Liebe zur Einsamkeit bewiesen und bewahrte sich diese Neigung, wie wir sehen werden, bis zu seinem Tode; in dem vorliegenden Falle fußt indessen die Tatsächlichkeit lediglich auf einem Zusatz, womit der späte liber miraculorum seine Vorlage, die vita Rigaldis, interpolierte. [1]) Antonius hatte auch nicht viel Zeit, die Beschaulichkeit zu pflegen. Als Kustos des Limousinischen hatte er eine bestimmte Anzahl von minoritischen Niederlassungen zu beaufsichtigen, ein Umstand, der häufige Wanderfahrten erforderlich machte; so kommt es, daß wir ihn bald in Limoges, bald in Brive, bald in St. Junien und anderwärts finden. Er benützte diese Wanderungen, um dem Volke zu predigen, und dieses strömte in Scharen herbei, so zahlreich, daß der Heilige, wie in St. Junien, den Predigtstuhl auf

obschon nach dem Bericht Rigaldis (p. 94) ein Regenschauer über die Stadt herniederging; zum Beweise der Tatsächlichkeit beruft sich Rigaldi auf Augenzeugen. Nun, es kommt auch in der heutigen Zeit vor, daß es in einem Stadtteil regnet, in einem anderen nicht. Kerval will in „L'évolution et le développement du merveilleux . . .“ (p. 282) über die Tatsächlichkeit der beiden Wunder nicht entscheiden, wirft aber die Frage auf, ob die Berichterstatter nicht unwillkürlich bei der Wiederzählung „outraient la voix“. Dieser Vorschlag kommt meiner Erklärung nahe.

[1]) Die Interpolation lautet: Et in quadam crypta, a loco remota, cellam sibi construens et in lapide fontem excavans, qui defluentes ex rupe recipit stillas, ibi in magna austeritate vitae solitarius contemplationi vacabat (lib. mir. n. 12). Die Herausgeber der „voix de saint Antoine“ (August 1901, p. 219; im gleichen Sinne Kerval in l'évolution et le développement du merveilleux . . .“ p. 280) halten an der Tatsächlichkeit fest. Aber wie kommt es, daß der gut unterrichtete Rigaldi, den der lib. mir. gerade hier sonst nahezu wörtlich ausschreibt, davon nichts weiß? Der lib. mir. spiegelt offenbar den (später entstandenen) Volksglauben wieder, der so gern lokalisiert. Man lese in dieser Hinsicht des gewiß unverdächtigen P. Delehaye „Légendes hagiographiques“, Brüssel 1906, p. 46: L'esprit populaire a besoin de précision. Il ne se contente pas de savoir qu'un grand homme a passé par le pays. Il désigne l'endroit exact où il a mis les pieds, l'arbre qui l'a ombragé, la maison où il a séjourné . . .

einem freien Platze errichten lassen mußte. Hier traf es sich, daß die Kanzel mit ihm zusammenbrach; sowohl Antonius als auch seine Zuhörer waren fest überzeugt, daß der Satan seine Hand im Spiele gehabt habe, und fuhren gleichsam zum Trotz fort, sich gegenseitig zu erbauen[1]); der Heilige hat auch sonst mit dem Teufel zu tun[2]), er ist in dieser Hinsicht, wenn ich das Schlagwort gebrauchen darf, ein Kind seiner Zeit. Ist das Predigen unter freiem Himmel an sich anstrengend, so schädigte es den Heiligen um so mehr, als seine Gesundheit schon in Santa Cruz, Marokko und Monte Paolo gelitten hatte; in der Tat erkrankte er auf einer Visitationsreise und mußte in einer Benediktinerabtei[3]) das Bett hüten. Der ihm beigegebene Wärter lag damals in hartem Kampfe mit fleischlichen Regungen; eines Tages erlaubte ihm Antonius seine, des Heiligen, Tunika anzulegen; kaum war dies geschehen, versichert Rigaldi,[4]) da schwand die Wollust. Warum denn nicht? Unter Umständen bewirken ja äußere, mitunter recht geringfügige Einflüsse eine ungeahnte Änderung der psychischen Disposition, ja, im vorliegenden Falle genügte hierzu schon das Bewußtsein, einem ungewöhnlichen Menschen nahe zu sein. Dies erfuhr auch ein Novize in der Stadt Limoges; er bereute es, die Welt verlassen zu haben, blieb aber auf das Zureden des Heiligen der minoritischen Genossenschaft treu; gemäß Rigaldi,[5]) der hier wieder einmal seiner Phantasie freien Lauf läßt, hauchte Antonius hierbei den weltfreudigen Jüngling an und sprach die Worte: „Empfange den heiligen Geist!", just wie Christus, als er seinen Aposteln das Amt der Sündenvergebung übertrug.[6]) Noch mehr charakterisiert sich der Aufenthalt des Heiligen in der Stadt Limoges durch ein anderes Wunder: In der Leidenswoche des Herrn, in der Nacht vom Gründonnerstag zum Charfreitag, predigte Antonius in der Peterskirche. Plötzlich gedachte er seiner Mitbrüder, die eben in ihrem Kloster das Offizium sangen, und wobei er als Kustos bestimmte Abschnitte vorzulesen hatte. Was tun? Die Peterskirche war von dem Kloster nicht unerheblich entfernt, außerdem stand er mitten in der Predigt. Auf einmal hielt er an, zur Verwunderung der lauschenden Menge; aber auch seine Mit-

[1]) Rig. p. 86. — [2]) s. unten § 7. — [3]) Gemäß dem lib. mir. n. 10 handelt es sich um die Abtei Solignac, nicht weit von Limoges. — [4]) p. 72. — [5]) p. 54. — [6]) s. Quellenkritik oben S. 22 Text und A. 2. Kervals Erklärung in ‚L'évolution . . .' dieselbe wie oben S. 67 A. 6; darnach würde die Schuld den geheilten Novizen treffen. Indessen trägt sie hier Rigaldi selbst.

brüder staunten, als er unerwartet in ihrer Mitte erschien und seiner Pflicht als Kustos nachkam. Kaum war dies geschehen, da setzte er seine Predigt in der Peterskirche fort. Lepitre hält an der Tatsächlichkeit fest; leider nennt die früheste Quelle, die vita Rigaldis,[1]) im Widerspruch mit ihrer sonstigen Gewohnheit die Gewährsleute nicht, offenbar deswegen, weil keine vorhanden waren; wir begegnen nämlich der Erzählung als einer Wundersage bereits in der indischen Literatur,[2]) und es ist ja bekannt, wie der reiche Stoff indischer Märchensammlungen gerade seit der Zeit der Kreuzzüge sich in das Abendland ergoß[3]).

Am 3. Oktober 1226 starb Franz von Assisi, und der Ordensvikar, Elias von Cortona, schrieb für Pfingsten 1227 ein Generalkapitel zur Wahl eines neuen Generals aus[4]). Nach der Regel waren neben den Ministern auch die Kustoden, mithin auch Antonius, zum Erscheinen verpflichtet. Es scheint sich indessen schon damals das Gewohnheitsrecht ausgebildet zu haben, daß man von der Teilnahme sämtlicher Kustoden absah[5]); von diesem Gesichtspunkte aus werden wir also die Anwesenheit des Heiligen nicht ohne weiteres annehmen dürfen. Gleichwohl muß er längere Zeit vor 1230 Frankreich verlassen haben; in diesem Jahre legte er nämlich das Amt eines Provinzialministers nieder, das er in Ober-Italien „mehrere Jahre" verwaltet hat[6]). Er nahm den Rückweg durch die Provence, auch hier von seiner Wundermacht nicht ver-

[1]) p 44. — [2]) Ihre Variationen bei Toldo, Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter, in Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte, Berlin 1905, Band 5, Heft 3, S. 343. Toldo gibt den literarischen Zusammenhang nicht an; indessen ist es ja bekannt, daß gerade in der Zeit der Kreuzzüge, die doch hier in Frage kommt, Europa mit der indischen Märchenwelt bekannt wurde. Kerval erblickt („L'évolution . . ." p. 275 A. 4 f.) den Ursprung in der „imagination du vulgaire illetré et ignorant"; zum Beweise beruft er sich auf einen naiven Zug in den Parallelberichten: le saint à deux ou trois reprises, opérant des miracles de bilocation, parce qu'il a oublié de se faire remplacer, dans son convent, pour la simple lecture d'une leçon ou le chant d'un verset, que n'importe quel frère pouvait, sans le moindre inconvénient, dire à sa place. Indessen ist nicht absehbar, warum die Menge gerade auf eine Bilocation verfallen sein sollte, zumal ihre schöpferische Fähigkeit keine besonders hohe ist. Dagegen ist es wohl möglich, daß die Sage, nachdem sie einmal vom Orient aus im Abendlande Eingang gefunden hatte, im Volksmunde allerlei Ausschmückungen erfuhr. — [3]) Ms. Luc. verlegt die Episode nach Montpellier, Paul von Pozzuoli nach Toulouse; man paßte sie eben nach Belieben verschiedenen Orten an. — [4]) Giordano da Giano, in Anal. Franc. I, c. 50. — [5]) s. oben S. 35. — [6]) In provincia etiam Romaniolae fratrum ministerium, annis pluribus, laudabiliter

lassen. Müde und hungrig gelangt er in einen weltentlegenen Weiler und erregt das Mitleid einer armen Frau, die ihn, eine zweite Martha, zu sich bittet und mit Brot und Wein erquickt. Bei Tische setzte sein Begleiter, ungeschickt, wie er war, den Becher so scharf auf, daß dieser zerbrach; die Verlegenheit der freundlichen Frau war um so größer, als sie den Becher ihrer Nachbarin entliehen hatte. Da weiß Antonius Rat; er betet, und flugs fügen sich die Scherben aneinander[1]). Lepitre hält an der Geschichtlichkeit fest; indessen haben wir, soweit wenigstens der zertrümmerte Becher in Betracht kommt, eine Wandersage vor uns, die auch bei einigen Heiligen der Merowingerzeit eine Rolle spielt und bereits in der Sage des Heilgottes Asklepios auftaucht[2]). Auch der äußere Rahmen, die Gastmahlsszene, ist nicht einwandsfrei, da Rigaldi wider seine Gewohnheit unterläßt, sie zu verbürgen.

§ 6. Rückkehr nach Italien und Wirksamkeit daselbst.

a) Antonius als Provinzialminister; sein Standpunkt in dem Kampfe um die Ordensverfassung.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß Antonius auf dem Generalkapitel des Jahres 1227 zum Provinzial der Romagna ernannt wurde, einer Provinz, die damals ganz Oberitalien umfaßte; abgesehen davon, daß seine Teilnahme an dem Kapitel nur vermutet wird, brauchte damals die Promotion der Provinziale nicht auf derartigen Versammlungen zu erfolgen, konnte vielmehr von dem Generalminister zu jeder Zeit vorgenommen werden[3]). Lepitre zweifelt sogar, ob Antonius dieses Amt überhaupt bekleidet hat, doch mit Unrecht, da die entsprechende Angabe des Ms. Luc. und der

---

rexit. So die Legende Benignitas p. 217 (s. auch Ms. Luc. p. 118). Surius, dem die Legende Benignitas vorlag, erweiterte die Zeitdauer zu „permultis annis". — Im Herbst 1229 weilte er ganz sicher in Italien; s. das Zitat aus Rolandinus Gramm oben S. 19. — Abdankung im Jahre 1230 in leg. pr. 43.

[1]) Rig. p. 50 s. — [2]) Die Variationen bei P. Perdrizet, Le miracle du vase brisé, im Archiv für Religionswissenschaft, 8. Band (1905), 2. Heft S. 305 f. In L'évolution . . ." (p. 242) skizziert Kerval im Anschluß an die „voix de s. Ant." (April 1903) die Fortbildung des Ms. Flor., ohne über die Tatsächlichkeit zu entscheiden. — [3]) Im Jahre 1228 ernennt der General Johannes Parenti den Bruder Johannes de Plano Carpinis aus eigener Machtvollkommenheit zum Minister von Deutschland (Giordano da Giano in Anal. Francisc. I, 16, c. 54; s. auch c. 58).

Legende „Benignitas“, weil neutral, volles Vertrauen verdient.[1]) Die neueren Biographen bringen über diese Amtsverwaltung eine Fülle von Nachrichten, lauter Phantastereien, auf die ich nicht eingehen will, da sie bereits andere zurückgewiesen haben.[2]) Sicher ist, daß Antonius das Provinzialat mehrere Jahre bekleidete und auf dem Generalkapitel von 1230 niederlegte[3]). Bemerkenswert ist ein Akt, den er in seiner Eigenschaft als Provinzial vollzog; mit seiner Zustimmung überließ nämlich der Bischof Jakob Konrad von Padua, der seit April 1229 regierte,[4]) den Paduaner Minoriten die innerhalb der Stadt gelegene Marienkirche.[5]) Bislang hatten die Brüder in der Vorstadt Capo di Ponte in einem dürftigen Heime, einer sogenannten cella, gewohnt, ganz im Sinne Franzens, der in den Armenvierteln sein Heim aufschlug und die Annahme von Kirchen und Konventen innerhalb der Städte verpönte; nunmehr besaßen sie zwei Wohnungen und zwei Kirchen,[6]) waren also nicht mehr auf das Allernotwendigste beschränkt. Hieraus erhellt, daß ihr Provinzial Antonius, gegen dessen Willen die Annahme der Marienkirche ja nicht erfolgen konnte, es für zweckmäßig erachtete, an Franzens Armutsideal nicht festzuhalten.[7]) Es bedeutet dies einen

---

[1]) Das Zitat oben S. 70 A. 6. — Übrigens scheint Lepitre das Ms. Luc. nicht einmal gelesen zu haben, wenn er schreibt (p. 104): Le témoignage le plus ancien sur le point qui nous occupe est celui de Surius, qui ne suffit pas pour nous rassurer. — [2]) Lempp in Ztschr. für Kirchengesch. XII, 449 A. 3, nach ihm Lepitre p. 105 s. — [3]) Über die Amtsniederlegung schreibt die legenda prima (p. 43): Tempore namque capituli generalis . . . (1230), solutus ab administratione fratrum, servus Dei Antonius . . . Daß das Provinzialat gemeint ist, erhellt aus Eccleston, wo Antonius (im Jahre 1230) zu den Provinzialministern zählt (Text in Anal. Fr. I, 241). Demnach irrt Lepitre, wenn er schreibt (p. 104): La légende prim. nous dit bien que, au moment de la translation des reliques de s. François (1230), il fut déchargé du souci d'administrer ses Frères. Mais nous ne savons quelle charge il remplissait alors dans l'ordre. — [4]) Eubel, Hierarchia catholica medii aevi (Monasterii 1898) p. 404. — [5]) Beim Tode des Heiligen war diese Kirche, wie aus der Urlegende erhellt, bereits im Besitz der Minoriten. Daß Bischof Jakob Konrad der Wohltäter war, erhellt aus Arbusti, Compendio cronologico e critico dei fatti e scritti della vita del glor. taum. S. Ant. (Bassano 1786), c. XVIII, p. 68, not. a, zu vergleichen mit Azzoguidi, S. Antonii Sermones in Psalmos (Bononiae 1757), not. 53. Der Bischof zeigte sich auch sonst den Minoriten geneigt, wie aus der weiteren Darstellung erhellt. — [6]) Die cella war seit 1226 mit einer Kapelle verbunden (Muratori, Rerum Ital. Scr. VIII, 371). — [7]) Dasselbe würde ein zweites Moment beweisen, wenn sicher wäre, daß es den Heiligen direkt berührt. Eine Bulle vom 20. Oktober 1227 (die erforderliche Stelle

Umschwung in seiner Gesinnung, da er in Frankreich die minoritische Armut eifrig verfochten hatte;[1]) dieser Wechsel ist aber um so weniger befremdend, als Antonius ja auch in Frankreich die Ansichten des Ordensstifters nicht mehr völlig geteilt hatte.[2]) Neben dieser Sorge für den Orden unterließ es der Heilige nicht, auch auf weitere Kreise zu wirken; wie Rolandinus Grammaticus zu melden weiß, trat er gegen Ende des Jahres 1229 und zu Anfang des folgenden, also noch als Provinzial, in verschiedenen Orten der Mark Treviso als Prediger auf; damals kam er auch nach Padua,[3]) eroberte die Herzen der Einwohnerschaft im Fluge und hielt sich in der Stadt eine Zeitlang auf, um Entwürfe zu Sonntagspredigten für das ganze Jahr niederzuschreiben.[4]) Ernste

---

zitiert in Ztschr. für Kirchengesch. XII, 5 A. 2) bestätigt nämlich den Minoriten von Bassano den Besitz der Kirche s. Donato nebst den zugehörigen Gütern. Da Antonius mehrere Jahre vor 1230 das Provinzialat bekleidet hat, so ist es ja recht wahrscheinlich, daß dies auch schon damals der Fall war; das Ansuchen der Brüder um die Besitznahme von s. Donato (nos vero justis postulationibus gratum impertientes assensum) mußte daher durch ihn an den Papst gehen, sodaß sein Standpunkt in der Armutsfrage offenbar wird. Immerhin wäre für diesen Fall die bestimmte Angabe, wann Antonius das Provinzialat angetreten hat, erwünscht (nicht notwendig ist sie dagegen für den in der Darstellung verwendeten Akt; Antonius mußte, da er mehrere Jahre Provinzial war, dies wenigstens ein Jahr vor seiner Abdankung sein).

[1]) s. oben S. 67. — [2]) ebenda. — [3]) Rolandinus schreibt: Miserat enim Deus, tunc temporis, Paduam de finibus Hispaniae et de partibus Occidentis, ut pote de terris Galliciae, Sibilliae et Ulixbonae, supradictum virum religiosum et sanctum, fratrem Antonium . . . Damit bezieht sich Rol. auf das oben S. 19 A. 7 angeführte Zitat. — [4]) Nachdem der Verfasser der Urlegende von dem Kapitel des Jahres 1230 gesprochen, schreibt er (p. 44): Verum quia alio in tempore, quum videlicet sermones per annum dominicales componeret, apud civitatem Paduanam residentiam fecerat et, sinceram civium expertus fidem, quodam eos sibi caritatis glutino copulaverat, mira eorum tractus devotione, primo libertatis suae cursu eosdem decrevit visitare. Demnach kennt die Urlegende einen zweimaligen Aufenthalt des Heiligen in der Stadt, einen vorübergehenden, während dessen er sermones dominicales verfaßte, und einen zweiten nach dem Kapitel von 1230, d. h. nach dem 26. Mai dieses Jahres, und zwar kann der Heilige erst längere Zeit nach diesem Termin, etwa im Sommer oder Herbst, in Padua eingetroffen sein, da er nach dem Kapitel zunächst nach Rom ging. Wenn Rolandinus die Ankunft des Heiligen in der Mark und in Padua in das Ende des Jahres 1229 (oder den Anfang des folgenden Jahres) verlegt, so kann demnach nur der erste Aufenthalt gemeint sein (Rolandinus selbst unterscheidet nicht zwischen einem ersten und einem zweiten Aufenthalt, was aber nicht befremdet, da er auf Antonius

Angelegenheiten des Ordens zwangen ihn indessen, Padua noch im Frühjahr 1230 zu verlassen. Elias von Cortona, seit 1221 Generalvikar, hatte sofort nach Franzens Tode Veranstaltungen für den Bau einer Kirche getroffen, die den Leichnam des Patriarchen aufnehmen sollte; vor allem suchte er Geldmittel zu beschaffen, offenbar im Widerspruch mit dem großen Toten, der das Geld als den schärfsten Ausdruck des Besitzes angesehen und seine Annahme daher unbedingt verboten hatte. Die Folge war, daß Elias auf dem Kapitel von 1227 zugunsten des Konservativen Johannes Parenti abdanken mußte; gewissermaßen zu seiner Entschädigung förderte aber Gregor IX. den begonnenen Bau,[1]), und so entstand jener Prachttempel, der in schroffer Weise der von Franz gewollten Einfachheit bei Aufführung von Gebäuden und Kirchen widersprach. Hatte Elias so trotz des Kapitels von 1227 den einmal gefaßten Plan verwirklicht, so betrachtete er auch die dort vollzogene Wahl Parentis als nicht geschehen im Vertrauen auf den Rückhalt, den er am päpstlichen Hofe hatte; insbesondere als Gregor IX. in Aussicht nahm, die Gebeine Franzens aus ihrer vorläufigen Ruhestätte in die erbaute Prachtkirche zu transferieren, und zu diesem Zwecke ein Generalkapitel für Pfingsten 1230 (26 Mai) ansagte, lud Elias, als wäre er General, sämtliche Brüder, zumal die ihm ergebenen, hierzu ein, um mit ihrer Hilfe die verlorene Herrschaft wiederzugewinnen. Wollte Parenti sich nicht selbst aufgeben, so mußte er gegen diese Anmaßung Protest einlegen. Über diese Maßnahme geriet Elias in hellen Zorn, zumal Gregor IX. die Leitung der Translation nicht ihm, sondern, wie es ja anders nicht möglich war, Parenti übertrug; in der Erbitterung bemächtigte er sich des Leichnams und verbarg ihn in der erbauten Kirche, drei Tage vor dem festgesetzten Termin.[2]) Damit nicht genug; eben war das Kapitel

nur nebenbei zu sprechen kommt). — Zitate aus den Sonntagspredigten will ich hier nicht anführen; unten S. 80 f. ist der Inhalt der von Antonius verfaßten Predigten kurz skizziert. Die Sonntagspredigten sind zum Teil (Marienpredigten) von Josa veröffentlicht: Sermones S. Antonii de Padua in laudem Gloriosae Virginis Mariae, Pad. 1885; besprochen von Lempp in Ztschr. für Kirchengesch. XI, 530 f.

[1]) In der Bulle „Recolentes qualiter" (29. April 1228; Sbar. I, 40, Potth. 8881) gewährt Gregor IX. allen Gläubigen, die ein Almosen zum Bau der Kirche beisteuern, einen Ablaß von vierzig Tagen. — [2]) Ich folge dem Berichte Ecclestons, den Lempp und augenscheinlich auch Kerval (s. oben S. 34 A. 4) verwirft. Lepitre hat gegen Ecclestons Ausführungen Bedenken, hält es aber für gewagt, sie insgesamt zu verwerfen (l. c. p. 122); eine nähere Wertung unterläßt er. Dasselbe gilt von Paul Sabatier (s. oben S. 34 A. 4).

zusammengetreten, da erbrachen seine Anhänger die Tür des Sitzungssaales und proklamierten ihn zum Generalminister. Eingeschüchtert, gedachte Parenti, „der Mann der Tränen", zu resignieren; doch dagegen erhoben sich die Provinzialminister; insbesondere protestierte Antonius, energisch wie er war, so nachdrücklich gegen den Anschlag, daß die Attentäter bestürzt den Saal verließen. Elias zog es vor, sich zum Zeichen der Reue in eine Einsiedelei zurückzuziehen, während seine Anhänger sich in den einzelnen Provinzen zerstreuten. Doch dabei ließen es die Minister nicht bewenden; eine besondere Gesandtschaft, zu der auch Antonius gehörte, führte beim Papste über Elias Klage und fand auch Gehör, da Gregor IX. nicht lange darauf in der Bulle „Speravimus" [1]) das Verhalten des Elias und der ihm verbündeten Bewohner von Assisi öffentlich rügte. Die Gesandtschaft hatte außerdem die wichtige Aufgabe, vom Papste eine authentische Erklärung über die Regel und Franzens Testament zu verlangen; ohne Zweifel hatte man darüber auf dem Kapitel verhandelt, sich aber nicht zu einigen vermocht und daher die Entscheidung der Kurie angerufen. Schon dieses Beginnen widersprach der Absicht Franzens, der in seinem Testament Erklärungsversuche der Regel unter dem Gehorsam verboten hatte, [2]) und erst recht widersprach ihr die Bulle „Quo elongati", [3]) worin Gregor IX. wirklich eine Erklärung der Regel erließ und das Testament Franzens für ungültig erklärte. Es läßt sich nicht entscheiden, welchen Eindruck die Bulle bei ihrem Erscheinen unter den Konservativen hervorrief; doch nicht lange Zeit darauf gab es Brüder, die von der Konstitution Gregors IX. nichts wissen wollten. [4]) Und Antonius? Wohl hatte er energisch gegen den Anschlag des Elias protestiert; ihn deswegen zu den Konservativen zu zählen, wie es den Herausgebern der „voix de saint Antoine", [5])

[1]) Sbar. I, 66, Potth. 8572. — [2]) s. das Zitat oben S. 59 A. 1 — [3]) Sbar. I, 68, Potth. 8620. — [4]) s. Ehrle, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen, im Archiv für Liter.- und Kirchengesch. III, 599, Text und A. 5. — [5]) April 1900, S. 345. In einem späteren Hefte, Juni 1901, S. 185, verweisen die Herausgeber auf eine Predigt Bonaventuras über den hl. Antonius, einen Panegyricus, worin es heißt: Antonius, quod sit prae aliis pauperibus specialiter imitandus et venerandus, cujus scilicet paupertas fuit non tantum sufficiens, sed etiam abundans et perfecta . . . Renovavit Dominus exemplum paupertatis per b. Franciscum . . . Ad cujus exemplum motus fuit b. Antonius ut in semita paupertatis esset non solum Francisci, sed etiam Christi imitator egregius. Die Herausgeber sind so vorsichtig, hieraus keinen entscheidenden Schluß zu ziehen, bemerken aber doch, Bonaventura hätte nicht so sprechen können,

den Ordensgenossen des Heiligen beliebt, wäre indessen weit gefehlt; abgesehen davon, daß der Protest, weil er sich gegen einen Gewaltakt richtete, mit der Spaltung in Konservative und Freiere an sich nichts zu tun hatte, haben wir im Verlaufe der Darstellung bereits gesehen, daß Antonius mit Franzens Ansichten, insbesondere auch mit seiner Armutsidee, nicht völlig einverstanden war.[1]) Zählte er etwa zu den Anhängern des Elias? Lempp hat es behauptet, aber nicht bewiesen;[2]) Lepitre ahnt den Stand der Dinge: er warnt vor der Lemppschen These, macht aber auch auf Differenzen zwischen Antonius und Franz aufmerksam und glaubt, daß ersterer den Milderungen zuneigte, die von der Bulle „Quo elongati“ vorgesehen waren; seinen Ausführungen kommt freilich nur ein hypothetischer Wert zu, da er nicht zu sagen vermag, wie Antonius gerade dem charakteristischsten Zuge der ursprünglichen Gestaltung des Ordens, der Armut, gegenüberstand. Es steht nun außer Zweifel, daß Antonius und Elias gerade in dieser Hinsicht ein gemeinsames Ziel verfolgten, eine gewisse Milderung der ursprünglichen Strenge;[3])

---

wenn Antonius als Anhänger des Elias gegen die wörtliche Befolgung der Regel gekämpft hätte. Dieser Einwand ist gegenstandslos, da der Heilige, wie wir sehen werden, niemals Anhänger des Elias war. Was übrigens diese Predigt Bonaventuras angeht, so ist zu beachten: a) sie ist ein Panegyricus, b) Bonaventura war, wenn er auch tatsächlich für die Milderung der Regel eintrat, trotzdem für Franzens Ideale, insbesondere für die „höchste Armut“ (s. seine expositio regulae c. 2), begeistert. Ein Führer der Konservativen, fr. Petrus Johannis Olivi, schrieb über ihn in einem Traktat über den „usus pauper“ (nach 1277, abgedruckt im Archiv für Liter. usw. III, 516 f.): Fuit interius optimi et piissimi affectus et in doctrine verbo semper predicans ea, que sunt perfecte puritatis, sicut ex supradictis ab eo satis liquere potest. Fragilis tamen fuit secundum corpus et forte in hoc aliquid humanum sapiens, quod et ipse humiliter, sicut ego ipse ab eo sepius audivi, confitebatur; nec enim maior fuit Apostolo dicente: ‚in multis offendimus omnes.‘ Nichilominus tamen in tantum dolebat de communibus laxationibus hujus temporis, quod Parisius in pleno capitulo me astante dixit, quod ex quo fuit generalis, nunquam fuit, quin vellet esse pulverizatus, ut ordo ad puritatem beati Francisci et sociorum ejus et ad illud, quod ipse de ordine suo intenderat, perveniret. Bei diesem Charakter Bonaventuras ist es sehr wohl möglich, daß er unwillkürlich in ein Lob auf die vollkommene Armut verfiel, zumal c) Antonius in Frankreich in der Tat die vollkommene Armut übte und es fraglich ist, ob der neue Standpunkt, den er seit seiner Rückkehr nach Italien einnahm, auch sonderlich auffiel.

[1]) s. oben S. 72 f. — [2]) Zeitschrift für Kirchengesch. XII, 1 f. und Collection d'études usw. t. III, 98. — [3]) Diese Einmütigkeit betraf auch andere Punkte. Beide schätzten zum Beispiel die Studien; Salimbene, der in seinem

wenn Unterschiede zwischen ihnen obwalten sollten, so können diese demnach nur das Maß dieser Milderung betreffen. Elias widersprach, wie erwähnt, durch die Errichtung des Prachttempels dem Geiste Franzens in schroffer Weise; in der Folge, als er nach dem Sturze Parentis wieder zum Generalat gelangte, ließ er in diesem Freisinn nicht etwa nach; zur Verantwortung gezogen, gab er die Erklärung, er habe geglaubt, von der Regel überhaupt absehen zu können.[1]) Einen so radikalen Charakter trägt die Maßnahme, wodurch Antonius in Italien seinen Standpunkt in der Armutspflege zeichnete, gewiß nicht. Jedenfalls war er weit davon entfernt, Franzens Willen, wie dies Elias tat, schlechthin abzulehnen; wir werden noch sehen, wie er seine Predigttätigkeit bei Padua unterbricht und in die Einsamkeit flüchtet, um, ganz im Sinne Franzens, der Beschaulichkeit zu leben; er sprach damit die Forderung aus, daß der Geist der Weltentsagung, der für den Patriarchen von Assisi so charakteristisch ist, im Orden trotz der Milderung der Regel weiter bestehen bleibe und die veränderten Verhältnisse belebe. Nach allem glaube ich den Standpunkt des Heiligen also bestimmen zu dürfen: er gehörte weder den Konservativen noch den extremen Schichten an, die in Elias ihren Führer sahen, vielmehr verfolgte er eine mittlere Richtung, die erst in der Folge Einfluß gewann und in Bonaventura sich in ihrer schönsten Form darstellte[2]). In der Tat zeigt Antonius bereits alle Eigenschaften, welche diese Richtung zur Zeit ihrer Herrschaft betätigte: Eifer für die Studien, eine gewisse Bevorzugung des Gelehrtentums, Annahme großer Kirchen und Konvente innerhalb der Städte; zugleich entdecken wir eine überraschende Verwandtschaft des Heiligen mit Bonaventura, in dem Franzens Geist lebte, trotzdem er für eine Milderung der Regel eintrat. Was An-

---

„liber de praelato" Elias heftig angreift, gesteht ihm doch das Verdienst zu, daß er das Theologiestudium in den Orden eingeführt habe (p. 405); was Antonius angeht, so zeigt ein Vergleich seiner Predigten mit denen Franzens den Unterschied des gelehrten Predigers von dem ungelehrten Volksredner Übrigens begnügte sich Antonius keineswegs mit dem Wissen, das er in S. Cruz erworben, pflegte vielmehr auch als Minorit die Studien weiter; die Urlegende bezeugt ausdrücklich, daß er während des zweiten Aufenthalts in Padua vor der berühmten Predigttätigkeit, gewissermaßen zur Vorbereitung darauf, dem Studium oblag („cor studiis honestatis applicuit," p. 44).

[1]) Eccleston, in Anal. Franc. I, 243; auch Chron. XXIV. Gener., in Anal. Franc. III, 231. — [2]) Über diese Richtung s. Archiv für Liter. und Kirchengesch. III, 596—598; über Bonaventura oben S. 75 A. 5 f.

tonius bewogen haben mag, die Strenge des Ordensstifters aufzugeben? Vielleicht seine vornehme Erziehung, wahrscheinlicher, soweit wenigstens die Armutsidee in Betracht kommt, seine schwankende Gesundheit, die sich für die von Franz vorgesehene harte Lebensweise nicht eignete; gerade seit der Rückkehr nach Italien stellten sich ja bei ihm bedenkliche Symptome ein,[1] und wohl daraus ist zu erklären, daß er gerade damals seinen Standpunkt in der Armutsfrage wechselte; er wohnte auch, so lange er sich in Padua aufhielt, nicht in der ärmlichen cella, die in der Vorstadt lag, sondern bei der städtischen Marienkirche,[2] offenbar deswegen, weil er hier eher Gelegenheit fand, seine Kräfte nach den Anstrengungen des Predigtamtes[3] aufzufrischen als in der cella, wo die Brüder mitten unter der armen Bevölkerung wohnten und in ihrem Lebensunterhalt daher auch zunächst auf sie angewiesen waren. Wir sehen, eine Milderung der ursprünglichen Strenge stellte sich von selbst ein, weswegen es von Grund aus verkehrt ist, hierin einen pietätlosen Abfall von Franzens Idealen finden zu wollen; man überschätzt hierbei Franzens Bedeutung, dem ja gewiß das Verdienst zukommt, das religiöse Leben des Mittelalters vor der Veräußerlichung gerettet zu haben, der aber das Innenleben zu sehr betonte, auf ein tatkräftiges Wirken nach außen dagegen weniger Gewicht legte[4] und darum auch den Bedürfnissen des Lebens weniger Rechnung trug. Antonius tritt hier seinem Meister ergänzend zur Seite, und zwar in einer idealen Weise, da er den Geist des Ordensstifters durchaus beibehielt.

b) Antonius als Prediger; sein Eingreifen in die politischen und sozialen Verhältnisse Oberitaliens.

Antonius hatte, wie wir sahen, auch als Beamter des Ordens, sowohl in Frankreich als auch in Oberitalien, es nicht unterlassen, auf das Volk durch die Predigt einzuwirken;[5] die Predigttätigkeit war eben sein wahrer Beruf. Nicht unwahrscheinlich ist daher, daß er auf dem Kapitel von 1230 selbst den Antrag stellte, ihn des Amtes als Provinzial zu entheben; jedenfalls verließ er das Kapitel mit der Vollmacht, überall zu predigen, wo er nur wolle.[6] Vorerst freilich mußte er an der römischen Kurie die besondere Mission erfüllen, die ihm das Kapitel übertragen hatte;[7] doch-

[1]) s. unten § 7. — [2]) leg. pr. p. 61. — [3]) Über dieses Amt handelt der folgende Abschnitt. — [4]) s. oben S. 59. — [5]) s. oben S. 68 und 73. — [6]) leg. pr. p. 44. — [7]) s. oben S. 75.

schon hier machte er von der Predigtvollmacht Gebrauch. Die Urlegende bezeugt, daß ihn Papst[1]) und Kardinäle hörten und mit dem Titel „Arche des Testaments“ auszeichneten, offenbar wegen der Schriftkenntnis, über die er verfügte; erdichtet ist aber, daß er vor Griechen und Lateinern, Engländern und Franzosen, Deutschen und Slaven gleichzeitig predigte und trotzdem von allen verstanden wurde; die spätere Zeit verglich sein Auftreten als Prediger mit Vorliebe mit dem bekannten Vorgang der Apostelgeschichte und bereitete so das „Wunder“ vor.[2])

Von Rom ging Antonius nach Padua, in dankbarer Erinnerung für die Anhänglichkeit, die er im vergangenen Jahre hier gefunden hatte.[3]) Damals hatte sich die Mark, wie Rolandinus Grammaticus versichert, eines tiefen Friedens erfreut nach den langen Fehden, die das Land verwüstet hatten; heuer war es anders. Bei der Wahl des neuen Podesta gerieten die Veroneser Adelsfaktionen, die Montecchi und die sogenannte Grafenpartei, in Streit; es kam am 3. Juli 1230 zu einem Straßenkampfe, bei dem die Grafenpartei unterlag und ihr Führer, Graf Richard von S. Bonifazio, in Gefangenschaft geriet; Haupt der Montecchi war Ezzelino da Romano, ein problematischer Charakter: edel angelegt, insbesondere züchtigen Wandels,[4]) mitunter aber ein Dämon. Die vertriebenen Guelfen suchten naturgemäß Hilfe und fanden sie an den Herren von Este und Camposampiero, Todfeinden Ezzelinos, und an der Stadt Padua, der Rivalin Veronas; vereint zogen diese ihre Bundesgenossen am 9. September 1230 gegen Verona, vermochten

---

[1]) Lepitre (S. Antoine de Padoue, p. 113) zweifelt in unbegründeter Vorsicht, ob Gregor IX. oder sein Vorgänger Honorius III. in Betracht kommt; s. Quellenkritik oben S. 33 A. 2. Lepitre's Vorsicht ist um so unbegreiflicher, als die Milderung der Regel, die mit der Mission des Heiligen im Zusammenhange steht, doch erst von Gregor IX. gesetzlich festgelegt wurde. Oder hält Lepitre etwa die Mission des Heiligen und sein Auftreten als Prediger zeitlich auseinander und nimmt einen zweimaligen Aufenthalt an der Kurie an? — [2]) Über diesen „Prozeß der Sagenbildung“ s. oben S. 17 f. — Auch Lepitre hat gegen dieses Wunder Bedenken, wennschon sich diese auf die Äußerung beschränken, daß es vor dem liber miraculorum nirgends bezeugt sei. In seiner Studie „L'évolution et le développement du merveilleux . . .“ (p. 232) schließt sich Kerval der von den Herausgebern der „voix de s. Ant.“ vorgetragenen Ansicht (s. oben S. 18) an. Eine Legende der „Actus b. Francisci et sociorum, worauf Kerval des weiteren verweist, erzählt das Sprachenwunder bereits als Faktum. Immerhin sehen wir auch hier die Vorliebe für die Wahl der Analogie zu Act. II, 7. 8. — [3]) leg. pr. p. 44. — [4]) s. S. 1 der bereits zitierten Schrift Gittermans.

aber die Stadt nicht einzunehmen und demnach auch den gefangenen Grafen von S. Bonifazio nicht zu befreien. Da wandten sich dessen Freunde, namentlich der Graf Tiso von Camposampiero[1]), an Antonius, der aus Rom in Padua eben eingetroffen war, und baten ihn, den Gefangenen von Ezzelin loszubitten; sie verlangten ein Wagnis, bei der feindseligen Haltung Ezzelinos gegenüber der Grafenpartei mußte Antonius Schlimmes befürchten; doch seine gewohnte Entschlossenheit ließ ihn auch dieses Mal nicht ihm Stich, unerschrocken eilte er nach Verona. Die Erscheinung des Mönches weckte die edlen Seiten des Tyrannen, er achtete seine Person, gab aber den Grafen nicht frei; unverrichteter Sache kehrte der Heilige nach Padua zurück.[2])

Inzwischen war der Winter hereingebrochen. Auf Wunsch des Ordensprotektors Rinaldo dei Conti, Kardinalbischofs von Ostia, der den Heiligen wohl in Rom kennen gelernt hatte, machte Antonius sich daran, Festtagspredigten niederzuschreiben[3]) wie früher Sonntagspredigten. Die einen wie die anderen sind mehr Skizzen ohne inneren Zusammenhang, wohl für Prediger bestimmt, und können darum in der Fassung, wie sie vorliegen, von Antonius nicht gehalten worden sein, auch deswegen nicht, weil sie lateinisch abgefaßt sind, während der Heilige italienisch predigte;[4]) immerhin lassen sie durchblicken, was Antonius predigte und wie er dies tat. Er liebte es, häufig die hl. Schrift anzuführen, manche Predigt besteht fast nur aus Schriftzitaten; bei der Schriftkenntnis, die er in Santa Cruz erworben hatte, ist diese Neigung ja erklärlich, und sie war im Mittelalter insofern nicht unangebracht, als sie dem Volke zum Teil die Bibel ersetzte. Die Auslegung, die Antonius hierbei beliebt, ist die allegorische.[5]) Zahlreich sind auch die Zitate aus den Vätern[6]) und Beispiele aus der Natur-

[1]) Über ihn s. Ztschr. für Kirchengesch. XIII, 21 A. 2. — [2]) Vgl. Quellenkritik oben S. 19. — [3]) Eingehend besprochen von Lempp in Ztschr. für Kirchengesch. XI, 533 f., ediert zum Teil von A. Pagi, S. Antonii Patavini Sermones de Sanctis et de diversis, Avignon 1864, zum Teil von Josa im Anhang zu der von ihm herausgegebenen Urlegende. — [4]) Et mirum valde, quum de tam remotis partibus traxisset originem et ibidem longo fuisset tempore educatus, linguam tamen italicam loquebatur politice ac si nunquam alibi perstitisset (Benign. p. 218). Lepitre übt auch in dieser Frage Vorsicht, was in diesem Falle freilich nicht zu tadeln ist, da ihm die Legende „Benignitas" noch nicht bekannt war. — [5]) In den Festtagspredigten folgt auf eine allegorische Predigt in der Regel eine moralische, ohne daß ein Unterschied zwischen beiden zu erkennen wäre. — [6]) Vgl. oben S. 52 A. 4.

kunde,[1]) die durch das stereotype „dicitur in naturalibus" eingeleitet werden; ein Teil der letzteren beruht auf eigener Beobachtung, beweist also jenes Interesse des Heiligen an der Schönheit der Natur,[2]) das Kant als Kennzeichen einer guten Seele rühmt. Dem Zeitgeschmack tragen Rechnung die zahlreichen, mitunter gekünstelten Etymologien;[3]) Antonius glaubte durch diese „Kunstmittel" die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer wach zu erhalten.[4]) Was den Inhalt betrifft, so preist Antonius den Charakter Mariens, insbesondere ihre Demut und Keuschheit, Maria ward gewürdigt, bei ihrer Himmelfahrt von den Engeln ins himmlische Brautbett geführt zu werden,[5]) sie war schon im Mutterleibe geheiligt[6]) und blieb von jeglicher Makel befreit;[7]) wir sehen, Antonius war ein Verehrer Mariens, sodaß es nur natürlich ist, wenn er sie später in Leid und Todesangst anrief. Er schwärmt dafür, sich in Weltverachtung vor den Gekreuzigten zu werfen und mit ihm zu trauern[8]) und zu jubeln[9]), ein Zug, der so Recht das Gepräge des Patriarchen von Assisi trägt. Vor allem aber predigt Antonius die Buße, eifert namentlich gegen die Sinnlichkeit. Dies ist auch vollauf verständlich; infolge der ewigen Fehden in der Mark hatten sich die Sitten gelockert, und von Freudenmädchen weiß auch die Urlegende zu erzählen.[10]) „Ein Buhle ist das Fleisch, es berauscht den Geist durch den Genuß",[11]) „es stürzt der Unzüchtige, dagegen erhebt sich der Keusche",[12]) ruft Antonius aus. Mittel, die Keuschheit zu bewahren, sind das Fasten und die

---

[1]) Vgl. oben S. 53. — [2]) So heißt es in der Predigt „in ascensione Domini" (Josa, im Anhang zu der von ihm herausgegebenen Urlegende, p. 128): cedrus est arbor alta, jucundi odoris, et diu durans, et odore suo serpentes fugat; et proprietas ejus est quod semper in hyeme et in aestate facit fructus. An einer anderen Stelle heißt es (p. 161): apes volant in aere, quasi se exercentes, deinde revertuntur ad alvearia, et cibantur. — [3]) Vgl. oben S. 53. — [4]) Er schreibt in einer Sonntags(Marien-)predigt (Josa, Sermones in laudem usw. p. 10): ne verbum Dei in animarum suarum periculum eis veniret in contemptum et fastidium . . . quasdam rerum et animalium naturas, et nominum etymologias moraliter expositas ipsi operi inseruimus. — [5]) Josa l. c. p. 55. — [6]) Josa l. c. p. 17. — [7]) Über diesen Punkt siehe Lepitre, Saint Antoine de Padoue, p. 161 A. 1. — [8]) Josa, Sermones in laudem usw. p. 43. — [9]) Josa, im Anhang zu der von ihm herausgegebenen Urlegende, p. 174: a qua (scil. vita activa) quis egreditur et in occursum Domini occurrit, cum expeditus in contemplationem se suspendit, et per mentis excessum extra semetipsum ductus, summae sapientiae lumen in gaudio mentis contemplatur, cui ut diutius inhaerere valeat, ipsum (scil. Dominum) rogat ne transeat. — [10]) leg. pr. p. 49. — [11]) Josa, im Anhang zur Urlegende, p. 168. — [12]) Josa, ebenda, p. 143.

Demut, „eine hochmütige Jungfrau ist keine Jungfrau, sondern eine Geschändete".[1]) Antonius sprach hier wohl aus eigener Erfahrung; sowohl das Fasten als die Demut hatte er in der Einsiedelei Monte Paolo geübt, um seiner Sinnlichkeit Herr zu werden. Ein zweites Grundübel der Zeit war die Habsucht, es ist ja bekannt, welch enorm hohe Zinsen damals gefordert wurden, in Padua 20 bis 30 Prozent; besonders schlimm war hierbei, daß das römische Recht dem Gläubiger gestattete, sich der Person des Schuldners zu bemächtigen und ihn samt seiner Familie in den Schuldturm zu werfen. Daß Antonius solche Verhältnisse in seinen Predigten nicht unberücksichtigt lassen konnte, ist natürlich; „dem Büßer", schreibt er, „muß es zur zweiten Natur werden, sich über das Irdische zu erheben, das heißt, den Reichtum, diese Dornhecke, zu verachten",[2]) das Zeitliche wird durch den Sturm des Unglücks oder des Todes hinweggefegt, weswegen der Gerechte an dem Irdischen achtlos vorübergeht".[3]) Allen aber ruft er zu: „Erwachet in dem Bewußtsein eurer Ungerechtigkeit, weinet in herzlicher Reue, klaget in der Beichte".[4]) Eindringlich legt er die Beichte ans Herz: „Wie der Hirsch nach dem Wasserquell, so seufzet der Büßer nach dem Quell der Beichte . . .; die Seele gewinnt hier ihre Schönheit wieder, so daß der Bräutigam an ihr Gefallen findet und sie in seine Arme schließt.[5]) Vor Nachlässigkeit in der Beichte wird gewarnt: alle begangenen Sünden solle der Büßer bekennen.[6])

In diesem Geiste mag Antonius zu den Massen gesprochen haben; zu Beginn der vierzigtägigen Faste (5. Februar 1231) gab er nämlich die schriftstellerische Tätigkeit auf und widmete sich der Predigt Tag für Tag. Es steht außer Zweifel, daß die Erfolge, die er erzielte, zuweilen lediglich durch die Persönlichkeit des vom Volke schon Heiliggesprochenen bedingt waren und nicht lange anhielten. So beschlossen zwölf Räuber, die von seinen Predigten hörten, ihnen einmal verkleidet beizuwohnen; sie glaubten nämlich nicht an die Macht seines Wortes, von dem man sagte, es brenne wie das Feuer des Elias. Gesagt, getan. Während der Predigt wurden sie plötzlich ihre Verworfenheit gewahr und unterließen es am Schlusse nicht, dem Heiligen zu beichten; trotz

[1]) Pagi, S. Antonii Pat. sermones de sanctis et de diversis, p. 61, zitiert in Ztschr. für Kirchengesch. XI, 537; mir war Pagis Ausgabe nicht zugänglich. — [2]) Josa, im Anhang zur Urlegende, p. 161. — [3]) ebenda, p. 140. — [4]) ebenda, p. 134. — [5]) ebenda, pp. 162—163. — [6]) ebenda, p. 157.

seiner Warnungen kehrten sie aber in der Folge zu ihrem früheren Leben zurück. Einer unter ihnen ließ freilich nachhaltig auf sich einwirken; zwölfmal pilgerte er zur Sühne nach Rom und erzählte auf der Rückkehr von der zwölften Wallfahrt, daß er nunmehr Ruhe gefunden.[1]) In jedem Falle aber war der erste Eindruck überwältigend. Die gesamte Umgegend strömte nach Padua, sie brach schon in der Nacht, bei Fackelschein, auf, um sich einen geeigneten Platz zu sichern. Die vornehme Welt ging mit gutem Beispiel voran; die Ritter und Damen, „die sonst einen nicht unerheblichen Teil des Tages in ihren weichen Betten zubrachten", verließen diese jetzt in aller Frühe. Auch der Bischof von Padua ließ es sich nicht nehmen, den beredten Bruder zu hören; er hatte ihm seine Freundschaft bereits bewiesen, als er den Paduaner Minoriten die städtische Marienkirche überließ. Auch Diebe, Wucherer und Freudenmädchen fanden sich ein. Mitunter strömten gegen 30000 Menschen zusammen, so daß die Kirchen nicht genügend Raum boten und Antonius die Kanzel auf einem freien Platze errichten lassen mußte. Wenn dann die Predigt begann, so schlossen die Krämer ihre Buden, und unter den Zuhörern trat lautlose Stille ein, niemand lachte dann, bemerkt eine Legende des 14. Jahrhunderts,[1]) und zeigt damit an, wie es weniger bedeutenden Rednern der damaligen Zeit ergehen mochte. Hatte Antonius aber geendet, dann drängte sich das Volk herzu, um sein Gewand zu berühren, besonders fromme Frauen führten sogar Scheren mit sich, um in einem unbewachten Augenblicke sich Stücke von seiner Kutte zu schneiden; mitunter schwebte er in Lebensgefahr, so daß ihm eine Schar Männer den Weg bahnen mußte. Mit der Predigt war es übrigens nicht getan; wie wir sahen, legte er auf die Beichte großes Gewicht, und so geschah es, daß unabsehbare Scharen seinen Beichtstuhl umstanden; es kam soweit, daß er mitunter bis zum Sonnenuntergang nicht Zeit fand, seinen an der Wassersucht erkrankten Körper durch Speise zu stärken, gewiß eine heroische Selbstlosigkeit, die auch der Menge zu denken gab und sogar in ihren Träumen eine Macht übte: viele erzählten, Antonius sei ihnen im Schlafe erschienen

[1]) Rigaldi p. 100 s. Gemäß Rigaldi sagt der Heilige den Räubern, falls sie abtrünnig würden, harte Strafen voraus, und der Autor betont mit Nachdruck, daß diese Weissagung in Erfüllung ging. Es gehört freilich keine Prophetengabe dazu, unverbesserlichen Wegelagerern ein nicht erfreuliches Ende zu künden. — [2]) „Benignitas" p. 218.

und habe sie zum Beichten aufgefordert. Trotzdem hatte der Heilige Mißerfolge,[1]) aber auch die Genugtuung, zu sehen, wie sich Todfeinde versöhnten, Wucherer ihre Schuldner entschädigten, Diebe fremdes Gut den rechtmäßigen Besitzern zurückstellten, Prostituierte ihr Gewerbe aufgaben. Wenn wir Arbusti glauben dürfen, vereinigte Antonius die Reuigen zu einer Bußbrüderschaft; auf seine Anregung erbauten sie eine Kapelle zu Ehren der sogenannten „Maria a Columba" und nannten sich daher Kolumbiner; sie sollen eine graue Tunika mit einem Strick um die Lenden getragen haben.[2])

Wir haben gesehen, wie der Heilige gegen die Ausbeutung des Volkes durch die Wucherer predigte und damit auch Erfolg hatte; er tat in dieser Hinsicht einen weiteren Schritt, der beweist, wie tief ihm die Bedrückung des Volkes zu Herzen ging. Den Gläubigern gestattete bekanntlich das römische Recht, den Schuldner, wenn er zahlungsunfähig war, samt seiner Familie in den Schuldturm zu werfen; auf den Antrag des Heiligen erließ nun die weltliche Behörde von Padua am 17. März 1231 ein Gesetz, worin verboten wurde, den Schuldner zu internieren, wenn er zahlungsunfähig auf den noch bestehenden Rest seines Eigentums verzichtete.[3]) Diese edle Tat hat bereits im 13. Jahrhundert in der Kirche S. Francesco zu Assisi ein bleibendes Denkmal erhalten; ein Fenster der oberen Kirche stellt den Heiligen dar, wie er Schuldgefangenen die Hand reicht, um sie aus ihren Fesseln zu befreien.[4])

Antonius ist kein epochemachender Geist wie Franz von Assisi, der das religiöse Leben des Mittelalters vor der Ver-

---

[1]) s. vorige S. — [2]) Arbusti, Compendio cronologico e critico dei fatti e scritti della vita del glor. taum S. Antonio (Bassano 1786), c. XIII, p. 39, not. a. Vgl. Ztschr. für Kirchengesch. XII, 435 A. 1. Neuere wollen wissen, daß Antonius auch der geistliche Berater einer Klarissin, der vornehmen Helena Enselmini, war; dem widerspricht indessen schon die Urlegende, wo bezeugt ist (p. 60), daß Antonius das Klarissenkloster zu Padua niemals betreten hat. Ein Versuch, den Ursprung dieser Meldung nachzuweisen, bei Lepitre, S. Ant. de Padoue, p. 171 A. 1. — Der Heilige soll auch der Seelenführer des Minoriten Lucas Belludi gewesen sein und ihn zu seinem ständigen Gefährten erkoren haben. Lepitre (p. 172) hat dagegen mancherlei eingewendet; ergänzend bemerke ich, daß uns in der Legende „Benign." allerdings ein „socius frater Lucas" begegnet, doch ist der Zuname nicht angeführt. Übrigens entbehren derartige Kontroversen jeglicher Bedeutung. — [3]) Das Gesetz ist abgedruckt bei M. A. Gloria, Documenti raccolti per la occasione de settimo centenario dalla nascita di S. Antonio, Padova 1895, p. 3. — [4]) C. de Mandach, S. Antoine de Padoue et l'art italien, p. 172.

flachung gerettet hat; doch zweifellos ist er einer der großen Charaktere des Mittelalters, augenscheinlich cholerischen Temperaments, das nach Überwindung eigener Schwächen nicht selten Großes für Gott und die Menschen zu leisten vermag. Ein Charakter wurde er hauptsächlich durch sein Wirken in Padua: es erbarmt ihn des unterdrückten Volkes, ja, der portugiesische Aristokrat nimmt sich der Verworfensten an, der Diebe und Prostituierten, in der Sorge für ihre moralische Gesundung geht er bis zur Vernichtung des eigenen Lebens: er ist ein Heros der selbstlosen Hingebung.

III. Antonius in Tod und Verklärung.

§ 7. Leiden und Sterben.

Inzwischen hatte die Zeit der Ernte begonnen. Um die Bevölkerung von der Arbeit nicht zurückzuhalten, dann aber auch, um über der Sorge für andere sein eigenes Seelenleben nicht zu vernachlässigen,[1]) unterbrach Antonius die Predigttätigkeit und suchte die Einsamkeit auf; er wählte zum Aufenthalt einen Hain in der Nähe des Städtchens Camposampiero, das etwa neunzehn Kilometer nördlich von Padua entfernt lag und dem Grafen Tiso gehörte. Tiso war ein Freund der Minoriten, hatte er ihnen doch in Camposampiero eine Wohnung überwiesen; den hl. Antonius schätzte er insbesondere auch deswegen, weil dieser auf seine Bitten die schwierige Aufgabe übernommen hatte, von Ezzelino die Freilassung des Grafen Richard von S. Bonifazio zu erbitten; nunmehr hatte er Gelegenheit, ihm sein Entgegenkommen zu vergelten. In dem erwähnten Haine gefiel nämlich dem Heiligen besonders ein Nußbaum, aus dessen Stamm sechs starke Äste herausgewachsen waren und eine stattliche Krone bildeten, und Antonius sprach den Wunsch aus, in den Zweigen sein Heim aufschlagen zu dürfen; eigenhändig verband darauf Tiso das Geäst, legte Matten darauf und errichtete so eine Wohnung, die der Freude des Heiligen an der Natur gewiß Rechnung trug. Dem Himmel gleichsam näher, vergaß hier Antonius über der Betrachtung des Überirdischen die Welt,[2]) hierin ein treuer Jünger

[1]) soli Deo vacare coepit, cupiens, si quid ei pulveris ex saecularium conversatione, ut assolet, ullatenus adhaesisset, lacrimis devotionis ac sacrae meditationis capillis extergere (leg. pr. p. 54). — [2]) Neuere Biographen verlegen hierher, freilich ohne alle Berechtigung, die schöne und in der Gegenwart oft dargestellte Scene, wie der Heilige den Jesusknaben in seinen Armen umfängt. Diese Wundererzählung ist spät

Franzens, der es in seiner Weltverachtung liebte, zeitweilig die Waldeinsamkeit des hohen Alverno aufzusuchen. Zweifellos wollte der Heilige durch den Aufenthalt in der frischen Natur auch seine Gesundheit stärken, die er gerade in letzter Zeit bedenklich erschüttert hatte; schon zu Beginn der Fastenzeit hatten sich beängstigende Symptome eingestellt; Antonius selbst erzählte einem Freunde, wie ihm nach einem Tage angestrengter Tätigkeit der Satan zur Nachtzeit die Kehle zugeschnürt habe, um ihn zu erdrosseln;[1]) wenn er dessen ungeachtet im Verlaufe der Fastenzeit mitunter während des ganzen Tages Beichte hörte und nicht einmal zum Speisen Zeit fand, so ist es ja nur natürlich, wenn seine Kräfte immer mehr verfielen. Wohl mögen ihn zeitweilig Todesgedanken beschlichen haben, und in der Tat liegt über seiner Person eine gewisse Wehmut in der herrlichen Szene, wo er fünfzehn Tage vor seinem Abscheiden von einem Hügel Paduas landschaftliche Schönheit betrachtet und der Stadt eine glückliche Zukunft „verheißt";[2]) immerhin hielt er bei seinem Aufbruch nach Camposampiero seinen Zustand nicht für hoffnungslos, da er nach

---

bezeugt, zum ersten Male im liber miraculorum, der den Schauplatz nicht einmal anführt. Lediglich wegen dieser späten Bezeugung kann man sich ablehnend verhalten, wie denn auch Lepitre (S. Ant. de Pad., p. 98) schreibt: Le fait n'est pas prouvé. Der Ursprung selbst ist nicht nachweisbar. Vielleicht ist die Erzählung eine freie Interpretation der Worte, die Antonius im Todeskampfe ausruft: „Video dominum meum!" (leg. pr. p. 56). Kerval macht in „L'évolution et le développement du merveilleux . . ." (p. 268) darauf aufmerksam, daß dieses Wunder auch im Leben anderer Heiligen eine Rolle spiele, auch schon vor der Abfassungszeit des lib. mir. (in einer Legende der sel. Angela von Foligno) literarisch bezeugt sei. Eine direkte Übertragung vermag er freilich nicht nachzuweisen; immerhin ist es nicht unmöglich, daß dieses Moment zu dem von mir in den Vordergrund gerückten, und zwar nuanzierend, hinzutrat. — Noch öfter begegnet man in der modernen Kunst der Darstellung, wie Maria mit dem Jesusknaben dem Heiligen erscheint; diese Szene ist nur eine Erweiterung der ersteren und vielleicht auch auf den Bericht der Urlegende über den Todeskampf des Heiligen zurückzuführen; vor der Vision („video Dominum meum!") ruft nämlich Antonius mit den Worten: „O gloriosa Domina!" Maria an. Zum ersten Male wurde diese Szene im Jahre 1496 von Lorenzo II de Sanseverino bildlich dargestellt (Mandach, S. Ant. de Pad. et l'art italien, p. 93); Maria und das Kind sind verschwindend klein dargestellt, es ist, als ob Lorenzo es nicht wagte, eine Neuerung einzuführen.

[1]) Die Materialisation des Satans war im Mittelalter gang und gäbe, und wenn Antonius in dieser Hinsicht nicht über seiner Zeit steht, so ist dies ja keineswegs auffällig. Siehe außerdem oben S. 69 und S. 3 A. 3. — [2]) leg. pr. p. 50; s. oben S. 3 A. 3.

einer bestimmten Zeit die Predigttätigkeit wieder aufnehmen wollte.[1]) Er sollte sich täuschen, die „Verheißung" an Padua aber zu einem Scheidegruß werden, den er ahnungslos der treuen Stadt entboten hatte.

Es war am 13. Juni 1231, einem Freitag. Antonius hatte sein luftiges Zelt verlassen und sich mit den Brüdern des nahen Klosters zu Tische gesetzt, als ihn plötzlich eine Schwäche anwandelte; da sie immer mehr zunahm, stand er auf, ließ sich aber, weil einer Ohnmacht nahe, auf ein bereitstehendes Lager nieder. Er fühlte sein Ende nahen und sprach den Wunsch aus, nach S. Maria übergeführt zu werden; er hatte diese Stätte während seines Aufenthalts in Padua liebgewonnen und wollte darum auch in ihr sterben, zugleich den Brüdern von Camposampiero nicht lästig fallen. Obschon ungern, hoben ihn diese auf einen Wagen und brachen nach Padua auf. Dem traurigen Zuge begegnete ein Bruder Innotus, der den Heiligen in Camposampiero hatte besuchen wollen; da er ihn bereits im Todeskampfe sah, bestürmte er ihn, in der näher gelegenen cella einzukehren. Antonius stimmte zu; hatten sich doch inzwischen die Schmerzen gesteigert, die Todesangst immer herbere Formen angenommen.[2]) In der cella angekommen, beruhigte er sich allmählich, beichtete und stimmte den Hymnus: „O gloriosa Domina, excelsa super sidera",[3]) an; plötzlich erhob er seine Augen zum Himmel, und gefragt, was er sehe, gab er zur Antwort: „Ich sehe meinen Herrn!" In diesem Zustande lehnte er anfänglich den Empfang der Ölung ab, weil er „die Salbung in sich hätte", die Gottheit bereits zu schauen glaubte;[4]) dann faltete er die Hände, sprach die Bußpsalmen und sank tot zurück, in der Blüte des Mannesalters, ein Opfer seiner Liebe zur Menschheit. „Sein Antlitz glich dem eines Schlafenden, die Hände glänzten von Weiße und waren zarter als im Leben, die übrigen Glieder wurden weich und ließen sich hierhin und dorthin wenden": die friedliche Majestät des Todes auf dem Antlitz eines im Herrn Gestorbenen, in ihrer Beschreibung von dem Verfasser der Urlegende vielleicht ein wenig übertrieben. Im Leben litt Antonius nach dem Bericht der

---

[1]) usque ad tempus apti sermonis cessandum sibi a praedicatione censebat (leg. pr. p. 51). — [2]) crescente vehementius infirmitate, non mediocris signa dabat anxietatis (leg. pr. p. 55). — [3]) Hymnus in den „laudes" des „Officium B. M. V."; gegenwärtig lautet der Anfang: „O gloriosa virginum, sublimis inter sidera". — [4]) s. oben S. 8 A. 1.

Urlegende unter einer krankhaften Körperfülle;[1]) Sicco Polentone, ein Biograph des Heiligen aus dem 15. Jahrhundert, schildert seine äußere Erscheinung also: „Antonius blieb sein ganzes Leben jungfräulich. Seine Gesichtsfarbe war dunkel, wie die aller Spanier, der Nachbarn der Mauren; seine Größe erreichte kaum das Mittelmaß, aber er war beleibt, weil wassersüchtig; auf seinem Gesicht lag die Frömmigkeit, so daß man in ihm bei der ersten Begegnung die Verkörperung der Güte sah; an sich dunkel schattiert, wurde sein Körper infolge der beständigen Krankheit noch dunkler und rauh. Kaum war aber der Geist entflohen, da erglänzte der Körper in wunderbarer Weiße und wurde geschmeidig; das Antlitz, weit davon entfernt, entstellt zu werden, spiegelte die Zufriedenheit wieder, so daß Antonius zu schlafen schien.“ Sicco Polentone fußt auf der Urlegende und ergänzt deren Bericht (vorige S.) durch die Angabe über die Größe und Gesichtsfarbe des Heiligen; ob er unter der „Jungfräulichkeit“ Bartlosigkeit versteht, wie Mandach annimmt,[2]) möge dahingestellt bleiben. Pflegte Antonius die Sitte des Barttragens? Die ältesten Bilder stellen ihn bald mit, bald ohne Bart dar, so daß eine einseitige Entscheidung nicht möglich ist. Wenn Mandach der Hypothese, Antonius sei ständig bartlos gewesen, zuneigt, so ist dies willkürlich; räumt er doch selbst ein, daß gegen eine Reihe von Darstellungen, auf denen Antonius mit Bart erscheint, nichts einzuwenden sei.[3]) Die gegenteilige Ansicht verfechten die neueren Bollandisten vornehmlich durch den Hinweis auf Franz, dessen Bartschmuck durch den Celanesen ausdrücklich bezeugt sei.[4]) Wie ist dann aber zu erklären, daß Franz auf einigen Bildern, die nicht lange nach seinem Tode angefertigt wurden und daher historisch zuverlässig sind,[5]) bartlos dargestellt ist? Die Bollandisten übersahen, daß Thomas von Celano in der fraglichen Schrift — gemeint ist die erste Franziskusbiographie[6]) — Franzens Bart als einen spärlichen bezeichnet; aus seiner zweiten Franziskusbiographie[7]) erhellt, daß die Minoriten der ersten Zeit

[1]) . . . cum corpulentia quadam naturali pressus continua aegrotatione laboraret (p. 46). — [2]) S. Antoine de Padoue et l'art italien, p. 14, Text und A. 3. — [3]) Quant à celles (scil. représentations) de Cimabue à Assisi, des absides du Latran et de Sainte-Marie Majeure à Rome et à celles du Musée de Berne, elles pourraient sans doute servir de base à une argumentation en faveur du type avec port de barbe (p. 28). — [4]) Anal. Boll. XIX, 68. — [5]) Reproduktionen in Saint François illustré (Paris 1885), publié par les soins des RR. PP. Capucins, pp. 30, 277, 384. — [6]) Acta SS. Oct. II, 706. — [7]) part. III, cp. XCIII.

einen spärlichen Bart trugen, während der lange Bart verboten war; meines Erachtens führt dieses an sich geringfügige Moment die Erklärung der Widersprüche in den bildlichen Darstellungen mit sich. Es entsteht nämlich die Frage, ob diese Etikette ständig oder nur zeitweilig befolgt wurde; eine quellenmäßige Antwort läßt sich darauf nicht geben, doch ist nicht absehbar, aus welchem Grunde Franz gerade einem spärlichen Bart vor dem glatten Gesichte den Vorzug gegeben haben sollte; dagegen ist nichts natürlicher, als daß die Brüder, insbesondere die in den Einsiedeleien, wo mitunter die notwendigsten Gegenstände fehlten, auch die, welche der Predigt oblagen, nicht immer Zeit und Gelegenheit fanden, die hervorsprossenden Gesichtshaare zu entfernen und daher zeitweilig einen spärlichen Bart trugen. Von Antonius und Franz können wir dies um so zuversichtlicher behaupten, als gerade sie durch die Pflege der Beschaulichkeit mitunter völlig in Anspruch genommen waren, Antonius auch durch die Predigttätigkeit und das Beichthören; fand er doch, wie wir sehen, zeitweilig nicht einmal zum Speisen Zeit. So bedeutungslos dieser Streit um des Antonius' Bart an sich ist, der bildlichen Darstellungen wegen entbehrt er nicht eines gewissen Interesses.

Der Tod des Heiligen versetzte die Brüder der cella in nicht geringe Aufregung; sie fürchteten die Menge, die bei derartigen Anlässen ihrer Frömmigkeit in nicht gerade sanfter Weise Ausdruck zu verleihen pflegte; man denke nur an die stürmischen Szenen bei der Bestattung der hl. Elisabeth, wo das Volk die Leiche an sich riß und ihr in frommer Begeisterung die Ohren abschnitt, ja, sich nicht einmal damit begnügte.[1]) Trotz der Bemühungen der Brüder, das Ableben zu verheimlichen, wurde es doch in der Stadt ruchbar, und bald fanden sich bei dem Trauerhause zunächst die Bewohner der Vorstadt Capo di Ponte, wo die cella lag, dann aber auch die Bevölkerung Paduas selbst ein; und die Versammelten begannen zu klagen, und mit ihnen klagten die „armen Damen" des nahen Frauenklosters, die Töchter der hl. Klara, und so hat ganz Padua seinen „Vater" betrauert. Ohne Tumulte sollte es auch hier nicht abgehen. Die Klarissen sprachen den Wunsch aus, den Heiligen, „den sie nie lebend gesehen",

[1]) Plurimi devotione accensi particulas pannorum incidebant, alii rumpebant, alii pilos capitis incidebant et ungues; quaedam aures illius truncabat, etiam summitatem mamillarum ejus quidam praecidebant et pro reliquiis sibi servabant (Liber de dictis quatuor ancillarum; Mencken II, 2032).



wenigstens tot zu besitzen, das heißt ihn in ihrem Kloster bestatten zu dürfen, und sie fanden wirksame Unterstützung an den Bewohnern von Capo di Ponte, wo das Klarissenkloster lag; diese versahen sich nämlich mit Waffen und verweigerten die Herausgabe des Leichnams an die städtische Marienkirche, wo Antonius im Leben mit Vorliebe geweilt und wohin er auch kurz vor seinem Tode hatte gebracht sein wollen. Das Einschreiten des Bischofs Jakob Corrado, der den Körper der Marienkirche zusprach, hatte keinen Erfolg, desgleichen nicht die Vorsichtsmaßregeln der Brüder, welche die Tore der cella verriegelten; unter dem Vorwande, den Toten zu sehen, erbrach die Menge den Eingang. Ihre Erregung wuchs, als die Brüder den Leichnam, weil er bei der Sommerhitze schnell in Verwesung überging,[1]) vorläufig in einem Sarge einschlossen; unter Drohungen verlangten sie von dem Provinzialminister, der inzwischen eingetroffen war, auf ihren Wunsch einzugehen. Dessenungeachtet ordnete der Bischof von Padua, es waren bereits vier Tage seit dem Ableben verflossen, für den folgenden, also den fünften Tag, die endgültige Überführung der Leiche nach S. Maria im Einverständnis mit dem Provinzial an; mit Rücksicht auf die erregte Stimmung in Capo di Ponte sollte der Zug aber nicht die Vorstadt berühren und darum auch nicht die Flußbrücke, die Capo di Ponte mit Padua verband, beschreiten, sondern eine Schiffsbrücke, die der Podestà eigens zu diesem Zwecke zwischen der cella und der Stadt bauen ließ. Doch kaum war sie fertiggestellt, als die Bewohner der Vorstadt mit Beilen herbeieilten und die Schiffe in Stücke hieben; dies hatte wieder zur Folge, daß die Bürger des Stadtteils, in welchem S. Maria lag, in förmlicher Schlachtordnung gegen die Friedensstörer vorrückten. Der weltlichen Behörde gab diese Wendung nun doch zu denken, und sie griff zu einer List; sie beschied die streitenden Parteien in das städtische Gerichtsgebäude und internierte hier und im Innern der Stadt die widerspenstigen Bewohner

[1]) quia tempus aestivum erat et humandis corporibus inimicum, fratres eum in capsella lignea celerius condunt (leg. pr. p. 64; ebenso die vita auctore anonymo p. 715). Dagegen Rigaldi p. 118: Sed cum esset aestivi ardoris vehementia, non erat in sacro corpore aliquis odor defuncti cadaveris, sed ex illo flagrabat quasi odor aromatum et etiam unguentorum, ita ut per ejus odorem currerent universi. Abgesehen davon, daß der „aromatische Geruch“ im Mittelalter eine ständige Auszeichnung der Heiligenleiber ist, widerspricht geradezu Rigaldis Angabe der Urlegende und seiner Vorlage, der vita auctore anonymo, ein neuer Beweis seiner Unzuverlässigkeit.

von Capo di Ponte; ein etwaiges Entweichen wurde mit Einziehung des Vermögens bedroht.

Am 17. Juni bewegte sich ein prächtiger Trauerzug von der Vorstadt nach S. Maria; vornehme Bürger trugen die Bahre, der Bischof, die weltliche Behörde und unabsehbare Scharen, Lichter in den Händen, gaben dem Toten das letzte Geleit; die Beisetzung erfolgte in der Kirche selbst.

§ 8. Antonius, der Heilige; seine Verehrung im Laufe der Jahrhunderte.

Am Grabe eines mittelalterlichen Heiligen pflegte das Volk in gläubiger Hingabe an seine Einwirkung Heilung von allerlei körperlichen Leiden zu suchen; im vorliegenden Falle wurden noch am Tage der Bestattung „den Blinden die Augen aufgetan, es öffneten sich die Ohren der Tauben, der Lahme sprang wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen löste sich und verkündete Gottes Lob.“ [1]) Man erwies dem Verblichenen die Ehren eines Heiligen, noch ehe der Papst ihn heilig sprach; förmliche Prozessionen wurden abgehalten, an denen auch der Bischof, die vornehmen Ritter und Damen, die Scholaren der Universität teilnahmen; wenn der Bischof die Grabstätte besuchte, löste er zuvor die Schuhe, eine Übung, die allgemeinen Beifall fand; auch die vornehmen Damen betraten demütig stets nur mit bloßen Füßen die Kirche. Das einfache Volk setztes einen Ruhm vornehmlich darein, dem neuen Heiligen Wachskerzen von eigentümlichen Dimensionen zu opfern; diese Kerzen waren so lang, daß sie erst zerschnitten werden mußten, wollte man sie durch die Tür von S. Maria schaffen, und so umfangreich, daß sechszehn Männer an ihnen zu tragen oder zwei Paar Ochsen zu ziehen hatten. [2]) Übrigens begnügte sich das Volk, zu seiner Ehre sei es gesagt, nicht mit diesen Äußerlichkeiten, bekannte vielmehr, und darin zeigte sich, daß Antonius nicht umsonst gewirkt, den Brüdern von S. Maria seine Sünden.

Noch war nicht ein Monat seit dem Abscheiden des Heiligen verflossen, da empfand man das Bedürfnis, die Verehrung, die man ihm erwies, auch durch die höchste kirchliche Behörde bestätigt zu wissen. Gregor IX., hiervon verständigt, beauftragte den Bischof von Padua und zwei Priore aus dem Benediktiner- und Predigerorden mit der Prüfung der angeblichen Wunder.

---

[1]) leg. pr. p. 71. — [2]) So wenigstens die Urlegende p. 73.

Trotzdem diese Prälaten, wie die Urlegende hervorhebt, streng sachlich verfuhren, stellten sie doch 47 Wunder fest, die, einen einzigen Fall ausgenommen,[1]) aus der Zeit nach dem Tode des Heiligen stammen und Zeugenaussagen darstellen. Es wäre eine unlösliche Aufgabe, in jedem einzelnen Falle zu prüfen, ob wirklich ein Wunder vorliegt; die Prüfung selbst ist ja dem Katholiken nicht verwehrt; jedenfalls zeichnen sich einige Berichte, insbesondere die über die plötzlichen Heilungen der Augenkrankheiten[2]), das muß zugestanden werden, durch Kürze und Klarheit aus, was bei Zeugenaussagen nur dann zutrifft, wenn sie der Tatsächlichkeit entsprechen.

Die Kommision übersandte das Ergebnis ihrer Prüfung der Kurie mit einem Begleitschreiben der Kardinallegaten Otto von Montferrat und Jakob, erwählten Bischofs von Palestrina; die Genannten weilten 1231—1232 in Oberitalien, um zwischen Kaiser Friedrich II. und dem ihm feindlich gesinnten Bunde der lombardischen Städte zu vermitteln, und waren gemäß der Urlegende Zeugen der Wunder, die am Grabe des hl. Antonius geschahen; ihr Schreiben, das die Kanonisation befürwortete, fiel also schwer in die Wagschale. Da auch der Podestà und die Universität Padua angelegentlich um die Kanonisation baten, so vollzog denn Gregor IX. am 30. Mai 1232 zu Spoleto die Heiligsprechung des vom Volke schon längst Heiliggesprochenen, mit all dem Glanz, der bei solchen Anlässen entfaltet zu werden pflegt. Es ist dies eine bemerkenswerte Kanonisation, da seit dem Tode des Antonius noch nicht ein Jahr verflossen war; diese Eile fiel auch den Zeitgenossen auf: einige Kardinäle warnten anfänglich den Papst vor einem übereilten Schritte,[3]) ja, Gregor IX. selbst bezeichnete den Fall in der Kanonisationsbulle als einen ungewöhnlichen.[4]) Wenn er trotzdem auf den Wunsch der Paduaner einging, so mag dies darauf zurückzuführen sein, daß er den Heiligen persönlich schätzen gelernt hatte,

---

[1]) Seine Wertung oben S. 4 A. 2. — [2]) leg. pr. p. 97. — [3]) Erant cardinales quidam, moribus et litteratura inter caeteros principes ecclesiae non mediocres, qui, zelo consuetudinis ecclesiasticae ac temporis ducti brevitate, super tanta non tam praecipitanter agendum causa fore censebant; maxime quia nondum post mortem beati Antonii annus effluxerat; ideoque in ejus canonizatione non nisi debita temporis congruentia se consentire posse, nec velle, cautius asserebant (leg. pr. p. 78). Ein Traum, den einer von ihnen hatte, bestimmte sie, den Widerstand aufzugeben. — [4]) s. oben S. 33.

weitläufige Untersuchungen über das Vorleben daher nicht notwendig waren. Daß Gregor die Paduaner, indem er ihr Ansuchen sofort erfüllte, zum Danke verpflichtete, ist zweifellos,[1]) und dies mag bei dem gespannten Verhältnis, das damals zwischen Kaiser und Papst bestand, nicht ganz ohne Einfluß gewesen sein. Ob der Papst sich aber vorwiegend von dieser politischen Berechnung leiten ließ, wie Lempp behauptet,[2]) ist wenigstens quellenmäßig nicht zu entscheiden. In jedem Falle verdiente Antonius die Auszeichnung, hat er doch der moralischen Hebung des Volkes geradezu das Opfer seines Lebens gebracht, also heroische Tugend geübt.

Noch in demselben Jahre begann man in Padua mit dem Bau eines Prachttempels, der die Gebeine des Heiligen endgültig aufnehmen sollte. Nicht lange darauf (1237) fiel aber Padua in die Hand des papstfeindlichen Ezzelino, so daß die Fortführung des Baues unterbleiben mußte; erst nach dem Sturze des Tyrannen (1256) nahm man ihn wieder auf, und zwar mit um so größerem Eifer, als man die Befreiung der Stadt allgemein der Fürbitte des Heiligen zuschrieb. Schon 1263 war die Kirche so weit fertig, daß der Leichnam dorthin übertragen werden konnte; hierbei soll Bonaventura, damals General der Minoriten, den Sarg haben öffnen lassen und zu seinem und der Anwesenden Erstaunen die Zunge so frisch vorgefunden haben, als wenn Antonius eben verschieden wäre; die Nachricht über dieses Wunder stammt erst aus dem Ende des 13. beziehungsweise dem Anfange des 14. Jahrhunderts[3]) und ist um so verdächtiger, als der Minorit Salimbene, welcher der Translation zeitlich näher stand,[4]) wohl über diese, nicht aber über das „Zungenwunder" zu berichten weiß.[5]) Die Kirche wurde in der Folge ausgebaut und von Gönnern mit Kostbarkeiten beschenkt;[6]) sie ist ein Wunderbau und ein monumentaler Beweis dafür, daß Padua in Antonius seinen Schutzgeist verehrte, und

[1]) Vgl. oben S. 33. — [2]) Ztschr. für Kirchengesch. XII, 43. — [3]) Sie findet sich zuerst in dem Ms. Luc., das in der Wunderfrage unzuverlässig ist, und der gleichzeitigen vita alia und der vita Rigaldis. — [4]) Er schrieb seine Chronik zwischen 1282—1287, während die drei vorhin erwähnten Zeugnisse aus der Zeit nach 1293 stammen. — [5]) In eingetrocknetem Zustande ist die Zunge nach der Versicherung Kervals (vitae duae p. 146 A. 1) freilich auch heute noch zu sehen. — [6]) So von Kardinal Guido mit einem silbernen Reliquienschein (Abbildung in Acta SS. Jun. II, 743). Der Kardinal ließ am 14. Februar 1349 von dem Leichnam den Unterkiefer abtrennen und in dem Schrein unterbringen (vgl. oben S. 31 A. 8).

auch heute noch ist der Name des Heiligen mit dem der Stadt untrennbar verbunden. Wie stand und steht es aber mit seiner Verehrung außerhalb Paduas? Was zunächst Italien angeht, so ist Mandach der Ansicht, daß sie bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts dem Kulte des hl. Franziskus untergeordnet blieb; er schließt dies aus den bildlichen Darstellungen der entsprechenden Zeit, wo Antonius zumeist in Begleitung Franzens erscheint. Diese Zusammenstellung liebte man indessen, wie Mandach selbst ausführt,[1]) auch in Padua, wo Antonius gewiß nicht eine untergeordnete Rolle spielte; einen direkten Fingerzeig dafür, wie sie zu erklären sei, liefert meines Erachtens Salimbene, wenn er den hl. Antonius den „Gefährten Franzens" nennt;[2]) man verehrte also damals, ganz gewiß zur Zeit Salimbenes, in Antonius den Lieblingsjünger Franzens. In der Regel ist der Heilige in dieser Epoche als ernster Prediger dargestellt, mit dem Buche in der Hand. Über seine Verehrung in außeritalienischen Ländern erfahren wir, wenigstens für die Zeit bis zum 16. Jahrhundert, von Mandach nichts, da er nur die bildende Kunst Italiens im Auge hat. Lepitre scheint anzunehmen, daß der Kult des Heiligen bis zum 16. Jahrhundert auf Italien beschränkt blieb.[3]) Demgegenüber bemerke ich, daß die Wundererzählungen des liber miraculorum (14. Jahrhundert) in ihrer Eigenschaft als Überreste unzweideutig die Verehrung bezeugen, die Antonius schon im 14. Jahrhundert in Portugal genoß; es würde ja auch dem Geiste des Mittelalters widersprechen, wenn ein Heimatland die Kanonisation eines seiner Bürger gleichgültig hingenommen hätte; auch hier erstreckt sich die Verehrung auf Franziskus und Antonius zugleich.[4]) Befremden würde es auch, wenn in Frankreich, wo Antonius doch längere Zeit wirkte, das Andenken an ihn nicht wach geblieben wäre. Ein Zusatz, womit der liber miraculorum eine seiner Vorlagen, die vita Rigaldis, interpoliert, besagt, daß Antonius in der Nähe der Stadt Brive zeitweilig eine einsame Grotte aufsuchte, um der Beschaulichkeit zu leben;[5]) diese Inter-

[1]) S. Ant. de Pad. et l'art italien, p. 39. — [2]) Hic fuit ex ordine Fratrum Minorum et socius beati Francisci (Chron. p. 30). — [3]) La dévotion à saint Antoine ne resta pas d'ailleurs circonscrite à Padoue, et, dès le XIVe siècle, elle florissait an Italie, particulièrement à Rome, à Sienne et à Naples. Le pape Sixte IV et saint Bernardin de Sienne contribuèrent beaucoup à sa propagation. Des le XVIe siècle, elle était répandue dans le monde catholique tout entier (p. 188). — [4]) lib. mir. n. 51—52, 55—56, 70. — [5]) lib. mir. n. 12. Die Interpolation auch oben S. 68 A. 1 zitiert.

polation spiegelt den Volksglauben des 14. Jahrhunderts wieder, und gewiß hat die Bevölkerung der Stadt Brive und der Umgegend schon damals nicht unterlassen, zu dem angeblichen Heiligtum zu pilgern. Bald verbreitete sich der Kult des Heiligen auch nach dem Norden Frankreichs, nach der Picardie; wir begegnen hier einer Dichtung des 15. Jahrhunderts, einer gereimten altfranzösischen Übersetzung der vita auctore anonymo.[1]) Seit dem 16. Jahrhundert huldigte dem Portugiesen die ganze katholische Welt, insbesondere sieht das biedere, treuherzig zu Gott aufblickende Volk in ihm seinen Schutzgeist. In allen möglichen Anliegen wird seine Fürbitte erbeten, insbesondere auch von denen, die verlorenes Eigentum wieder finden wollen; der Kult beruht zwar, wie ich bereits gezeigt habe,[2]) auf einer Textverderbnis, aber insofern entspricht er dem Geiste des großen Portugiesen, als dieser, wie wir wissen, nicht nur dem moralischen, sondern auch dem wirtschaftlichen Niedergange des Volkes zu steuern suchte; unter diesem Gesichtspunkte mag man ihn daher ruhig weiter pflegen. Aus demselben Grunde verdient ein anderer Kult, genannt „Brot des hl. Antonius“, alle Anerkennung; er ist im Jahre 1890 zu Toulon entstanden und hat es sich zur Aufgabe gesetzt, dem Heiligen zu Ehren wirtschaftlich Schwache materiell zu unterstützen. Die einzelnen Beiträge zu diesem Liebeswerke werden an die Erfüllung einer an Antonius gerichteten Bitte geknüpft; manche werden es vielleicht vorziehen, die Gaben zwar mit bestimmten Wünschen aber ohne Rücksicht auf ihre Verwirklichung zu spenden.[3])

In der jüngsten Gegenwart bricht sich erfreulicherweise immer mehr die Ansicht Bahn, daß die Heiligen am größten in der Wahrheit sind; zur Verwirklichung dieses Gedankens ist sogar ein groß angelegtes Unternehmen, die „Sammlung illustrierter Heiligen-

---

[1]) Den Titel s. oben S. 41 A. 2. — [2]) s. oben S. 13 A. 2 f. — [3]) Ein Ausdruck der Verehrung, die Antonius in der Mitte des 17. Jahrhunderts in Deutschland genoß, ist eine Widmung einer altdeutschen Dichtung (über sie oben S. 41); die Widmung lautet: „Zueschrifft. Dem edlen Zweig aus lusitaniä, dem adelichen burger zu lisabonä Ferdinando Erstens unter der Regul des hl. augustin Regulierten Chorherren, nachmahlen auf begierd der marter nach verendertem stand, ordenskleid, Regul und nahmen Antonio des grosen batriarchen Francisci sohn, des seraphischen ordens hechster Zierd, wunderthätigen heiligen und auserwälten Glid, Einem Wunder der welt, ausbund der Tugend, schizherren der stadt budua, lehrern des welschland, trost des heils, schreckhen der teufel, Einem hern und erfindern der verlohrenen Dingen, seinem Vil vermögenden

leben“, ins Leben getreten. Nichts kann diesem Unternehmen dienlicher sein als der günstige Umstand, daß fast gleichzeitig aus einer historischen und geistlichen Werkstatt, welche über die Übung und Erfahrung von Jahrhunderten verfügt, nämlich aus der Feder eines Bollandisten eine „Codifikation“ der Grundsätze historischer Kritik der Heiligenlegenden hervorgegangen ist.[1]) Sie waren auch hier maßgebend, und der Erfolg: das Bild des Heiligen tritt um so nachahmungswerter, nachahmungsmöglicher hervor. Für den Franziskanerorden hat Antonius die Bedeutung, daß er es in glücklicher Weise verstanden hat, Franzens weltfremde Ideale mit den Bedürfnissen des wirklichen Lebens zu versöhnen; darum sein himmelwärts gerichteter Blick, darum aber auch seine Geschäftigkeit, er zeigt den folgenden Generationen des Ordens, wie man die Menge durch die Predigt begeistert, er liebt auch die Wissenschaft und ist neben Elias von Kortona der Begründer der wissenschaftlichen Richtung des Ordens. Diesen zwei scheinbaren Gegensätzen entspricht seine Bedeutung als Charakter, und in dieser Hinsicht ist er nicht allein für seine Ordensgenossen vorbildlich: außerstande, den Buchstaben des von Franz gegebenen Gesetzes zu beobachten, sucht er seinen Geist zu erfüllen und wird dadurch ein Typus wahrer Frömmigkeit; er ist aber auch das Ideal treuer Pflichterfüllung, suchte er doch, soweit es bei seinem Gesundheitszustande überhaupt nur möglich war, sein apostolisches Amt auszuüben, und dies aus Liebe zur Menschheit. Diese Charaktereigenschaften sind um so vorbildlicher, als gerade Antonius mit der menschlichen Natur zu rechnen hatte: in der Jugend regte sich in ihm die Sinnenlust in heftiger Weise, im späteren Mannesalter verfolgt ihn eine heimtückische Krankheit.

---

liebreichen alergnedigsten battron und Fürsprecher bei Gott sich und die seinigen befilcht aufopfert und widmet zu Ebigen Zeiten“.

[1]) A. Harnack, Protestantismus und Katholizismus in Deutschland, Berlin 1907, S. 14, bez. 27: „Das beste Buch zur Kritik der Heiligenlegenden hat in der Gegenwart ein Mitglied der Gesellschaft Jesu geschrieben“ Hippolyte Delehaye, S. J., Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905 ([2]1906). Cfr. H. Günter, Legenden-Studien, Köln 1906.

Nachtrag.

Zu S. 27 A. 5 f. Das Zitat findet sich in Teil II § 2 (S. 56 A. 3) nicht.

Zu S. 32 Text und A. 6. Die Verantwortung muß ich den Herausgebern der Anal. Franc. überlassen.

Inhaltsverzeichnis.

I. Teil. Quellen und Literatur.

A. Quellen.

II. Teil. Biographie.



Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau
Domkapitular.

Sechster Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1908.

Imprimatur.

Wratislaviae, die 12. Junii 1908.

G. Card. Kopp, Princ. Episc. Wratisl.

G. K. No. 4176.

Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten

bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts.

Ein Beitrag zur Literaturgeschichte

von

Ferdinand Piontek.

Einleitung.

Es ist die Aufgabe der Einleitung, die Grenzen dieser Arbeit abzustecken.

Die nachfolgenden Untersuchungen beschäftigen sich nur mit den häretischen Apostelgeschichten; die Frage, ob häretisch oder nicht, läßt sich aber nicht immer mit zwei oder drei Sätzen lösen; daher ist im 1. Abschnitt zunächst zu untersuchen, welche Apostelgeschichten als häretische zu bezeichnen sind.

Nach dieser Voruntersuchung kann zum eigentlichen Thema: Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten übergegangen werden.

Zunächst erhebt sich da die Frage: Wieweit waren die häretischen Apostelgeschichten in katholischen Kreisen überhaupt verbreitet, und zwar sowohl in den gelehrten, d. h. theologisch gebildeten Kreisen als auch in den Kreisen des Volkes (2. und 3. Abschnitt)?

Bei der Frage nach der Verbreitung in gelehrten Kreisen sind zunächst die Kirchenväter und -schriftsteller namhaft zu machen, die sich mit unsern Apostelgeschichten bekannt zeigen (§ 1). Sofort aber erhebt sich die Frage, wieweit diese Bekanntschaft reichte, ob die katholischen Schriftsteller nur die Titel wußten oder auch vom Inhalt durch eigene Lektüre Kenntnis genommen hatten (§ 2). Und nicht minder wichtig ist die Frage nach der Beurteilung der häretischen Apostelgeschichten durch die Katholiken (§ 3).

Bei dem Thema „Verbreitung in den Kreisen des Volkes" empfiehlt es sich nicht, diese drei Unterabteilungen zu machen, da die Quellen darüber gar zu spärlich fließen.

Im 4. Abschnitt endlich ist über den Kampf gegen die häretischen Apostelgeschichten zu handeln.

Wie schon das Titelblatt angibt, erstrecken sich die nachfolgenden Untersuchungen nur über die ersten sechs Jahrhunderte.

1. Abschnitt.

Welche Apostelgeschichten sind als häretische zu bezeichnen?

1. Methodische Vorbemerkungen. Um sicher und einwandfrei feststellen zu können, welche Apostelgeschichten als häretisch angesprochen werden dürfen, ist es zunächst unstatthaft, sich auf die Texte zu berufen. Denn wenn wir uns nach den sogenannten Texten umsehen, so finden wir einen Berg von Apostelleben und -legenden unter den verschiedensten Titeln (πράξεις, περίοδοι, actus, virtutes, miracula, passio, μαρτύριον etc.), in den verschiedensten Sprachen (griechisch, lateinisch, syrisch, äthiopisch usw.), an Umfang ebenso verschieden wie an Inhalt. Einzelne Texte sind stark häretisch, andere tragen wenigstens häretische Spuren, wieder andere sind reinkatholischen Inhalts. Welcher Text ist nun der ursprüngliche, der häretische oder der nichthäretische? Mit dem bloßen Textmaterial wird sich diese Frage schwerlich entscheiden lassen; die handschriftliche Überlieferung ist gar zu kompliziert.[1]) Dann werden wir aber auch darauf verzichten müssen, auf diesem Wege festzustellen, welche Apostelgeschichten wir als häretische in den Bereich unserer Untersuchung zu ziehen haben. Wir müssen uns nach einer anderen, festeren Basis umsehen, und eine solche bietet sich uns in den äußeren Zeugnissen, d. h. in den Nachrichten der Kirchenväter und -schriftsteller über die apokryphen Apostelgeschichten. Aus diesen äußeren Zeugnissen suchen wir — möglichst ohne Bezugnahme auf die zweifelhaften „Texte" — festzustellen, welche Apostelgeschichten häretisch sind, und gewinnen so den Radius für den Umfang unserer Untersuchungen.

Über die Verwertung der äußeren Zeugnisse seien zunächst einige einschränkende Bemerkungen vorausgeschickt:

---

[1]) Schon eine flüchtige Durchsicht der von *Lipsius* und *Bonnet* publizierten Texte (Acta apostolorum apocrypha edidd. L. et B. Lipsiae I 1891, II 1. 1898, II 2. 1903) zeigt, wie weitschichtig das Material ist; dabei ist das nur ein Teil des gesamten Stoffes. — *Bardenhewer* sagt von den neutestamentlichen Apokryphen überhaupt: „Die Urtexte sowohl wie die Übersetzungen liegen zum Teil heute noch in überaus mannigfaltigen Bearbeitungen, Erweiterungen und Abkürzungen vor, und auf keinem andern Literaturgebiete dürfte so häufig wie hier jede einzelne Handschrift einen eigenen Text darstellen". Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg i. B., 1902, S. 368.

a) aus der Bezeichnung „apokryph" oder aus der Verwerfung durch die kirchliche Autorität darf man nicht ohne weiteres den häretischen Charakter der betreffenden Schrift folgern; denn „apokryph" schließt zwar einen Tadel ein, ist aber nicht immer gleichbedeutend mit häretisch,[1] und verworfen werden konnte ein Buch auch aus andern Gründen als bloß wegen häretischer Sondermeinungen;

b) auch aus dem Umstande, daß die Akten eines Apostels bei Sektierern gelesen wurden, kann man nicht mit voller Sicherheit auf den häretischen Charakter schließen, weil auch ein nichthäretisches Buch in sektiererische Kreise sehr wohl Eingang finden konnte; immerhin ist dieser Umstand ein starkes Indizium, besonders dann, wenn berichtet wird, daß die Akten bei einer Sekte in hohem Ansehen gestanden, womöglich gar kanonische Autorität besessen haben;

c) mit Vorsicht sind auch jene Stellen zu gebrauchen, in denen über mehrere Akten zugleich gesprochen wird; bei einer solchen summarischen Aburteilung konnte es nämlich auch einem gewissenhaften Berichterstatter oder Polemiker passieren, daß er um der Gleichheit des Titels und der Ähnlichkeit des Inhalts willen auch solche Apostelakten in den Kreis der häretischen Schriften mithineinzog, welche dies nicht verdienten.[2]

Nach diesen Vorbemerkungen können wir nunmehr zur Eruierung der einzelnen häretischen Apostelgeschichten schreiten.

2. Die Thomas-, Andreas- und Johannesakten. Sicher häretisch waren die Thomasakten; denn nach dem Berichte des hl. Turribius, Erzbischofs von Astorga[3]) in Spanien, eines Zeitgenossen Leos I., war in ihnen zu lesen, daß der Apostel nicht mit Wasser, sondern mit Öl allein getauft habe.[4]) Dazu kommt

[1]) Über die verschiedenen Bedeutungen von „apokryph" s. *Bardenhewer*, l. c. I, S. 365, Anm. 2, und Handbuch zu den neutest. Apokryphen, herausgeg. v. *E. Hennecke*, Tübingen 1904, S. VII ff. — [2]) Durch solche Zeugnisse hat sich *Lipsius* verführen lassen, die Existenz häretischer Paulusakten neben den katholischen anzunehmen; *Zahn* hat dagegen mit Erfolg opponiert; s. darüber *Bardenhewer*, l. c. I, S. 422. — [3]) Wegen der Schreibweise des Namens Turribius s. Handbuch zu den neutest. Apokr., herausgeg. v. *E. Hennecke*, S. 354 Anm. — Ich nenne T. Erzbischof, weil zu seiner Zeit die Metropolitanwürde noch bei dem Stuhle von Astorga war; nicht lange Zeit nachher ging sie an den Sitz von Braga über; s. *Gams*, Series episcoporum. Ratisbonae 1873, p. 7. — [4]) *Lipsius* meint, T. habe sich geirrt, und beruft sich zum Beweis dafür auf die heutigen Texte, in denen das Wasser erwähnt oder doch angedeutet werde (s. *R. A. Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I, Braunschweig 1883,

noch, daß nach der Aussage desselben Gewährsmannes die Thomasakten bei den Priscillianisten in besonderem Ansehen standen.[1]) Ähnliches berichtet uns der hl. Epiphanius in betreff der Enkra-

S. 331—338). Aber diese Behauptung ruht auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß die heutigen Texte die ursprüngliche Form repräsentieren; bei der eigentümlichen Textüberlieferung muß man fast immer die Möglichkeit offen lassen, daß man es mit einem überarbeiteten Texte zu tun habe.

[1]) Diese Angaben finden sich im Briefe an die Bischöfe Idatius und Ceponius. Da uns der Brief im folgenden noch oft beschäftigen wird, so gebe ich hier alle in Betracht kommenden Stellen; auf diese Weise wird dem Leser auch ein Einblick in den Zusammenhang des Briefes bequem ermöglicht. cap. III. . . . ne forte Sanctitas vestra, quae mala, quantaeque blasphemiae apocryphis libris, quos hi nostri vernaculi haeretici ad vicem sanctorum Evangeliorum legunt, continentur, ignoret; maximi facinoris reum me esse credo, si taceam. Itaque haec non adhortatio auctoritatis alicuius est, sed potius suggestionis instructio.

cap. IV. Primum ergo est, ut illa patefaciam quae in plurimorum fide, vel magis perfidia, esse cognovi: quae cum a multis publico pene magisterio doceantur, si catholicorum aliquis paullo constantius, destructionis caussa, assertioni resistat, continuo inficias eunt, et perfidiam perfidia occulunt. Quod ne ultra iam faciant, et apocryphis scripturis, quas canonicis libris, veluti secretas et arcanas, praeferunt, et quas maxima veneratione suscipiunt, et ex his quas legunt traditionibus, dictisque auctorum suorum, ea quae in ipsis arguuntur, vera esse docentes; aliqua autem ex his, quae in istorum doctrina sunt, in illis quos legere potui, apocryphis codicibus non tenentur. Quare unde prolata sint nescio, nisi forte ubi scriptum est per cavillationes illas, per quas loqui sanctos Apostolos mentiuntur, aliquid interius indicatur, quod disputandum sit potius, quam legendum, aut forsitan sint libri alii, qui occultius secretiusque serventur, solis, ut ipsi aiunt, perfectis patentes.

cap. V. Illud autem specialiter in illis actibus qui S. Thomae dicuntur, prae caeteris notandum atque execrandum est, quod dicit eum non baptizare per aquam, sicut habet dominica praedicatio, sed per oleum solum: quod quidem isti nostri non recipiunt [incipiunt?], sed Manichaei sequuntur. Quae haeresis, quae eisdem libris utitur, et eadem dogmata, et his deteriora sectatur, ita execrabilis universis per omnes terras, ad primam professionis suae confessionem, nec discussa, damnetur oportet, per cuius auctores vel per maximum principem Manem ac discipulos eius, libros omnes apocryphos vel compositos, vel infectos esse, manifestum est: specialiter autem Actus illos, qui vocantur S. Andreae; vel illos, qui appellantur S. Joannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit; vel illos, qui dicuntur S. Thomae, et his similia: ex quibus Manichaei, et Priscillianistae, vel quaecumque illis est secta germana, omnem haeresim suam confirmare nituntur; et maxime ex blasphemissimo illo libro, qui vocatur Memoria apostolorum . . .

cap. VI. Ut autem mirabilia illa, atque virtutes, quae in apocryphis scripta sunt, sanctorum Apostolorum vel esse, vel potuisse esse, non dubium est; ita disputationes, assertionesque illas sensuum malignorum ab haereticis constat insertas. Ex quibus scripturis diversa testimonia blasphemiis omnibus

titen[1]) und Apostoliker;[2]) von den letzteren sagt er, daß sie sich grade auf die Thomasakten stützten.[3])

Für den häretischen Charakter der Andreas- und Johannesakten tritt wiederum der hl. Turribius ein: er sagt, daß aus diesen Akten (und noch anderen Schriften) die Manichäer und Priscillianisten ihre Häresie zu begründen versuchten.[4]) Man könnte einwenden, daß es sich hier um eine summarische Aburteilung handle, bei der leicht ein Irrtum unterlaufen könne. Indessen muß man doch berücksichtigen, daß Turribius, wie sein Brief zeigt, mitten im Kampfe gegen Priscillianismus und apokryphe Schriften stand, daß er ferner bemüht war, die Apokryphen selbst zu lesen,[5]) daß er sogar Auszüge aus diesen Schriften nebst entsprechenden Widerlegungen verfaßte.[6]) Bei dieser Sachlage erscheint es ausgeschlossen, daß Turribius grundlos und irrtümlich den Johannes-, Andreas- und Thomasakten einen häretischen Charakter vindiziert habe. Für die Andreasakten können wir uns auch auf Photius berufen; nach seinem Zeugnis waren grade die Andreasakten eine Hauptstütze des Manichäers Agapius.[7]) Dazu kommt noch, daß nach Epiphanius diese Akten bei Enkratiten,[8]) Apostolikern[9]) und Origenianern[10]) gebraucht

plena sub titulis suis adscripta digessi: quibus etiam, ut potui, pro sensus mei qualitate respondi.

cap. VII. Quod ideo necesse habui paullo latius vestris auribus intimare, ut vel posthac nemo quasi inscius rerum dicat, se simpliciter huiusmodi libros vel habere, vel legere. Vestrae autem existimationis atque censurae merito fuerit, universa perpendere; et ea, quae sine ambiguitate veritati ac fidei contraria videritis, cum aliis fratribus vestris, quoscumque vobis zelus catholicae religionis vel pium studium sociaverit, illam excusationem spirituali gaudio resecare, et ignita divini verbi virtute compescere. Inter Leonis M. opera. edidd. *Ballerinii,* tom. I. Venetiis 1753. col. 713 sq. — Die zwei oben herangezogenen Stellen finden sich cap. V.

[1]) *κέχρηνται δὲ γραφαῖς πρωτοτύπως ταῖς λεγομέναις Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου Πράξεσι καὶ Θωμᾶ καὶ ἀποκρύφοις τισί, καὶ οἷς βούλονται λόγοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης.* Haer. 47, 1, ed. *Dindorf* II, Lipsiae 1860, p. 423. — [2]) Haer. 61, 1, *Dindorf* II, p. 564. — [3]) l. c. . . . *ταῖς λεγομέναις Πράξεσιν Ἀνδρέου τε καὶ Θωμᾶ τὸ πλεῖστον ἐπερείδονται, παντάπασιν ἀλλότριοι τοῦ κανόνος τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὑπάρχοντες.* — [4]) cap. V gegen Ende; Text s. o. S. 6, Anm. 1. — [5]) cap. IV. in illis quos legere potui, apocryphis codicibus; den zusammenhängenden Text s. o. S. 6, Anm. 1. — [6]) cap. VI. gegen Ende; Text l. c. — [7]) *καὶ ταῖς λεγομέναις δὲ πράξεσι τῶν δώδεκα ἀποστόλων, καὶ μάλιστα Ἀνδρέου πεποιθὼς δείκνυται, κἀκεῖθεν ἔχων τὸ φρόνημα ἠρμένον.* *Photius,* Biblioth. cod. 179, ed. *Bekker,* p. 125. — [8]) Haer. 47, 1; Text s. o. Anm. 1. — [9]) Haer. 61, 1; Text s. o. Anm. 2. — [10]) *Κέχρηνται δέ, ὡς ἔφην, διαφόροις γραφαῖς παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης καὶ ἀποκρύφοις τισὶ μάλιστα ταῖς λεγομέναις Πράξεσιν Ἀνδρέου καὶ τῶν ἄλλων.* Haer. 63, 2, *Dindorf* II, p. 583.

wurden. Auch die Johannesakten gehörten zu den bei den Enkratiten beliebten Schriften.[1])

Nachdem wir so aus unzweideutigen Zeugnissen den häretischen Charakter der Thomas-, Andreas- und Johannesakten begründet haben, können wir nunmehr auch jene Stellen herbeiziehen, die wegen ihrer summarischen Berichterstattung zunächst unberücksichtigt bleiben mußten.

Photius findet nicht genug scharfe Worte, um die Torheit und Ketzerei der genannten Akten zu brandmarken.[2]) Philastrius von Brescia erwähnt sie bei Aufzählung der apokryphen Manichäerschriften.[3]) Ein unbekannter Scriptor, der sich Mellitus nennt, sagt vom Verfasser der drei Akten, daß er in ihnen irrige Lehren vorgetragen habe.[4]) Die Andreas- und Johannesakten nennt Eusebius unter den „Elaboraten häretischer Männer,“[5]) und Johannes, Erzbischof von Thessalonich (seit 680), berichtet, daß seine Vorgänger unter anderem auch von den περίοδοι Ἀνδρέου und Ἰωάννου katholische Bearbeitungen angefertigt hätten.[6])

---

[1]) *Epiphanius,* Haer. 47, 1; Text s. o. S. 7, Anm. 1. — [2]) Biblioth. cod. 114, ed. *Bekker,* p. 90 sq. — [3]) Scripturae autem absconditae, id est apocryfa, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intelligentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt heretici. Nam Manichei apocryfa beati Andreae apostoli, id est Actus quos fecit veniens de Ponto in Greciam * quos conscripserunt tunc discipuli sequentes beatum apostolum, unde et habent Manichei et alii tales Andreae beati et Johannis Actus evangelistae beati, et Petri similiter beatissimi apostoli, et Pauli pariter beati apostoli: in quibus quia signa fecerunt magna et prodigia, ut et pecudes et canes et bestiae loquerentur, etiam et animas hominum tales velut canum et pecudum similes imputaverunt esse heretici perditi. Diversarum haereseon liber, haer. 88; der Text ist schlecht überliefert und schwierig; der hier gegebene ist festgestellt von *Marx* im Corp. script. eccles. lat. Vindob. XXXVIII, p. 48; Marx schreibt übrigens Filastrius. — [4]) Volo solicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum acta Joannis evangelistae et sancti Andreae vel Thomae apostoli. Quaedam de virtutibus quidem, quae per eos Dominus fecit, vera dixit; de doctrina vero multa mentitus est. Prolog vor der Passio s. Joannis, abgedruckt bei *J. A. Fabricius,* Codex apocryphus Novi Testamenti III, Hamburgi 1719, p. 604. — Über die Passio s. *Harnack,* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, Leipzig 1893, S. 253, und *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 442. — [5]) *αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα.* Hist. eccl. III, 25, 7, ed. *Schwartz.* — [6]) In der Vorrede zu seiner Schrift über die Himmelfahrt Mariä. Text bei *M. Bonnet,* Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariä (Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1880, XXIII, S. 239 f.). Johannes gibt zunächst seine Absicht kund, die Schrift über die Himmelfahrt Mariä von den häretischen Bestandteilen zu reinigen; dann fährt er fort:

3. Die Petrusakten. Schwieriger ist der Beweis für den häretischen Charakter der Petrusakten zu führen. Wir haben hier eine ganze Reihe patristischer Zeugnisse. Aber von diesen müssen einige als unsicher und zweifelhaft ausscheiden. Das sind folgende:

a) Nach Hieronymus hat Klemens in den περίοδοι des hl. Petrus berichtet, der Apostel habe eine Glatze gehabt.[1]) Meint H. nun hier die Petrusakten? An der Bezeichnung περίοδοι statt πράξεις brauchten wir uns nicht zu stoßen, denn Photius gebraucht beide Bezeichnungen promiscue für unsere Apostelgeschichten.[2]) Aber ein anderer Umstand macht uns stutzig: die Erwähnung des Klemens als Verfassers. Wer denkt da nicht sofort an die Klemensromane, die ja von Klemens geschrieben sein wollen? Wahrscheinlich hat also Hieronymus nicht die Petrusakten, sondern die Klementinen im Auge. Diese müßten dann auch unter dem Titel περίοδοι Πέτρου kursiert haben. Dieser Titel würde sehr gut zum Inhalt der Klementinen passen. Aber wir haben sogar zwei direkte Zeugnisse dafür, daß die Klementinen unter dem Titel περίοδοι Πέτρου kursierten: 1. Origenes, der sie als περίοδοι zitiert — zwar ohne den Zusatz Πέτρου, aber eben doch als περίοδοι,[3]) und 2. das sogenannte Gelasianische Dekret; dieses erwähnt nämlich unter den verurteilten Büchern ein itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri numero decem, apocryphum; dies itinerarium sind auf keinen Fall die Petrusakten,

---

οὕτω γὰρ εὑρήκαμεν χρησαμένους καὶ τοὺς ἔναγχος ἡμᾶς προηγησαμένους καὶ τοὺς πολλῷ πρὸ αὐτῶν ἁγίους πατέρας, τοὺς μὲν περὶ τὰς καλουμένας ἰδικὰς περιόδους τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου, τοὺς δὲ περὶ τὰ πλεῖστα τῶν χριστοφόρων μαρτύρων συγγράμματα.

[1]) non ut oculos, genas vultumque eius (Petri) aspiceret (nämlich Paulus): utrum macilentus an pinguis, adunco naso esset an recto: et utrum frontem vestiret coma; an ut Clemens in Periodis eius refert calvitiem haberet in capite. in Gal. 1, 18. *Migne*, Patrol. lat. 26, col. 354. — [2]) Biblioth. cod. 114, *Bekker* p. 90. *Ἀνεγνώσθη βιβλίον, αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι, ἐν αἷς περιείχοντο πράξεις Πέτρου, Ἰωάννου, Ἀνδρέου, Θωμᾶ, Παύλου. γράφει δὲ αὐτάς, ὡς δηλοῖ τὸ αὐτὸ βιβλίον, Λεύκιος Χαρῖνος.* — [3]) Philocalia cap. XXIII, n. 21, ed. *J. A. Robinson*, Cambridge 1893, p. 210: *Καὶ Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου μαθητής, συνῳδὰ τούτοις ἐν τῷ παρόντι προβλήματι πρὸς τὸν πατέρα ἐν Λαοδικείᾳ εἰπὼν ἐν ταῖς Περιόδοις κτλ.* Vgl. *Bardenhewer*, l. c. I, S. 362. — *Hans Waitz*, Die Pseudoklementinen, Leipzig 1904, S. 40, sieht in diesen *περίοδοι* eine Grundschrift der Klementinen. — Die Frage, ob das Zitat aus der Feder des Origenes oder eines andern stammt, ist für uns belanglos; s. darüber Zeitschrift für kath. Theologie XXVII, Innsbruck 1903, S. 176.

denn diese werden bald darauf als actus nomine Petri apostoli genannt und durch den Zusatz alius unterschieden;[1]) sind aber unter dem itinerarium nicht die Petrusakten zu verstehen, dann bleibt es das nächste, an die Klementinen zu denken, worauf ja schon die Nennung des Klemens als Verfassers hinweist; nun ist aber itinerarium die lateinische Übersetzung von περίοδοι; also sind wir zur Annahme berechtigt, daß die Klementinen unter dem Titel περίοδοι Πέτρου kursiert haben. Somit ist es wahrscheinlicher, daß Hieronymus an unserer Stelle die Klementinen meint.[2]) Die Hieronymusstelle muß daher hier, wo wir nur von den Petrusakten reden, ausscheiden.

b) Aus demselben Grunde müssen wir ferner auf eine Epiphaniusstelle[3]) verzichten; denn auch da wird ausdrücklich Klemens als Verfasser der περίοδοι Πέτρου genannt.

c) Der hl. Hieronymus spricht noch an einer zweiten Stelle von περίοδοι Πέτρου.[4]) Da nennt er nun Klemens nicht als Verfasser, schweigt überhaupt über diese Frage. Die Wagschale steht also gleich günstig für Petrusakten und Klementinen. Verwertbar ist infolgedessen auch diese Stelle für uns nicht.[5])

Dagegen dürfen wir das, was Johannes von Thessalonich[6]) und die sogenannte Stichometrie des Nicephorus[7]) über die

[1]) Text s. u. S. 11, Anm. 7. — [2]) Man könnte einwenden, daß in den heutigen Texten der Klemensromane von der Kahlköpfigkeit des Apostels nichts zu lesen sei; aber der Einwand will bei der mannigfachen Umgestaltung, welche die Klementinen im Laufe der Zeit erfahren haben, wenig bedeuten. — [3]) *Χρῶνται δὲ καὶ ἄλλαις τισὶ βιβλίοις, δῆθεν ταῖς Περιόδοις καλουμέναις Πέτρου, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφείσαις.* Haer. 30, 15, *Dindorf* II, p. 107. — [4]) Possumus autem de Petro dicere, quod habuerit socrum eo tempore quo credidit, et uxorem iam non habuerit, quamquam legatur in *περιόδοις* et uxor eius et filia. Adv. Jovinianum I, 26. *Migne,* Patr. lat. 23, col. 257. — *Preuschen* (bei *Harnack,* Gesch. der altchristl. Lit. I, S. 134) bezieht diese Stelle auf die Akten des Petrus und Paulus; s. dagegen *Bardenhewer* (Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 431, Anm. 4), der lieber an die Petrusakten denken möchte. — [5]) Im Anschluß hieran mag erwähnt werden, daß *Waitz,* l. c. S. 169—250 versucht hat, aus den Klementinen eine Grundschrift herauszuschälen, der er den Titel *Πράξεις Πέτρου* gibt. — [6]) s. o. S. 8, Anm. 6. — [7]) Text abgedruckt bei *Th. Zahn,* Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1, Erlangen und Leipzig 1890, S. 300:

Ὅσα τῆς νέας διαθήκης ἀπόκρυφα
α´ Περίοδος Παύλου στίχοι ,γχ´
β´ Περίοδος Πέτρου στίχοι ,βψν´
γ´ Περίοδος Ἰωάννου στίχοι ,βφ´
δ´ Περίοδος Θωμᾶ στίχοι ,αχ´.

περίοδοι (περίοδος) Πέτρου sagen, wohl ruhig auf die Petrusakten beziehen; denn hier treten die περίοδοι (περίοδος) Πέτρου in engster Verbindung mit den Paulus-, Andreas-, Johannes- und Thomasakten auf. Dasselbe gilt von der Synopsis scripturae sacrae des Ps. Athanasius.[1])

Alle Stellen, wo von πράξεις Πέτρου oder actus (acta) Petri die Rede ist, müssen wir selbstverständlich auf die Petrusakten beziehen, denn wir haben keinen festen Anhalt dafür, daß man mit diesem Namen auch andere Schriften, etwa die Klemensromane, belegt habe.[2])

Wie urteilen nun die Väter und Schriftsteller über die Petrusakten? Hieronymus im Schriftstellerkatalog[3]) und die Stichometrie des Nicephorus[4]) rechnen sie zu den Apokryphen, die Synopsis des Ps. Athanasius zu den Antilegomena.[5]) Philastrius von Brescia,[6]) das sogenannte Gelasianische Dekret,[7]) Johannes von Thessalonich[8]) und Photius[9]) ver-

---

Nach *Zahn,* l. c. S. 297 und 311, ist diese Stichometrie vielleicht schon vor 500 entstanden und um 850 in Jerusalem der Chronographie des Patriarchen Nicephorus angehängt worden.

[1]) Text bei *Zahn*, l. c. II, 1, S. 317: *Τῆς νέας πάλιν διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· Περίοδοι Πέτρου, Περίοδοι Ἰωάννου, Περίοδοι Θωμᾶ, εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶ* (sic), *Διδαχὴ ἀποστόλων, Κλημέντια. ἐξ ὧν μετεφράσθησαν τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. ταῦτα τὰ ἀναγινωσκόμενα.* — Nach *Zahn,* l. c. S. 315, ist diese Synopsis eine nicht vor dem 6. Jahrhunderte entstandene Kompilation. — [2]) Am ehesten könnte man sich auf Photius berufen. Da wo er ausführlich von den Klemensromanen handelt (Biblioth. cod. 112 et 113), gebraucht er viermal die Bezeichnung *πράξεις Πέτρου* (*Bekker*, p. 90, linke Spalte, Z. 11, 22, 27 f., 41). Ist das nun der direkte Buchtitel, unter dem die Klementinen kursierten, oder nur eine von Photius um des Inhalts willen gewählte Bezeichnung? Bei der ersten Stelle (Z. 11) kann es sich nicht um einen eigentlichen Titel handeln, da ist *πράξεις Πέτρου* bloße Inhaltsangabe (s. den Zusammenhang). Bei den übrigen Stellen kann man im Zweifel sein. Aber da ich sonst nirgends die Klementinen als *πράξεις Πέτρου* bezeichnet gefunden habe (s. die Übersicht von *Preuschen* bei *Harnack,* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I, S. 219—229), so glaube ich, daß wir uns durch die Worte des Photius nicht abhalten zu lassen brauchen, überall wo von *πράξεις Πέτρου* die Rede ist, unsere Petrusakten wiederzuerkennen. — [3]) cap. 1. Libri autem, e quibus unus Actorum eius (Petri) inscribitur, alius Evangelii, tertius Praedicationis, quartus Apocalypseos, quintus Judicii, inter apocryphas scripturas repudiantur. — [4]) s. o. S. 10, Anm. 7. — [5]) s. o. Anm. 1. — [6]) s. o. S. 8, Anm. 3. — [7]) n. 6. Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis libri numero decem, apocryphum [das sind natürlich die Klementinen].

Actus nomine Andreae apostoli apocryphi.



werfen sie. Eusebius nennt sie zusammen mit dem Petrusevangelium, -kerygma und der -apokalypse und sagt von diesen Schriften, sie seien nicht unter den katholischen überliefert, und kein kirchlicher Schriftsteller der Vergangenheit oder Gegenwart habe ihre Zeugnisse gebraucht.[1] Der hl. Isidor von Pelusium, gestorben um 440, zitiert sie beistimmend in einer exegetischen Frage.[2]

Aus diesen Urteilen wird man nun den häretischen Charakter der Petrusakten nicht folgern können; am ehesten könnte man noch Philastrius, Johannes von Thessalonich und Photius ins Feld führen; aber bei diesen haben wir es mit summarischen Aburteilungen zu tun, die für sich allein keinen vollgültigen Beweis liefern können.

Und dennoch läßt sich der Beweis für den häretischen Charakter der Petrusakten führen, freilich auf verschlungenen Wegen, und merkwürdigerweise bildet grade das Isidorzitat, das doch den Petrusakten günstig ist, die Grundlage.

Isidor von Pelusium hat uns nämlich in einem Briefe ein Zitat aus den Petrusakten überliefert; er schreibt: „Die Apostel nun haben das geschrieben, was sie gefaßt haben, wie Petrus, der κορυφαῖος τοῦ χοροῦ, in seinen Akten (ἐν ταῖς ἑαυτοῦ πράξεσι) es klar ausgesprochen hat:

„Was wir gefaßt haben, haben wir geschrieben“
ἃ ἐχωρήσαμεν, ἐγράψαμεν.[3]

Wir besitzen nun eine alte lateinische Schrift, die den Titel oder, genauer gesagt, die Unterschrift führt: Actus Petri [et Simonis]; man pflegt die Schrift nach der einzigen Handschrift, in der sie erhalten ist, die Actus Petri Vercellenses zu nennen. In den A. P. V. findet sich nun folgendes Zitat als Ausspruch des hl. Petrus:

Actus nomine Thomae apostoli apocryphi.
Actus nomine Petri apostoli alius apocryphi [der Zusatz alius ist wohl dazu gemacht, um die actus von dem vorher genannten itinerarium zu unterscheiden].
Actus nomine Philippi apostoli apocryphi.
. . . .
n. 7. Liber, qui appellatur pastoris, apocryphus.
Libri omnes, quos fecit Leucius discipulus diaboli, apocryphi.
Text nach der Ausgabe von *Thiel,* Epistolae pontificum Romanorum I, p. 462 sq. — [8]) s. o. S. 8, Anm. 6. — [9]) Biblioth. cod. 114, ed. *Bekker,* p. 90 sq.

[1]) Hist. eccl. III, 3, 2 ed. *Schwartz:* . . . *οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν καθ' ἡμᾶς (τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.* — [2]) Epist. lib. II, ep. 99. *Migne,* Patr. gr. 78, col. 544. — [3]) l. c.

quae gratia ipsius
quod coepimus, scribsimus.[1])

Die A. P. V. bieten also wörtlich das Isidorzitat; wörtlich, denn an dem coepimus statt cepimus darf man sich nicht stoßen, da sich der Schreiber der Handschrift in einem schrecklichen Latein bewegt und Vokale sowie auch Konsonanten vielfach durcheinander wirft;[2]) auch gibt coepimus gar keinen rechten Sinn. In den A. P. V. wird ferner der Ausspruch ebenso wie bei Isidor dem hl. Petrus in den Mund gelegt. Das berechtigt uns zu dem Schluß, daß wir in den A. P. V. die πράξεις Πέτρου Isidors zu sehen haben.[3]) Die Titel beider Schriften stimmen ja auch überein; nur daß die A. P. V. noch den Zusatz et Simonis haben; aber dieser ist, wie seine merkwürdige Stellung zeigt, wohl nicht ursprünglich.[4])

Nach diesem Ergebnis kommt nun alles darauf an, festzustellen, ob die A. P. V. häretisch sind oder nicht; davon hängt es selbstverständlich ab, ob wir die Petrusakten als häretisch bezeichnen dürfen. Nun ist durch eingehende Forschungen nachgewiesen, daß die A. P. V. häretischen Charakter tragen;[5]) folglich sind wir berechtigt und verpflichtet, die Petrusakten in den Kreis der nachfolgenden Untersuchungen einzubeziehen.

Merkwürdig bleibt es freilich, daß Isidor diese Petrusakten zitiert, und es wird nicht leicht sein, eine befriedigende Erklärung dafür zu finden.[6]) Aber der Beweis für den häretischen Charakter

[1]) Die A. P. V. sind abgedruckt in den Acta apostolorum apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 45—103; die Titel-Unterschrift steht p. 103, Z. 7 f.; das Zitat findet sich S. 67, Z. 2. — [2]) s. die ausführlichen Nachweise von *Lipsius* in den Prolegomena der genannten Ausgabe, p. XXXVII—LII. — [3]) Damit soll natürlich keine wörtliche Übereinstimmung behauptet werden. — [4]) Der zusammenhängende Text lautet nämlich: actus Petri apostoli explicuerunt cum pace et Simonis amen. Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 103, Z. 7 f. *Lipsius* vermutet, die Worte et Simonis seien ein Zusatz des librarius, der scriptor habe cum Simone geschrieben; s. die Note zu dieser Stelle im textkritischen Apparat. — [5]) Insbesondere gehören hierher die Feier der hl. Eucharistie mit Brot und Wasser und die Verwerfung auch des ehelichen Geschlechtsverkehrs; s. die kurze Zusammenfassung bei *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 416, ausführlich bei *Lipsius,* Die apokr. Apgsch. II, 1, S. 258—270, und *Zahn,* Gesch. des neutest. Kanons II, S. 839 f. — [6]) Übrigens gibt die vom hl. Isidor zitierte Stelle einen gutkatholischen Sinn; sie besagt, daß ein adäquates Begreifen des Gottmenschen, seiner Lehre und seines Werkes auch einem Apostel nicht möglich ist, und es wird

der Petrusakten wird m. E. dadurch nicht hinfällig. Auch die summarischen Zeugnisse[1]) des hl. Philastrius von Brescia, Johannes von Thessalonich und Photius rechnen unsere Akten zu den häretischen.

4. Nichthäretische Apostelgeschichten. Die Paulusakten müssen von den nachfolgenden Untersuchungen ausgeschlossen bleiben. Als häretisch werden sie nur in den summarischen Aburteilungen[2]) bezeichnet, und diese können für sich allein keinen vollgültigen Beweis liefern.[3]) Dazu kommt noch, daß wir direkte Zeugnisse für ein gewisses Ansehen der Paulusakten besitzen; Eusebius rechnet sie nämlich zu den ἀντιλεγόμενα-νόθα zusammen mit dem „Hirten", der Apokalypse des Petrus, dem Barnabasbrief, den διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων und eventuell der Johannesapokalypse.[4]) Und in einer ähnlichen achtungswerten Umgebung treffen wir die Paulusakten im Catalogus Claromontanus.[5]) Auch der Inhalt jener Texte, die man nach dem heutigen Stande der Forschung den Paulusakten vindiziert, berechtigt uns nicht, sie als häretisch zu bezeichnen.[6]) Dasselbe gilt von den Acta Pauli et Theclae, die heute ganz allgemein als ein Teil der Paulusakten betrachtet werden.[7]) Auch die Acta Petri et Pauli, die Philippus-,

---

niemand daran zweifeln, daß der Pelusiote die Stelle so verstanden hat; dafür spricht auch die ganze Beweisführung seines Briefes. Ob nun der Verfasser der Petrusakten die Stelle so oder anders verstanden hat, wird sich bei der Dunkelheit und Verworrenheit des lateinischen Textes kaum feststellen lassen. Die ganze dem hl. Petrus in den Mund gelegte Rede ist ausführlich kommentiert von *G. Ficker* im Handbuch zu den neutest. Apokr., herausgeg. von *Hennecke,* S. 445—449.

[1]) s. o. S. 8, Anm. 3, 6 u. S. 9, Anm. 2. — [2]) bei Photius, Philastrius und Johannes von Thessalonich; s. o. S. 8. — [3]) vgl. *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 422: „Lipsius wollte aus derartigen Zeugnissen folgern, es habe außer den katholischen auch gnostische Paulusakten gegeben. . . . Diesen Aufstellungen konnte Zahn mit leichter Mühe den Boden entziehen. Die Äußerungen jener späteren Autoren leiden an einer sehr leicht erklärlichen Ungenauigkeit bzw. Unrichtigkeit." Meines Wissens wird die Lipsiussche Ansicht heute von keinem Forscher mehr vertreten. — [4]) Hist. eccl. III, 25, ed. *Schwartz*. — An einer andern Stelle III, 3, 5, ed. *Schwartz* sagt er: *οὐδὲ μὴν τὰς λεγομένας αὐτοῦ (Παύλου) Πράξεις ἐν ἀναμφιλέκτοις παρείληφα.* — [5]) nämlich: Barnabasbrief, Johannesapokalypse, Apostelgeschichte, Hirt, Paulusakten, Petrusapokalypse. Siehe den Text bei *Zahn*, Gesch. des neutest. Kanons II, S. 159. — [6]) s. die Übersicht bei *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 418—428. — *Gustav Krüger* im Theologischen Jahresbericht 1904, S. 306: „Endlich darf auch darüber kein Zweifel mehr bestehen, daß die Paulusakten eine gutkatholische Schrift sind". — [7]) s. darüber *Bardenhewer,* l. c.

Matthäus- und Thaddäusakten müssen von den nachfolgenden Untersuchungen ausgeschlossen bleiben. Denn weder die äußeren Zeugnisse noch die Texte garantieren den häretischen Charakter.[1])

Somit beschränken sich die folgenden Darlegungen auf die Thomas-, Andreas-, Johannes- und Petrusakten.

---

2. Abschnitt.

Die häretischen Apostelgeschichten und die gelehrten katholischen Kreise.[2])

§ 1. Verbreitung.

Inwieweit waren die katholischen Kreise, und zwar zunächst die gelehrten katholischen Kreise, mit den vier Apostelgeschichten, die wir soeben als häretische nachgewiesen haben, bekannt? — Das ist die erste Frage, die sich uns aufdrängt, und deren Lösung in diesem Paragraphen angestrebt wird. Naturgemäß sind da die einzelnen kirchlichen Schriftsteller namhaft zu machen, die eine oder mehrere der häretischen Apostelgeschichten erwähnen bzw. kennen oder — müssen wir gleich hinzusetzen — zu erwähnen bezw. zu kennen scheinen. Diese Untersuchung hat nicht nur an und für sich einen Wert, indem sie ein ungefähres Bild der Verbreitung unserer vier Apokryphen in gelehrten katholischen Kreisen gibt, sondern eine noch höhere Bedeutung als Grundlage für die in den späteren Paragraphen behandelten Fragen; denn die Nachrichten der kirchlichen Schriftsteller ermöglichen uns erst die Erörterung dieser Fragen. Die einzelnen Zeugnisse sind im folgenden nach Ländern gruppiert.

1. Palästina. Beginnen wir mit Palästina, der Wiege des Christentums. Eusebius, der Kirchenhistoriker, erwähnt die Andreas- und Johannesakten,[3]) die er in seiner umfangreichen

---

[1]) s. die kurze Übersicht bei *Bardenhewer*, l. c., S. 448—459. — [2]) Zum ganzen Abschnitt vgl. *Lipsius*, Die apokr. Apgsch. I, S. 47—72. — [3]) Hist. eccl. III, 25, 6, 7, ed. *Schwartz:* . . . ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθία ἢ καί τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις. ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχας ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν, πόρρω δέ που καὶ ὁ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττεται χαρακτήρ, ἥ τε γνώμη καὶ ἡ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις, πλεῖστον

Bibliothek zu Cäsarea vorgefunden haben mochte; vielleicht las er sie oder blätterte sie wenigstens durch und legte sie mit Verachtung beiseite; wir werden sein hartes Urteil über sie noch kennen lernen. An derselben Stelle, wo er über diese berichtet, macht er den Zusatz „und der andern Apostel"; ob er damit die Petrus- und Thomasakten meint?[1]) Die Petrusakten erwähnt er ausdrücklich an einer früheren Stelle seiner Kirchengeschichte.[2])

Der hl. Epiphanius, ein geborener Palästinenser, und vor seiner Berufung nach Cypern mehr als drei Jahrzehnte in seinem Heimatlande tätig,[3]) pflegt in seinem Panarium bei Besprechung der einzelnen Häresien auch die in den häretischen Kreisen besonders beliebten Schriften namhaft zu machen. Unsere Akten kehren dabei des öftern wieder,[4]) nur die Petrusakten sind nirgends ausdrücklich genannt; doch findet sich einmal, ähnlich wie bei Eusebius, der Zusatz „und der andern" d. h. Apostel.[5])

Unter den Palästinensern mag auch der hl. Hieronymus, der Vielgereiste, eine Stelle finden; in der zu Bethlehem abgefaßten Schrift de viris illustribus erwähnt er neben andern Petrusapokryphen auch die Akten dieses Apostels und wirft sie zu den apokryphen Schriften.[6]) Von den andern Apostelgeschichten schweigt er.

2. Syrien. Der hl. Ephräm, der angesehenste Vater der syrischen Kirche, schreibt im Kommentar zum apokryphen dritten Korintherbrief über die Bardesaniten: „Von ihnen sind ja auch die Apokryphen geschrieben worden, damit sie mittels der Krafttaten und Zeichen der Apostel, welche sie beschrieben, ihre eigene Gottlosigkeit, gegen welche die Apostel gekämpft hatten, auf den Namen der Apostel schreiben könnten."[7]) Offenbar sind häretische Schriften gemeint, und weil darin von Krafttaten und Zeichen der Apostel die Rede war, so ist es wenigstens sehr wahrscheinlich,

---

ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπᾴδουσα, ὅτι δὴ αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν· ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ παραιτητέον.

[1]) Das vermutet — und wohl mit Recht — *Zahn*, Gesch. des neutest. Kanons II, 2, S. 841, Anm. 3. — [2]) III, 3; s. o. S. 12. — [3]) s. *Bardenhewer*, Patrologie. 2. Aufl. Freiburg i. B., 1901, S. 271 f. — [4]) Haer. 47, 1 (Andreas, Johannes, Thomas), 61, 1 (Andreas, Thomas), 63, 2 (Andreas). Text s. o. S. 7, Anm. 1, 2 u. 10. — [5]) 63, 2: *καὶ τῶν ἄλλων*. — Wegen der Haer. 30, 15 erwähnten *περίοδοι Πέτρου* s. o. S. 10. — [6]) cap. 1; Text s. o. S. 11, Anm. 3. — An zwei Stellen erwähnt er *περίοδοι Πέτρου*, meint damit aber jedenfalls die Klementinen; s. o. S. 9 f. — [7]) s. *P. Vetter*, Der apokryphe dritte Korintherbrief. Wien 1894, S. 72, zitiert bei *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 373.

daß Apostelgeschichten gemeint sind. Aber welche bestimmten Apostel Ephräm im Auge hat, wird sich kaum sicher ermitteln lassen; man hat besonders an die Thomasakten gedacht.[1])

In das griechische Sprachgebiet Syriens führt uns Theodoret von Cyrus. Er weiß, daß sich im Gebrauch der Quartodecimaner πράξεις τῶν ἀποστόλων finden; er bezeichnet sie als πεπλανημέναι, also als häretisch.[2]) Aber welche Apostelgeschichten er gekannt hat, läßt sich nicht feststellen; sein Zeugnis leidet an derselben Unbestimmtheit wie das des hl. Ephräm.

An Theodoret mag sofort ein anderer Antiochener, freilich aus viel späterer Zeit, angeschlossen werden: Ephraim, Patriarch von Theopolis, d. i. Antiochien, gestorben 545, kennt eine Schrift unter dem Titel πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου καὶ ὁ βίος.[3])

Hegemonius, der Verfasser der jedenfalls in Syrien entstandenen Acta Archelai,[4]) hat die Petrusakten gekannt; das läßt sich ganz strikt beweisen, obwohl er seine Quelle mit keinem Worte angibt. In der Charakterisierung einer Person, des Marcellus, berührt er sich nämlich auffallend mit dem, was die Actus Petri Vercellenses — deren Zugehörigkeit zu den alten Petrusakten oben (S. 12 ff.) nachgewiesen ist — über eine Person desselben Namens sagen. Schon die allgemeine Charakterisierung ist ähnlich:

Hegemonius	A. P. V.
... ita ut omnes dicerent hoc viro nullum pietate praestantiorem.	nemo fuit tam sapientior inter homines quam hic Marcellus.

Noch stärker wird die Ähnlichkeit bzw. die Übereinstimmung in den Details: beide werden von den Witwen besucht, wobei noch zu bemerken ist, daß die Witwen in beiden Fällen ein verwandtes epitheton ornans erhalten (H. in Domino credentes — A. P. V. sperantes in Christo); beide nehmen sich der Verwaisten an; beider Haus ist die Herberge der Fremden und Armen. Die Überein-

[1]) s. darüber *Bardenhewer*, l. c., S. 445 f. — [2]) *Κέχρηνται δὲ καὶ ταῖς πεπλανημέναις τῶν ἀποστόλων Πράξεσι, καὶ τοῖς ἄλλοις νόθοις, μᾶλλον δὲ ἀλλοτρίοις τῆς χάριτος, ἃ καλοῦσιν ἀπόκρυφα.* Haeret. fab. comp. III, 4. *Migne*, Patrol. gr. 83, col. 405. — [3]) bei *Photius*, Biblioth. cod. 229, ed. *Bekker*, p. 254. — Über Ephraims Leben und Schriften s. *Bardenhewer*, Patrologie. 2. Aufl., S. 485 f. — [4]) *Keßler* in *Herzogs* Realencyklopädie Bd. 12^3, S. 196 verlegt die Entstehung in die edessenisch-syrische Kirche; ähnlich *Harnack*, Die Chronologie der altchristl. Lit. II, Leipzig 1904, S. 164. — Über die Autorschaft des Hegemonius s. *Harnack*, l. c., S. 548; übrigens hatte es *Bardenhewer* schon früher (Patrologie, 2. Aufl., S. 234) für sicher gehalten, daß Hegemonius der Verfasser sei.

stimmungen erstrecken sich also auch auf minutiöse Kleinigkeiten, sie sind ferner auf einen sehr engen Raum zusammengedrängt und treffen sogar in der Reihenfolge zusammen.[1]) Wenn daher Hegemonius bemerkt, sein Marcellus habe die Beispiele des alten Marcellus nachgeahmt,[2]) so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Marcellus der Petrusakten gemeint ist, daß also Hegemonius die Petrusakten gekannt hat. An eine mündliche Tradition, aus der Hegemonius geschöpft hätte, ist nicht zu denken; denn wir haben keine Kunde, daß Marcellus eine so berühmte Person des christlichen Altertums gewesen sei; und wäre er es auch gewesen, so weitgehende Übereinstimmungen lassen sich aus bloßer mündlicher Tradition nicht erklären.

Die syrische Didaskalia erzählt bei Behandlung der Häresien die aus der kanonischen Apostelgeschichte bekannte Begegnung des hl. Petrus mit dem Magier Simon; aber im Widerspruch mit dieser verlegt sie das Ereignis nicht nach Samaria, sondern nach Jerusalem.[3]) Wie ist diese Abweichung zu erklären, aus einem lapsus

---

[1])

Hegemonius.	A. P. V.
. . . ita ut omnes dicerent hoc viro nullum pietate praestantiorem. Sed et viduae universae in domino credentes ad eum concurrebant; inbecilli quoque auxilium sibi de eo certissimum praesumebant, nec non et orphani omnes ab ipso nutriebantur. . . . domusque eius peregrinorum et pauperum hospitium dicebatur; . . . cap. III, ed. *Ch. H. Beeson*, Leipzig 1906, S. 4.	. . . nemo fuit tam sapientior inter homines, quam hic Marcellus. viduae omnes sperantes in Christo ad hunc refugium habebant; omnes orfani ab eo pascebantur. quid plura, frater? Marcellum omnes pauperi patronum vocabant; cuius domus peregrinorum et pauperorum vocabulum habebat. Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 54 sq.

Auf alle diese Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen hat schon *G. Ficker*, Die Petrusakten, Leipzig 1903, S. 47 ff. verwiesen, sowie noch einige andere Ähnlichkeiten namhaft gemacht. — [2]) Marcelli veteris imitatus exempla. *Beeson*, l. c. — [3]) cap. XXIII. Von Simon dem Magier. Der Anfang der Häresien nämlich war folgender. In Simon, einen Menschen, der ein Magier war, war Satan gefahren, und schon lange war jener sein Diener gewesen. Und als wir durch die Gabe des Herrn, unseres Gottes, und durch die Kraft des heiligen Geistes wunderbare Heilungen in Jerusalem vollbrachten, und durch Auflegung unserer Hände die Gemeinschaft des heiligen Geistes denen, die herankamen, zuteil wurde, da brachte er uns viel Geld und wollte, wie er den Adam durch das Essen von dem Baume der Kenntnis des Lebens beraubt hatte, so auch uns durch ein Geldgeschenk der Gabe Gottes berauben und durch ein Geschenk (irdischen) Gutes unsern Sinn gefangen nehmen, daß wir tauschten und ihm um Geld die Kraft des heiligen Geistes hingäben. Und

memoriae oder aus der Abhängigkeit von einer schriftlichen Darstellung? Nun sagt Petrus in den Actus Vercellenses: „Sage Simon! bist du nicht in Jerusalem mir und Paulus zu Füßen gefallen, als du die Heilwunder sahst, die durch unsere Hände geschahen, und sagtest: Ich bitte euch, nehmet Geld von mir, so viel ihr wollt, damit (auch ich) die Hand auflegen und solche Taten tun kann. Als wir aber das von dir gehört hatten, haben wir dir geflucht: Glaubst du, daß wir den Versuch machen wollen, Geld zu besitzen?“ [1]) Also auch die Petrusakten verlegen die Szene nach Jerusalem. [2]) Haben wir hier nicht die Quelle für die Angabe der Didaskalia? Auf den ersten Blick scheint es so. Aber — muß man sich fragen — wie sollte der Verfasser der Didaskalia dazu kommen, für die Darstellung eines so bekannten Vorganges die ganz versteckte Enklave in den Petrusakten zu benützen? Er müßte grade zufällig, kurz ehe er dieses Kapitel seines Werkes schrieb, die Petrusakten gelesen haben. Aber ist es nicht einfacher und wahrscheinlicher, daß ein bloßer lapsus memoriae vorliegt? Eine definitive Entscheidung, ob der Verfasser der Didaskalia die Petrusakten gekannt hat, wage ich deshalb nicht zu geben.

Die Didaskalia erzählt ferner einiges über die Kämpfe Petri mit Simon und über den mißglückten Flugversuch des letzteren; [3])

---

wir waren alle darob in Aufregung. Da blickte Petrus auf den Satan, der in Simon wohnte, und sprach zu ihm: „Dein Geld mag mit dir in das Verderben fahren, du sollst keinen Teil an diesem Worte haben“. *H. Achelis* und *J. Flemming,* Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt (Texte und Untersuchungen. N. F. X, 2). Leipzig 1904, S. 120.

[1]) dic Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo, videns per manus nostras remedia quae facta sunt, dicens: „Rogo vos, accipite a me mercedem quantum vultis, ut possim manum inponere et tales virtutes facere“. nos a te hoc audito maledíximus te: „Putans (lies putas) temptare nos pecuniam velle possidere?“ Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 71; deutsche Übersetzung von *G. Ficker* in Neutestamentl. Apokr., herausgeg. von *Hennecke,* S. 412. — [2]) Es ist das Verdienst *Carl Schmidts* (Die Petrusakten, S. 147), auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht zu haben. — [3]) cap. XXIII. Die Anhänger Simons folgten mir, Petrus, nach und kamen, das Wort zu verderben. Und als er nach Rom (gekommen) war, verwirrte er die Kirche sehr und brachte viele zum Abfall; und er gab sich aus als einen, der fliegen könnte, und nahm die Volksmassen (für sich ein), indem er sie durch die Kraft seiner Zauberkunststücke aufregte. Und eines Tages ging ich aus und sah ihn in der Luft fliegen, da stand ich still und sprach: „Durch die Kraft des Namens Jesu schneide ich deine Kräfte ab“. Da fiel er nieder und zerbrach sich die Knöchel an seinen Füßen. Darauf wandten sich viele von ihm ab, andere aber, die seiner würdig waren, harrten bei ihm aus . . . *Achelis* und *Flemming,* l. c., S. 121.

ähnliches berichten die Petrusakten.[1]) Hat nun die Didaskalia aus den Petrusakten geschöpft oder nicht? Die Untersuchung wird ungemein dadurch erschwert, daß die Didaskalia keine Quelle angibt. Ähnliche Fälle werden uns noch öfters begegnen; denn die patristische Literatur ist reich an kleinen Geschichtchen aus dem Leben dieses oder jenes Apostels, die aber ohne jede oder höchstens mit sehr allgemeiner Quellenangabe wiedergegeben werden. Für uns konzentriert sich nun das ganze Interesse auf die eine Frage: stammen diese Nachrichten aus den apokryphen Apostelgeschichten? Da sich die Frage im Laufe der Untersuchungen so oft wiederholen wird, so seien hier einige allgemeine Bemerkungen vorausgeschickt:

a) Wer in einem bestimmten Falle die oben gestellte Frage bejaht, für den muß es selbstverständlich feststehen, daß die Akten des betreffenden Apostels dieses bestimmte Geschichtchen enthalten haben; sonst konnte es der betreffende Kirchenschriftsteller nicht von da entlehnen. Es genügt natürlich nicht, daß das Geschichtchen in irgend einer Apostelvita steht, sondern es muß nachgewiesen sein, daß diese Apostelvita auch wirklich zu den alten Akten gehört, nicht etwa ein späteres Fabrikat ist. Da muß nun mit allem Nachdruck betont werden, daß dieser Nachweis nicht in allen Fällen geführt werden kann; bei der eigentümlichen Überlieferungsgeschichte dieser Apokryphen kommt man bisweilen bloß bis zu einem „wahrscheinlich".[2]) Dann darf man aber, was die Benutzung durch den Kirchenschriftsteller angeht, auch nur „wahrscheinlich" sagen.

b) Aber selbst wenn nachgewiesen ist, daß die bestimmte Nachricht in einer der apokryphen Apostelgeschichten gestanden hat, so ist noch der Nachweis zu erbringen, daß der betreffende Kirchenschriftsteller diese Nachricht wirklich aus den Akten geschöpft hat, nicht bloß geschöpft haben kann. Stand ihm denn keine andere Quelle zu Gebote? Gab es denn keine mündliche

[1]) Von der Ankunft Simons in Rom und von dem großen Abfall erzählen die Actus Petri Vercellenses in cap. 4, vom mißglückten Flugversuch cap. 32. — [2]) In betreff der Johannesakten sagt *Harnack,* Chronologie etc. II, S. 174: „eine sichere Abgrenzung dessen, was in die ursprünglichen Akten gehört, ist trotz der Verdienste von James und Bonnet noch immer nicht überall möglich" — in betreff der Andreasakten (l. c., S. 175): „Aus den späteren Akten das zu entwickeln, was in ihnen den alten angehört hat, halte ich für ein unausführbares Unternehmen (abgesehen von der Unterscheidung der Stoffe, wie sie schon Bonnet bietet)."

Tradition? Daß eine solche Tradition über die Lebensschicksale und den Tod der Apostel existierte, ist bei dem hohen Ansehen, dessen sie sich allenthalben erfreuten, gradezu selbstverständlich; die Namen der Apostel waren in aller Munde, ständig wurde auf sie Bezug genommen; was lag näher, als sich nach ihren Fahrten und Taten, nach ihrem Leiden und Sterben zu erkundigen? Familiengespräch, Predigt und Unterricht boten hinlänglich Gelegenheit, solche Nachrichten zu verbreiten. Wir werden den Umfang und die Bedeutung dieser mündlichen Nachrichtenüberlieferung nicht leicht überschätzen können; unstreitig nahm sie in jenen Jahrhunderten einen viel breiteren Raum ein als in unserer schreiblustigen Zeit. Warum sollten nun die kirchlichen Schriftsteller ihre Nachrichten über die Apostel nicht aus dieser Quelle bezogen haben?[1]) Was sie uns von den Aposteln erzählen, sind ja nicht lange doktrinelle Ausführungen, sondern kleine Histörchen, markante Anekdoten, und grade solche werden mit Vorliebe mündlich überliefert.[2])

c) Man wird nun auf wörtliche Übereinstimmungen verweisen. Aber auch dieses Argument ist mit großer Vorsicht zu gebrauchen; denn wenn zwei Personen ein und dasselbe Ereignis erzählen, so müssen gewisse Worte wiederkehren, ohne daß die beiden etwas von einander zu wissen brauchen; man darf auch nicht vergessen, daß sich bei Verbreitung solcher Histörchen leicht stereotype Wendungen herausbilden, ohne daß eine schriftliche Darstellung von nöten wäre. Daher sind solche wörtliche Übereinstimmungen erst genau zu prüfen, ehe aus ihnen der Schluß auf eine direkte Abhängigkeit gezogen wird.

Wenden wir diese Grundsätze auf den Bericht der Didaskalia an. Zunächst ist es sicher, daß der Bericht über Simons Flugversuch und seine Kämpfe mit Petrus in den Petrusakten gestanden hat; denn die Actus Petri Vercellenses, die dies erzählen, gehören

[1]) Vgl. *Harnack*, l. c. I, S. 542: „Auch darf man nicht vergessen, daß es einen mündlich überlieferten Schatz von Johanneslegenden gegeben hat, aus dem kirchliche Schriftsteller und der unerfreuliche Verfasser der Akten geschöpft haben“. — [2]) Es wäre auch denkbar, daß eine Nachricht aus den apokryphen Apostelgeschichten in den Strom der mündlich verbreiteten Erzählungen übergegangen und dann von einem Kirchenschriftsteller — ohne Bewußtsein ihrer Provenienz — angeführt worden sei. In diesem Falle könnte man aber den Schriftsteller nicht als Zeugen für die Verbreitung der Akten in katholischen Kreisen heranziehen; er wußte ja gar nicht, daß seine Nachricht auf die Akten zurückgehe.

zu den alten Akten (s. o. S. 12 ff.). Aber die Kunde von diesen Ereignissen muß der Autor der Didaskalia nicht grade aus den Petrusakten geschöpft haben; die mündliche Tradition bleibt als zweite Quelle offen, und die Tradition nicht bloß über Petrus, sondern auch über Simon muß nach der ziemlich großen Anzahl patristischer Nachrichten [1]) recht lebendig gewesen sein. Wörtliche Übereinstimmungen sind mir nicht aufgefallen; es findet sich sogar eine sachliche Differenz. [2]) Somit kann ich mich nicht entschließen, den Autor der Didaskalia unter die Kenner der Petrusakten einzureihen. [3])

3. Kleinasien. Amphilochius, der bekannte Metropolit von Ikonium und Freund des hl. Basilius, [4]) erwähnt in seiner Schrift „Über die Pseudepigraphen bei den Häretikern" ausdrücklich Apostelakten (τῶν ἀποστόλων πράξεις). Daß er häretische Apostelgeschichten meint, läßt schon der Titel der Streitschrift vermuten, geht aber auch aus seiner Bemerkung hervor, diese sogenannten Apostelakten seien eigentlich „Dämonenschriften". [5]) Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß Amphilochius die Johannesakten gekannt hat. Um die häretischen Schriften zu brandmarken, führt er nämlich an, nach ihrem Bericht habe Johannes gesagt, er sei bei der Kreuzigung Christi nicht zu-

---

[1]) s. den Artikel Simon im Freiburger Kirchenlexikon XI², Sp. 315 ff. — [2]) Nach dem Bericht der Didaskalia zerbricht sich Simon die Knöchel an den Füßen, nach der Darstellung der Petrusakten (cap. 32) bricht er das Bein in drei Teile. — [3]) Der entgegengesetzten Meinung ist *Carl Schmidt*, Die Petrusakten, S. 146 ff. Siehe aber *Harnack*, Chronologie etc. I, S. 552, Anm. am Schluß. — [4]) Über sein Leben und seine Werke s. *Karl Holl*, A. v. J. Tübingen und Leipzig 1904, S. 5—115. — [5]) Von dieser Schrift sind uns nur Bruchstücke erhalten geblieben, und zwar durch die Verhandlungen des 2. Nicänums. Da heißt es nämlich: *Τοῦ ἁγίου Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς, οὗ ἡ ἀρχή· „Δίκαιον δὲ ἡγησάμεθα πᾶσαν αὐτῶν γυμνῆσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ δημοσιεῦσαι αὐτῶν τὴν πλάνην, ἐπειδὴ καὶ βιβλία τινὰ προβάλλονται ἐπιγραφὰς ἔχοντα τῶν ἀποστόλων, δι' ὧν ἁπλουστέρους ἐξαπατῶσι". καὶ μετ' ὀλίγα· „Δείξομεν γὰρ τὰ βιβλία ταῦτα, ἃ προφέρουσιν ἡμῖν οἱ ἀποστάται τῆς ἐκκλησίας, οὐχὶ τῶν ἀποστόλων πράξεις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα". καὶ μεθ' ἕτερα· „Ταῦτα μὲν ὁ ἀπόστολος Ἰωάννης οὐκ ἂν εἶπεν, ὁ γράψας ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, ὅτι ὁ κύριος ἀπὸ τοῦ σταυροῦ λέγει· ἰδοὺ ὁ υἱός σου, ὡς καὶ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης λαβεῖν τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὴν Μαρίαν εἰς τὰ ἴδια. πῶς ἐνταῦθα λέγει μὴ παρεῖναι; ἀλλ' οὐδὲν ξένον· ὥσπερ γὰρ ὁ κύριος ἀλήθειά ἐστιν, οὕτως ὁ διάβολος ψεύστης τυγχάνει. ἐκεῖνος γὰρ ψεύστης ἐστὶ καὶ πατὴρ αὐτοῦ. καὶ ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ. καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ ψεύδους·"* *Mansi*, Concil. Amplissima Collectio XIII, col. 176. Florentiae 1767.

gegen gewesen.[1]) Die Erwähnung des hl. Johannes macht es wahrscheinlich, daß es sich um die Johannesakten handelt. Und diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit; denn tatsächlich erzählt Johannes sein Fernbleiben in einer jüngst aufgefundenen Schrift;[2]) diese Schrift handelt aber nicht bloß über das Leben des hl. Johannes, sondern führt auch in ihrem (weitschweifigen und sehr verdorbenen) Titel die Worte „Johannes“ und πράξεις[3]) und ist — worauf es besonders ankommt — häretisch.[4]) Es kann also als sicher gelten, daß diese Schrift zu den alten Johannesakten gehört, und daß Amphilochius sie kennt.

Ein Kleinasiate ist wahrscheinlich auch jener Anonymus, der uns ziemlich ausführliche Nachrichten über die Gemelliten und andere Häretiker hinterlassen hat.[5]) Dieser Autor erwähnt die πράξεις Πέτρου, macht Mitteilungen über ihren Inhalt und erzählt, daß sie im Gebrauche der Häretiker waren.[6]) Freilich stimmen seine Angaben nicht in allem mit dem überein, was wir in den Actus Petri Vercellenses lesen; der Anonymus erzählt nämlich, daß Gemellus, der Schüler Simons, nach dem Sturze seines Meisters im

---

[1]) s. den Text in der vorigen Anm. — [2]) Abgedruckt ist diese Schrift in den Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 1, p. 193—203; unsere Stelle steht p. 199: *ἐγὼ* (Johannes) *μὲν οὖν ἰδὼν αὐτὸν πάσχοντα οὐδὲ προσέμεινα αὐτοῦ τῷ πάθει, ἀλλ' ἔφυγον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κλαίων ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι.* — [3]) *διήγησις θαυμαστὴ περὶ τὰς πράξεις καὶ ὀπτασίας ἣν ἴδεν ὁ ἅγιος ϊωάννης ὁ θεόλόγος παρὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ πῶς ἐφάνει ἀπαρχῆς πέτρον καὶ ϊάκοβον καὶ ὅπου διηγῖται τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον* l. c., p. 193 im textkritischen Apparat. — [4]) s. *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 439. — [5]) Die noch ungedruckte Schrift findet sich in einem Manuskript des Escorials saec. XIII; ausführliche Nachrichten darüber s. bei *G. Ficker* (Die Petrusakten, Leipzig 1903, S. 51 ff.), der auch als erster auf die Erwähnung der Petrusakten aufmerksam gemacht hat. Als Entstehungsort der Schrift gibt F. Kleinasien an (S. 84). Über die Entstehungszeit bemerkt er S. 85: „Es scheint darum, als ob der Autor in einer Zeit geschrieben habe, in der sich das Mönchtum in Kleinasien schon fest eingebürgert hat, oder wenigstens eben im Begriffe war, sich fest einzubürgern“. — [6]) *Ficker,* l. c., S. 56 f.: *ὡς γὰρ ἡ ἐκκλησία ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ σώζει τὴν γενεαλογίαν τοῦ Χριστοῦ, οὕτως καὶ αἱ αἱρέσεις φυλάσσουσι τὴν διαδοχὴν τοῦ Σίμωνος. γέγραπται ἐν βιβλίῳ παρ' αὐτοῖς φυλασσομένῳ, ὃ λέγουσι Πέτρου πράξεις, ὅτι Γέμελλός τις γνήσιος μαθητὴς γέγονε τοῦ Σίμωνος, αὐτὸς ἕως τῆς τελευταίας αἰσχύνης καὶ τοῦ θανάτου αὐτῷ παραμείνας. καὶ τούτου τὸ ὄνομα μέχρι τοῦ νῦν ἐπίκειται τῇ αἱρέσει τῶν Ψευδο-Ἀποτακτιτῶν. Γεμελλῖται γὰρ ἐπονομάζονται. οὗτος ὁ Γέμελλος μετὰ τὴν πτῶσιν τοῦ Σίμωνος καὶ τὸν πικρὸν θάνατον — θάνατος γὰρ ἁμαρτωλῶν πονηρός — μὴ εὑρὼν τόπον τοῦ καταβλάπαι τινὰ ἢ ἀπατῆσαι ἐν τῇ Ῥώμῃ, ὡς τὸ γράμμα μαρτυρεῖ — οὐδὲ γὰρ ἔστι τοιαύτη αἵρεσις ἐν αὐτῇ — καταλαμβάνει τὰ μέρη ταῦτα.*

Irrtum verblieben sei,[1]) während sich Gemellus nach den A. P. V. bekehrt.[2]) Unser Anonymus muß also eine stark abweichende Rezension vor sich gehabt haben.[3])

Als dritter Kleinasiate, allerdings einer bedeutend späteren Zeit, ist Andreas, Erzbischof von Cäsarea in Kappadocien, (um 520) zu nennen. Er erzählt — ohne Quellenangabe — von einer scheinbaren Totenerweckung, die Simon in Gegenwart Petri vollzogen habe, und wie ihn der Apostel des Betruges überführt habe, „indem er zeigte, wodurch er (der Tote) auferstanden sei, wie die Toten erweckt werden (πῶς νεκροὶ ἐγείρονται).[4]) In Übereinstimmung damit erzählen die Actus Petri Vercellenses, wie Simon den Senator Nicostratus scheinbar zum Leben erweckt, wie Petrus den Betrüger entlarvt und schließlich selbst den Toten ins Leben ruft, worauf er zu den Römern sagt: „So werden die Toten erweckt (sic mortui resuscitantur)“.[5]) Die Übereinstimmung in den historischen Details würde nicht genügen, um eine literarische Abhängigkeit zu beweisen. Aber daß die Phrase „sic mortui resuscitantur“ beim Kappadocier wörtlich wiederkehrt (πῶς νεκροὶ ἐγείρονται), kann nicht gut anders erklärt werden, als daß Andreas die Petrusakten eingesehen hat;[6]) daß sich eine so charakteristische Wendung nur in der mündlichen Verbreitung ausgeprägt und bis ins sechste Jahrhundert erhalten habe, ist schwer anzunehmen, und an eine andere schriftliche Quelle zu denken, ist durch nichts nahegelegt.

4. Ägypten. In der ägyptischen Kirche ist der hl. Isidor von Pelusium zu nennen, dem wir bereits oben (S. 12 ff.) als einem Kenner der Petrusakten begegneten.

Auch Origenes soll die Petrusakten gekannt haben. Er berichtet nämlich, Petrus sei in Rom häuptlings (κατὰ κεφαλῆς) ge-

---

[1]) s. den Text in der vorigen Anmerkung. — [2]) Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 83 sq. — [3]) Man könnte allerdings aus diesem Umstande umgekehrt schließen wollen, daß die A. P. V. nicht die alten Akten repräsentieren. Aber ich halte es für unstatthaft, auf das Zeugnis eines Anonymus hin, über dessen Zuverlässigkeit wir kaum etwas wissen, das oben (S. 12 ff.) gewonnene Ergebnis umzustoßen. Übrigens gibt die Darstellung des Anonymus zu einem Bedenken Anlaß: wie ist es glaubhaft, daß die Gemelliten ein Buch benutzten, in dem der Meister des Gemellus, d. i. Simon, eine so klägliche Rolle spielt? — [4]) *ὥσπερ [καὶ] Σίμων ὁ μάγος ἔδειξε Ῥωμαίοις νεκρὸν κινούμενον κατὰ παρουσίαν τοῦ μεγάλου Πέτρου, εἰ καὶ τὴν πλάνην ὁ ἀπόστολος ἐξήλεγξε, δείξας δι' ὧν ἀνέστησεν αὐτός, πῶς νεκροὶ ἐγείρονται. Migne,* Patrol. gr. 106, col. 340. — [5]) Acta apost. apocr. I, p. 74—77; die wörtlich zitierte Stelle steht p. 77, Z. 28. — [6]) s. *Carl Schmidt,* Die Petrusakten, S. 146.

pfählt worden, so wie er selbst zu leiden gefordert hätte (ἀξιώσας);[1] beides wird auch in den Actus Petri Vercellenses erzählt.[2] Da betont man nun die wörtlichen Berührungen:

κατὰ κεφαλῆς (Orig.) — ἐπὶ τὴν κεφαλὴν (Akten)
ἀξιώσας (Orig.) — ἀξιῶ (Akten).

Doch das sind zwei schwache Stützen; denn wußte erst einmal Origenes von der umgekehrten Kreuzigung Petri und von dem Wunsche des Apostels — und das konnte er sehr gut aus mündlicher Erzählung wissen — dann wurde er beim Niederschreiben auf das Verbum ἀξιῶ und den Ausdruck κατὰ κεφαλῆς sozusagen gestoßen.[3]

Klemens von Alexandrien soll die Johannesakten gekannt haben. Denn er erzählt, als Johannes den Körper des Herrn berührte, da habe er seine Hand tief hineingesenkt, und die Härte des Fleisches habe ihm garnicht widerstanden, sondern der Hand des Jüngers Platz gemacht. An die Spitze dieses Berichtes stellt Klemens die Worte: fertur ergo in traditionibus.[4] Nun lesen wir in einer Johannesvita, daß Johannes selbst sagt: „Bald wenn ich ihn (Christum) anfassen wollte, traf ich auf einen materiellen und dichten Körper, bald wiederum, wenn ich ein andermal ihn berührte, war die Substanz immateriell und unkörperlich und überhaupt wie nichts".[5] Diese Johannesvita ist uns bereits oben (S. 23), als wir über Amphilochius sprachen, begegnet, und wir erkannten dort, daß sie zu den alten Johannesakten gehöre. Es wird nun niemand leugnen, daß die Erzählung des Klemens mit der Darstellung der Johannesakten stark verwandt ist. Die Möglichkeit, daß Klemens

---

[1]) . . . *ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος, ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν.* bei *Eusebius*, Hist. eccl. III, 1. 2, ed. *Schwartz*, p. 188. — [2]) Acta apost. apocr. I, p. 92, Z. 17 ff.: *ἀξιῶ οὖν ὑμᾶς τοὺς δημίους, οὕτως με σταυρώσατε, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ μὴ ἄλλως.* Ich zitiere hier den griechischen Text des *Μαρτύριον Πέτρου*, der den lateinischen Actus Vercellenses parallel geht. Der lateinische Text S. 93, Z. 12 f. lautet: Et conuersus ad eos, qui eum suspensuri erant, dixit ad eos: Capite, deorsum me crucifigite. — [3]) Die Abhängigkeit des Origenes von den Akten verteidigt *Carl Schmidt*, Die Petrusakten, S. 103; anders *Harnack*, Chronologie etc. II, S. 171. — [4]) Fertur ergo in traditionibus, quoniam Joannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens, manum suam in profunda misisse et ei duritiam carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Adumbrationes in 1. Jo. 1, 1. — [5]) Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 1, p. 196, Z. 19—22. *ποτὲ βουλόμενος αὐτὸν κρατῆσαι ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον· ἄλλοτε δέ ποτε πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄυλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν.*

aus den Akten geschöpft hat, ist also zuzugeben, notwendig ist das aber nicht, ja nicht einmal wahrscheinlich, denn Klemens sagt: fertur ergo in traditionibus; so drückt man sich nicht aus, wenn man eine bestimmte Schrift vor Augen hat; da liegt es viel näher, an eine auf mündlichem Wege zugekommene Kunde zu denken.[1])

5. Nordafrika. In der lateinischen Kirche Nordafrikas fällt unser Blick natürlich zunächst auf den hl. Augustinus. Da er selber neun Jahre hindurch der Sekte der Manichäer angehörte, bei denen die apokryphen Apostelgeschichten in hohem Ansehen standen,[2]) und da er später zu den eifrigsten Kämpfern gegen den Manichäismus gehörte, so dürfen wir grade bei ihm Kenntnis und Erwähnung der Apostelgeschichten erwarten.

Augustinus hat zunächst die Thomasakten gekannt. Dreimal führt er in seinen Schriften folgende Episode an: der Apostel Thomas weilt fremd und unerkannt bei einem Hochzeitsmahl; bei dieser Gelegenheit versetzt ihm ein Diener einen Schlag aufs Haupt; der Apostel wünscht ihm dafür eine harte Strafe im Diesseits, bittet aber zugleich, Gott möge dem Übeltäter im Jenseits gnädig sein. Als der Diener zum Brunnen geht, um Wasser für die Gäste zu holen, wird er von einem Löwen zerrissen, und ein Hund bringt die Hand, welche den Schlag geführt hat, in den Festsaal zum Tisch des Apostels.[3]) Augustinus nennt nicht ausdrücklich die

---

[1]) *Zahn* dagegen hält die Benutzung der Johannesakten für untraglich (Gesch. des neutest. Kanons II, S. 861); *Bardenhewer* stimmt ihm bei (Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 438); anders *Harnack*, Chronologie etc. II, S. 174. — [2]) s. den Brief des hl. *Turribius* von *Astorga* an Idacius und Ceponius, cap. V, Text s. o. S. 6, Anm. 1.

[3]) Contra Faustum XXII, 79.

Legunt scripturas apocryphas Manichaei a nescio quibus sutoribus fabularum sub apostolorum nomine scriptas: quae suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant, eos vera locutos esse cognoscerent. ibi tamen legunt

De serm. Domini in monte lib. I, cap. XX, n. 65.

Sed si huic libro (Apostelgesch.: Bericht über die Bestrafung des Ananias und der Saphira durch den hl. Petrus) haeretici qui adversantur veteri Testamento, nolunt credere, Paulum apostolum, quem nobiscum legunt, intueantur dicentem de quodam peccatore, quem tradidit satanae in interitum carnis, ut anima salva sit. et si nolunt hic

Adv. Adimantum Manichaei discipulum. XVII, 2.

Ipsi autem legunt scripturas apocryphas, quas etiam incorruptissimas esse dicunt, ubi scriptum est apostolum Thomam maledixisse homini, a quo per imprudentiam palma percussus est, ignorante quis esset, maledictumque illud continuo venisse ad effectum. nam cum ille homo, quoniam minister convivii erat, ut apportaret aquam

Thomasakten, aber er sagt doch wenigstens ganz klar, daß seine

---

apostolum Thomam, cum esset in quodam nuptiarum convivio peregrinus et prorsus incognitus, a quodam ministro palma percussum inprecatum fuisse homini continuam saevamque vindictam. nam cum egressus fuisset ad fontem, unde aquam convivantibus ministraret, eum leo inruens interemit manumque eius, qua caput apostoli levi ictu percusserat, a corpore avulsam secundum verbum eiusdem apostoli id optantis atque inprecantis canis intulit mensis, in quibus ipse discumbebat apostolus. quid hoc videri crudelius potest? verum quia ibi, nisi tamen fallor, hoc etiam scriptum est, quod ei veniam in saeculo futuro petiverit, facta est conpensatio beneficii maioris, ut et apostolus, quam carus Deo esset, per hunc timorem commendaretur ignotis et illi post hanc vitam quandoque finiendam in aeternum consuleretur. utrum illa vera sit aut conficta narratio, nihil mea nunc interest. certe enim Manichaei, a quibus illae scripturae, quas canon ecclesiasticus respuit, tanquam verae atque sincerae acceptantur, saltem hinc coguntur fateri virtutem illam patientiae, quam docet Dominus dicens: si quis te percusserit in mortem intelligere (fortasse enim incertum est), quamlibet vindictam per satanam factam ab apostolo fateantur: quod non eum odio, sed amore fecisse manifestat illud adiectum, ut anima salva sit. Aut in illis libris quibus ipsi magnam tribuunt auctoritatem, animadvertant quod dicimus, ubi scriptum est apostolum Thomam imprecatum cuidam, a quo palma percussus esset, atrocissimae mortis supplicium, anima tamen eius commendata, ut in futuro ei saeculo parceretur; cuius a leone occisi, a cetero corpore discerptam manum canis intulit mensis, in quibus convivabatur apostolus. cui scripturae licet nobis non credere, non est enim in catholico canone: illi tamen eam et legunt et tamquam incorruptissimam verissimamque honorant, qui adversus corporales vindictas quae sunt in Veteri Testamento, nescio qua caecitate acerrime saeviunt, quo animo et qua distributione temporum factae sint omnino nescientes. exisset ad fontem, a leone occisus et dilaniatus est. quod ut manifestaretur ad aliorum terrorem, canis manum eius intulit mensis, ubi convivabatur apostolus: atque ita cum causa quaereretur a nescientibus eisque panderetur, in magnum timorem et magnum honorem apostoli eos esse conversos. atque hinc Evangelii exordium commendandi exstitisse. si vellet aliquis dentes Manichaeorum in ipsos convertere, quam mordaciter ista reprehenderet! sed quia et ibi tacitum non est, quo animo factum sit, videtur dilectio vindicantis. sic etenim in illa scriptura legitur, quod deprecatus fuerit apostolus pro illo in quem temporaliter vindicatum est, ut ei parceretur in futuro iudicio.

Wissenschaft auf eine schriftliche Quelle zurückgeht.[1]) Bei dem Charakter der Erzählung fällt unsere Vermutung sofort auf die apokryphen Apostelgeschichten; und diese Vermutung erfährt dadurch eine gewisse Bestätigung, daß Augustinus sagt, die Erzählung stamme aus jenen Schriften, die „unter dem Namen der Apostel" geschrieben seien;[2]) an eine andere Schriftgattung, etwa ein apokryphes Evangelium, wird hier wohl niemand denken. Beschränkt sich aber der Kreis erst einmal auf Apostelgeschichten, dann liegt es wegen der hervorragenden Rolle, die Thomas spielt, am nächsten, an die Thomasakten zu denken. Dazu sei noch bemerkt, daß sich in vielen Handschriften,[3]) die unter dem Titel πράξεις oder περίοδοι des hl. Thomas[4]) über unsern Apostel erzählen, grade die augustinische Episode findet;[5]) sie gehört gewissermaßen

maxillam tuam dexteram, praebe illi et sinistram, posse esse in praeparatione cordis etiamsi non exhibeatur gestu corporis et expressione verborum . . . sive hoc verum sit sive confictum, cur nolunt credere etc.

[1]) „scripturas apocryphas" Contra Faustum XXII, 79 (zusammenhängenden Text s. o. gleich zu Anfang) und ebenso Adv. Adimantum XVII, 2 (Text s. o. ebenfalls zu Anfang); „in illis libris" De serm. Dom. lib. I, cap. XX, n. 65 (Text s. o. etwa in der Mitte). — [2]) „sub apostolorum nomine" Contra Faustum (Text s. o. zu Anfang). — [3]) s. Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 2, p. XVII. — [4]) s. ebenda p. 99 im textkritischen Apparat. — [5]) Der Hergang wird etwa folgendermaßen erzählt: auf der Reise nach seinem Missionsland Indien kommt der Apostel Thomas nach der Stadt Andrapolis, grade als die Hochzeit der Königstochter gefeiert wird. Da alle ohne Unterschied des Standes zur Feier geladen sind, nimmt auch Thomas daran teil und setzt sich unter die Gäste. Eine hebräische Flötenspielerin geht bei den Festteilnehmern umher und kommt auch zu dem Tische, an dem Thomas sitzt. „Während aber der Apostel zur Erde hinsah, streckte einer der Weinschenken seine Hand aus und gab ihm einen Backenstreich. Der Apostel aber hob seine Augen auf, richtete sie auf den, der ihn geschlagen hatte, und sprach: Mein Gott wird dir in der zukünftigen Welt dies Unrecht vergeben, in dieser Welt aber wird er seine Wunder zeigen, und ich werde gleich jetzt sehen, wie die Hand, die mich geschlagen hat, von Hunden fortgeschleppt wird." Darauf singt der Apostel eine Ode auf die Sophia in hebräischer Sprache. „Der Mundschenk aber, der ihm den Backenstreich gegeben hatte, ging zur Quelle hinab, Wasser zu schöpfen. Und zufällig war ein Löwe dort, tötete ihn und ließ ihn an dem Orte liegen, nachdem er seine Glieder zerfleischt hatte. Hunde aber nahmen sogleich seine Glieder, und unter ihnen packte auch ein schwarzer

zum eisernen Bestande der Thomasviten.[1]) Schließlich verdient auch Beachtung, daß Augustinus mit dieser Episode zweimal gegen die Manichäer argumentiert;[2]) bei den Manichäern standen aber die Thomasakten in besonderem Ansehen, wie uns anderweitig bezeugt wird.[3]) Faßt man alle diese Momente zusammen, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß der hl. Augustinus die Thomasakten gekannt und benutzt hat.

Ebenso können wir nachweisen, daß ihm die Johannesakten wenigstens teilweise bekannt waren. In seinem Briefe an Bischof Ceretius spricht er nämlich von einem Hymnus Christi, der sich in apokryphen Schriften zu finden pflege;[4]) einige Antithesen aus diesem Hymnus teilt er mit und würdigt er.[5]) Was für eine apokryphe Schrift ist gemeint? Hier kommen uns die Verhandlungen des zweiten Nicänums zu Hülfe. Daselbst wurde ebenfalls ein angeblicher Hymnus Christi vorgelesen;[6]) auch dieser besteht aus Antithesen, und die augustinischen finden sich fast sämtlich darunter.[7]) Nun geht aber aus den Konzilsverhandlungen hervor, daß der Hymnus stammt ἐκ τῶν ψευδεπιγράφων περιόδων τῶν ἁγίων ἀποστόλων.[8]) Folglich muß auch Augustins Antithesen-Hymnus in irgendwelchen Apostelakten gestanden haben. Diese näher zu bestimmen, setzt uns jene neuerdings aufgefundene Schrift

---

Hund mit der Schnauze seine rechte Hand und trug sie an den Ort, an welchem das Gelag stattfand." Alle sind bei diesem Schauspiel voll Erstaunen, und als ihnen die Flötenspielerin den Sachverhalt erklärt — der Apostel hatte nämlich hebräisch gesprochen — glauben ihr einige, andere nicht (den griechischen Text s. Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 2, p. 98 bis 113; die Übersetzung der wörtlich zitierten Stellen ist von *Raabe* gegeben in Neutestamentliche Apokryphen, herausgeg. von *Hennecke,* S. 482 u. 483).

[1]) Parallele Berichte wesentlich desselben Inhalts finden sich in den syrischen Thomasakten (vgl. *Lipsius,* Die apokr. Apgsch. I, S. 250), in der Schrift De miraculis beati Thomae apostoli (*Bonnet,* Supplementum codicis apocryphi I, Lipsiae 1883, p. 98 sq.) und in der Passio sancti Thomae apostoli (ebenda p. 135 sqq.). — [2]) Das eine Mal gegen Faustus, das andere Mal gegen Adimantus; in der dritten Schrift, De sermone Domini in monte, sind die Gegner nicht genau genannt, sie werden nur bezeichnet als haeretici qui adversantur veteri Testamento (Text s. o. S. 26, Anm. 3 zu Anfang). — — [3]) Brief des *Turribius* cap. V. — [4]) Epist. 237, n. 2. Hymnus sane quem dicunt esse Domini nostri Jesu Christi, qui maxime permovit Venerationem tuam, in scripturis solet apocryphis inveniri. Quae non propriae Priscillianistarum sunt, sed alii quoque haeretici eis nonnullarum sectarum impietate vanitatis utuntur. *Migne,* Patrol. lat. 33, col. 1034. — [5]) l. c. n. 8, 9, col. 1037 sq. — [6]) *Mansi* XIII, col. 170. — [7]) s. die Vergleichung bei *Zahn,* Acta Joannis, S. 220 f. — [8]) *Mansi* XIII, col. 168 D.

instand, die wir schon bei Amphilochius und Klemens von Alexandrien besprochen haben. In dieser Schrift, die sicher zu den alten Johannesakten gehört, findet sich ebenfalls der Hymnus Christi;[1] fast alle Antithesen Augustins kehren hier wieder. Folglich stammt Augustins Hymnus aus den Johannesakten. Noch ein bestätigendes Moment mag erwähnt werden: nach Augustin war der Hymnus im Gebrauch der Priscillianisten;[2] bei diesen standen aber die Johannesakten in Ansehen, wie uns der hl. Turribius bezeugt.[3] Wenigstens die teilweise Kenntnis der Johannesakten ist also bei Augustinus nachgewiesen.

Zu demselben Ergebnis führt uns ein anderes Zitat. Augustin berichtet, daß manche das Wort des Herrn (Joh. 21. 22): „Ich will, daß er (Johannes) bleibe, bis ich komme" auf ein noch andauerndes Fortleben des Apostels deuten. Dann fährt er fort: „Von diesem (Johannes) erzählt man auch — was sich in gewissen allerdings apokryphen Schriften findet — er sei unversehrt zugegen gewesen, als er sich sein Grab machen ließ; und nachdem es ausgeschaufelt und aufs sorgfältigste zubereitet worden, habe er sich dort wie in einem Bette niedergelegt und sei sogleich gestorben; wie aber jene Leute meinen, welche diese Worte des Herrn so verstehen, sei er nicht gestorben, sondern habe sich nur gleich einem Toten niedergelegt; und da er für tot gehalten wurde, sei er schlafend bestattet worden; und so bleibe er, bis Christus komme, und zeige durch das Aufwallen des Staubes sein Leben an: dieser Staub — so meint man — wird durch den Atem des Ruhenden angetrieben, von unten nach der Oberfläche des Grabes zu steigen".[4] Augustin nennt als Quelle ganz allgemein „apokryphe Schriften"; da es sich um ein Ereignis aus dem Leben des hl. Johannes handelt, so liegt es am nächsten, an die Akten dieses Apostels zu denken. Tatsächlich berichtet der schon oben[5] genannte Patriarch Ephraim

---

[1]) Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 1, p. 197 sq. — [2]) Epist. 237, n. 1 et 2. — [3]) Brief an Idacius und Ceponius, cap. V. — [4]) Quem tradunt etiam (quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur) quando sibi fieri iussit sepulcrum, incolumem fuisse praesentem; eoque effosso et diligentissime praeparato ibi se tamquam in lectulo collocasse, statimque eum esse defunctum: ut autem isti putant, qui haec verba Domini sic intellegunt, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse; et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem; et donec Christus veniat sic manere, suamque vitam scaturigine pulveris indicare; qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli adscendat, flatu quiescentis impelli. In Joannis evang. tract. 124, n. 2, *Migne*, Patrol. lat. 35, col. 1970. — [5]) s. o. S. 17.

von Antiochien ähnlich über den „Tod“ des hl. Johannes und beruft sich dabei auf die πράξεις und das Leben des geliebten Johannes.[1])

Auf Apostelakten bezieht sich vielleicht noch ein anderes Zeugnis Augustins. In einer Streitschrift bemerkt er, sein Gegner habe sich auf „Apokryphen“ berufen, die „unter dem Namen der Apostel Andreas und Johannes“ geschrieben seien;[2]) es handelt sich dabei um die Verwerflichkeit der Opfer; den Gegner genau zu bestimmen, vermag Augustin selbst nicht; er meint nur, es sei ein Marcionit oder gesinnungsverwandter Häretiker.[3]) Sind nun jene Apokryphen unsere Apostelgeschichten, oder haben wir an eine andere Schriftgattung zu denken? Von Johannesapokryphen sind uns mehr oder weniger bekannt 1. die Johannesakten, 2. eine von Epiphanius bei den Ebioniten erwähnte Schrift, über die wir aber sonst gar keine Nachricht haben,[4]) und 3. ein neuerdings

---

[1]) *ταύτῃ τῇ δόξῃ* (von dem Fortleben des hl. Johannes) *συνᾴδουσι καὶ αἱ πράξεις τοῦ ἠγαπημένου Ἰωάννου καὶ ὁ βίος, ἅς οὐκ ὀλίγοι προφέρουσι. κατατεθεὶς γάρ, φασί, κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐκείνου προτροπὴν ἔν τινι τόπῳ, ζητηθεὶς αἰφνίδιον οὐχ εὑρίσκετο, ἀλλὰ μόνον τὸ ἁγίασμα βρύον ἐξ αὐτοῦ τοῦ τόπου, ἐν ᾧ πρὸς βραχεῖαν ῥοπὴν ἐτέθη· ἀφ' οὗ πάντες, ὡς πηγὴν ἁγιασμοῦ, τὸ ἅγιον ἐκεῖνο μύρον ἀρυόμεθα.* *Photius*, Biblioth. cod. 229 ed. *Bekker*, p. 254. Von dem Suchen und plötzlichen Verschwinden des Leibes erzählt Augustin nichts; nach seinem Bericht liegt der „Leichnam“ noch im Grabe. — Unter dem Titel *μετάστασις* kursieren viele Berichte über das Lebensende unseres Apostels; sie erzählen mehr oder weniger übereinstimmend mit Augustin (s. Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 1, p. 209 sq. 215, auch den textkritischen Apparat zu p. 215). — Einen verwandten Bericht bietet ein monarchianischer Prolog zum Johannesevangelium: Et hic est Johannes, qui sciens supervenisse diem recessus sui convocatis discipulis suis in Epheso per multa signorum experimenta promens Christum descendens in defossum sepulturae suae locum facta oratione positus est ad patres suos tam extraneus a dolore mortis quam a corruptione carnis invenitur alienus (*Peter Corssen*, Monarchianische Prologe, Leipzig 1896, S. 7). Da der Prolog aber seine Quelle mit keinem Worte angibt, so muß die Möglichkeit offen bleiben, daß er aus mündlicher Kunde schöpfte. — [2]) Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quae sub nominibus apostolorum Andreae Joannisque conscripta sunt. Contra advers. legis et prophet. I, cap. 20, n. 39. — [3]) In den Retractationes II, 58 schreibt er nämlich: Interea liber quidam cuiusdam haeretici sive Marcionistae sive cuiuslibet eorum quorum error opinatur, quod istum mundum non Deus fecerit, nec Deus legis quae data est per Moysen et prophetarum ad eandem legem pertinentium verus sit Deus sed pessimus daemon, cum . . . legeretur . . . — [4]) *τῶν δὲ ἀποστόλων τὰ ὀνόματα εἰς τὴν τῶν ἠπατημένων ὑπ' αὐτῶν πειθὼ προσποιητῶς δέχονται, βίβλους τε ἐξ ὀνόματος αὐτῶν πλασάμενοι ἀνεγράψαντο, δῆθεν ἀπὸ προσώπου Ἰακώβου καὶ Ματθαίου καὶ ἄλλων μαθητῶν. ἐν οἷς ὀνόμασι καὶ τὸ ὄνομα Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου ἐγκαταλέγουσιν, ἵνα πανταχόθεν φωρατὴ γένηται ἡ αὐτῶν ἄνοια.* Haer. 30, 23, ed. *Dindorf* II, p. 117.

entdecktes koptisches Ἀπόκρυφον Ἰωάννου.[1]) Von Apokryphen unter dem Namen des hl. Andreas ist uns außer den Akten nur ein Evangelium bekannt, das aber nur einmal erwähnt wird[2]) und auch nicht bruchstückweise auf uns gekommen ist.[3]) Welche Apokryphen meint nun Augustin? Gewiß nicht die ebionitische Johannesschrift; denn es ist schwer zu denken, daß diese bei den Marcioniten verbreitet gewesen sei. Aber was die andern Apokryphen angeht, so können wir keine feste Entscheidung geben; denn von einzelnen wissen wir nicht viel mehr als die Titel, und überdies sind Augustins Angaben zu dürftig. Vielleicht sind sogar Apokryphen gemeint, die wir heute gar nicht mehr kennen. Die Möglichkeit, daß Augustin die Akten meint, muß freilich offen bleiben; zwar läßt sich in den auf uns gekommenen Viten keine opferfeindliche Stelle nachweisen; doch können eben unsere Texte stark überarbeitet sein.

Auf die Petrusakten deutet wahrscheinlich eine andere Stelle. Den Manichäern, die an der harten Bestrafung des Ananias und der Saphira Anstoß nahmen, erwidert Augustinus: „Dies tadeln diese Leute mit großer Blindheit, während sie doch in den Apokryphen als etwas Großes lesen sowohl das, was ich vom Apostel Thomas erwähnt habe [die Episode mit dem Diener], als auch daß die Tochter des Petrus selbst auf Bitten ihres Vaters paralytisch geworden, und daß die Tochter eines Gärtners auf die Bitte des Petrus selbst gestorben sei.[4]) Durch die Erwähnung einer schriftlichen Quelle und des Namens Petri wird unser Blick unwillkürlich auf die Petrusakten gelenkt. Doch findet sich die Erzählung von der paralytischen Petrustochter auch in Philippusviten.[5]) Danach scheint es also, als wenn die Indizien gleich günstig für die Philippus- wie die Petrusakten ständen. Dagegen ist jedoch zu sagen, daß uns die Verbreitung der ersteren in manichäischen Kreisen nirgends bezeugt ist, während für die Verbreitung der Petrusakten Philastrius eintritt.[6]) Ferner wird in einer koptischen

---

[1]) s. *Carl Schmidt* in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften, 1896, 2. Halbband, S. 839 ff. — [2]) Decretum Gelasii n. 6, *Thiel,* Epist. Roman. Pontif., p. 463. — [3]) *Bardenhewer* vermutet (Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 408), unter dem Andreasevangelium seien die Andreasakten gemeint. Das ist nicht wahrscheinlich, da das Gelasianische Dekret beide nennt. — [4]) Quod isti magna caecitate vituperant, cum in apocryphis pro magno legant, et illud quod de apostolo Thoma commemoravi, et ipsius Petri filiam paralyticam factam precibus patris et hortulani filiam ad preces ipsius Petri esse mortuam. Adv. Adimantum XVII, 5, *Migne,* Patrol. lat. 42, col. 161. — [5]) Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 2, p. 81. — [6]) Haer. 88, Text s. o. S. 8, Anm. 3.

Schrift unter dem Titel „Die Praxis des Petrus“ erzählt, daß die Tochter Petri paralytisch geworden sei, um vor Sünde bewahrt zu werden; daß dies auf Gebet ihres Vaters geschehen sei, ist nicht ausdrücklich gesagt, aber der Text hat grade an jener Stelle eine Lücke, und die Bitte des Vaters würde gut in den Zusammenhang passen.[1]) Nun haben wir freilich keinen schlüssigen Beweis dafür, daß die koptische Schrift zu den alten Petrusakten gehört,[2]) immerhin wird aber das Vorkommen unserer Episode in einer Schrift „Die Praxis des Petrus“ die Wahrscheinlichkeit erhöhen, daß Augustin aus den Petrusakten geschöpft hat. Mit einem definitiven Urteil wird man wohl noch zurückhalten müssen.

Somit können wir sagen, daß Augustinus sicher die Thomas- und Johannes-, wahrscheinlich die Petrus- und vielleicht auch die Andreasakten gekannt und benutzt hat.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß derselbe Kirchenvater in der Fehde gegen die Manichäer einmal ein kurzes Zitat aus den actus apostolorum anführt, die Leucius geschrieben habe.[3]) Es ist uns aber nicht möglich, die Einzelschrift festzustellen, die hier zitiert wird.

Dies Zitat führt uns zu dem zweiten afrikanischen Kirchenvater, der häretische Apostelgeschichten kennt; es ist Evodius, Bischof von Uzala im prokonsularischen Afrika, ein Freund des hl. Augustinus.[4]) Er bietet nämlich fast ganz dasselbe Zitat wie

[1]) „Als das Mädchen zehn Jahre alt geworden war, da wurde vielen durch es ein Ärgernis bereitet. Und ein sehr Begüterter, mit Namen Ptolemäus, als er das Mädchen mit seiner Mutter baden gesehen hatte, schickte nach ihm, um es zu seiner Frau zu nehmen; seine Mutter (d. i. die Mutter der Petrustochter) willigte nicht ein. Er schickte oftmals nach ihm, nicht konnte er erwarten * * * < die Leute des > Ptolemäus brachten das Mädchen, legten es vor der Tür des Hauses nieder und gingen fort. Als ich (es) aber bemerkte, ich und seine Mutter, gingen wir nach unten und fanden das Mädchen, daß die eine ganze Seite seines Körpers von seinen Zehen bis zu seinem Kopfe paralytisch und verdorrt war. Wir trugen es fort, indem wir den Herrn priesen, der seine Dienerin vor Befleckung und Schändung und ... bewahrt hat.“ *Carl Schmidt,* Die Petrusakten, S. 8 f. — [2]) *Carl Schmidt,* l. c., S. 13 ff., versucht die Zugehörigkeit zu beweisen; demgegenüber äußert sich sehr skeptisch *G. Ficker* im Handbuch zu den neutest. Apokr. herausgeg. v. *Hennecke,* S. 400 ff. — [3]) In actibus scriptis a Leucio, quos tamquam actus apostolorum scribit, habes ita positum: „Etenim speciosa figmenta et ostentatio simulata et coactio visibilium nec quidem ex propria natura procedunt sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior factus est per seductionem“. De actis cum Felice Manichaeo II, 6. — [4]) Wegen des Namens Uzala s. *Hennecke* im Handbuch zu den neutest. Apokr. herausgeg. von demselben, S. 356, Anm. 1.



sein Freund; als Fundort nennt er die von Leucius geschriebenen actus.[1]) Leider ist auch diese Angabe so allgemein gehalten, daß auf eine nähere Feststellung der Provenienz verzichtet werden muß.

Sicher läßt sich nachweisen, daß Evodius die Andreasakten gekannt hat. Im Kampfe mit den Manichäern hält er diesen zwei Erzählungen entgegen: die erste berichtet von einer Maximilla, die ihrem Gatten Egetes die eheliche Pflicht verweigert habe und sogar soweit gegangen sei, ihre Dienerin Euclia an ihrer Statt unterzuschieben; die zweite berichtet, ein glänzendes Knäblein habe im Prätorium des Egetes die Stimmen der Maximilla und Iphidamia nachgeahmt, um dem Egetes ihre Anwesenheit vorzutäuschen, während sie in Wirklichkeit fortgegangen waren, um den Apostel Andreas zu hören. Als Quelle gibt Evodius ausdrücklich actus an, die Leucius sub nomine apostolorum geschrieben habe.[2]) Es kann demnach nur noch fraglich sein, welchen Apostelnamen wir hinter actus anzufügen haben; da in dem Zitat Andreas genannt wird, so ist die Frage eigentlich schon gelöst. Ferner ist ein Bruchstück eines Andreaslebens aufgefunden worden, das um seines sehr häretischen Charakters willen mit Recht den alten Akten vindiziert werden darf;[3]) darin finden sich nun freilich nicht unsere beiden

[1]) In actibus etiam conscriptis a Leucio, quos ipsi accipiunt, sic scriptum est: Etenim speciosa figmenta et ostentatio simulata et coactio visibilium ne quidem ex propria natura procedit, sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior effectus est per seductionem. De fide contra Manichaeos c. 5, *Migne,* Patrol. lat. 42, col. 1141. — Übrigens ist die Autorschaft des Evodius nicht ganz sicher (s. *Bardenhewer,* Patrologie, 2. Aufl., S. 425). — [2]) Attendite in actibus Leucii, quae (!) sub nomine apostolorum scribit, qualia sint quae accipitis de Maximilla uxore Egetis: quae cum nollet marito debitum reddere, cum apostolus dixerit Uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro: illa supposuerit marito suo ancillam suam Eucliam nomine, exornans eam sicut ibi scriptum est adversariis lenociniis et fucationibus, et eam nocte pro se vicariam supponens, ut ille nescius cum ea tanquam cum uxore concumberet. Ibi etiam scriptum est, quod cum eadem Maximilla et Iphidamia simul issent ad audiendum apostolum Andream, puerulus quidam speciosus, quem vult Leucius vel Deum vel certe angelum intelligi, commendaverit eas Andreae apostolo et perrexerit ad praetorium Egetis, et ingressus cubiculum earum finxerit vocem muliebrem quasi Maximillae murmurantis de doloribus sexus feminei et Iphidamiae respondentis: quae colloquia cum audisset Egetes credens eas ibi esse, discesserit. De fide c. Manich. c. 38. — [3]) Herausgegeben von *Bonnet* unter dem Titel Ex actis Andreae (Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* II, 1, p. 38—45). So aufdringlich tritt die Verwerfung des ehelichen Geschlechtsverkehrs wohl selten auf wie in diesem Bruchstück; der Apostel bestürmt Maximilla mit eindringlichen Worten, ihrem Gatten ja nicht zu willen zu sein (s. cap. 5, p. 39 sq.).

Episoden, wohl aber begegnen uns Maximilla, Ägeates und Iphidama,[1]) und von der Verweigerung der ehelichen Pflicht durch Maximilla wird sehr ausführlich gehandelt.[2]) Nehmen wir noch hinzu, daß nach Turribius die Andreasakten bei den Manichäern in Ansehen standen[3]) — und gegen diese argumentiert Evodius — so darf es als erwiesen gelten, daß an unserer Stelle die Andreasakten gemeint sind.

Vielleicht hat Evodius auch die Johannesakten gekannt. In der bereits zweimal angeführten Streitschrift gegen die Manichäer sagt er: „Ihr glaubt (creditis), daß Johannes aus Heu Gold gemacht hat, aber daß der allmächtige Gott aus dem corpus animale ein corpus spiritale machen kann, wollt ihr nicht glauben?“[4]) Die Hauptschwierigkeit liegt für uns in dem Nachweis, daß Evodius hier eine Schrift im Auge hat; mit einigem Rechte könnte man dies aus dem creditis folgern; so hätte Evodius wohl nicht gesprochen, wenn es sich um eine bloß mündlich verbreitete Historie gehandelt hätte; dagegen erklären sich die Worte sehr gut, wenn man sie auf eine bei den Manichäern angesehene Schrift bezieht.[5]) Natürlich denken wir da wegen der Erwähnung des Apostels Johannes zunächst an die Johannesakten. Das stimmt sehr gut mit der Nachricht des hl. Turribius, daß diese Akten bei den Manichäern in Ansehen standen.[6]) Doch möchte ich dieser ganzen Argumentation höchstens das Prädikat „wahrscheinlich“ zuerkennen.

Von Tertullian wird behauptet — freilich ohne genügenden Grund — er habe die Johannesakten gekannt.[7]) Jenen nämlich, die eine zweite Ehe für erlaubt erklären, hält er unter anderem das Beispiel Isaaks, der Judith und schließlich auch des hl. Johannes entgegen, den er als aliqui Christi spado bezeichnet.[8]) Darin er-

[1]) s. den Index graecus in Band II, 2 bei den betreffenden Namen. — [2]) capp. 3, 4, 5, 7, 8, 14. — [3]) Epist. ad Idac. et Cepon. c. V. Es ist auch schon oben (S. 7) bemerkt worden, daß die Andreasakten eine Hauptstütze des Manichäers Agapius waren. — [4]) Et tamen cum ipsa caro propter praesentem infirmitatem foenum appellatur, creditis Joannem de foeno aurum fecisse et non creditis Deum omnipotentem de corpore animali spiritale corpus facere posse? De fide c. Manich. c. 40. — [5]) Man könnte vielleicht auch ins Feld führen, daß Evodius in seinem Buche viel aus manichäischen Schriften argumentiert. — [6]) Epist. ad Idac. et Cepon. c. V. — Dieselbe Erzählung wie bei Evodius oder ähnliche finden sich auch noch sonst in Johanneslegenden; s. darüber *Lipsius,* Die apokr. Apgsch. I, S. 427 f., eine Berichtigung II, 2, S. 426. — [7]) *Peter Corssen,* Monarchianische Prologe, S. 94 f. — [8]) Habebunt plane Christo quod allegent, speciosum privilegium, carnis usquequaque imbecillitatem. Sed hanc indicabunt iam non Isaac monogamus pater noster,

blickt man nun eine Bezugnahme auf die Johannesakten. Wir lesen nämlich in zwei Johannesviten, dem Prochoros- und Abdiastext, daß Christus selber den Apostel Johannes am Heiraten gehindert habe.[1]) Nun mag es sein, daß die Beweisführung Tertullians erst dann begreiflich wird, wenn man bei ihm die Kenntnis der Legende voraussetzt: da Johannes wenigstens die Absicht hatte zu heiraten, so konnte ihn Tertullian allenfalls neben Isaak und Judith anführen. Aber wir wissen ja gar nicht, ob die Legende in den alten Johannesakten gestanden hat; es ist nicht bewiesen, daß der Prochoros- und Abdiastext die alten Akten repräsentieren,[2]) oder daß wenigstens die Episode sicher zu den alten Akten gehört. Und wäre das auch sicher, so wären wir doch noch nicht berechtigt, Tertullian ohne weiteres von den Akten für abhängig zu erklären; warum sollte er nicht ebenso gut aus mündlicher Überlieferung geschöpft haben können?[3])

6. Italien. Unter den italischen Zeugen müssen wir bis auf das Muratorische Fragment zurückgehen.[4]) Dieses berichtet nämlich von der Aufforderung des hl. Johannes an seine Gefährten, drei Tage zu fasten und sich dann gegenseitig zu erzählen, was jedem geoffenbart worden; in derselben Nacht habe Andreas die Weisung erhalten, Johannes solle recogniscentibus cuntis alles niederschreiben.[5]) Diesen Bericht über die Entstehung

---

nec Joannes aliqui Christi spado, nec Judith filia Merari, nec tot alia exempla sanctorum. Solent ethnici iudices destinari. Exsurget regina Carthaginis etc. De monogamia c. 17.

[1]) s. *Theodor Zahn,* Acta Joannis, S. 247, und *Lipsius,* Die apokr. Apostelgesch. I, S. 511. — [2]) s. *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 441 f. — [3]) vgl. die generellen Ausführungen oben S. 20 f. — Von dem vereitelten Heiratsversuch des Apostels Johannes berichtet auch ein monarchianischer Prolog zum Johannesevangelium: Hic est Johannes evangelista unus ex discipulis Dei, qui virgo electus a Deo est, quem de nuptiis volentem nubere vocavit Deus (*Corssen,* l. c., S. 6). Auch dieser Bericht soll auf die Johannesakten zurückgehen (s. *Corssen,* l. c., S. 92); aber es ist genau dasselbe wie bei Tertullian zu sagen. — Übrigens hat neuerdings *Chapman* den Häresiarchen *Priscillian* als Urheber der monarchianischen Evangelienprologe in Vorschlag gebracht (Revue Bénédictine, 1906, p. 335—349). — [4]) Inbetreff der Heimat des Muratorischen Fragments s. *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. II, S. 556.

[5]) QUARTI EUANGELIORUM IOHANNIS EX DECIPOLIS
cohortantibus condescipulis et eps suis
dixit conieunate mihi. odie triduo et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum
nobis enarremus eadem nocte reue

des vierten Evangeliums führt man auf die Johannesakten zurück.[1]) Man macht geltend, daß der Fragmentist hier eine detailierte und doch wieder lückenhafte Darstellung gebe und plötzlich in die direkte Rede übergehe; daraus folge, daß er eine schriftliche Darstellung vor sich gehabt habe. Aber selbst wenn man diese Folgerung zugibt, so bleibt noch immer zu beweisen, daß diese schriftliche Darstellung grade die Johannesakten sind. Vor allem aber ist es noch gar nicht sicher, ob der Entstehungsbericht überhaupt in den alten Akten gestanden hat; der Prochorostext bietet ihn,[2]) aber wie es mit dessen Zugehörigkeit zu den alten Akten steht, haben wir eben bei Tertullian gesagt.[3])

Auch die Petrusakten soll das Muratorische Fragment gekannt haben.[4]) Es berichtet, Lukas habe in der Apostelgeschichte nur jene Ereignisse aufgezeichnet, bei denen er selbst zugegen gewesen sei; das gehe klar hervor aus der Nichterwähnung der Passion Petri und der Abreise Pauli nach Spanien.[5]) Die beiden letztgenannten Ereignisse stehen auch in den Actus Petri Vercellenses,[6]) die sicher zu den alten Petrusakten gehören.[7]) Also dieselben Nachrichten beim Fragmentisten und in den Akten. Nun wird es niemand bezweifeln, daß der Fragmentist nicht erst die Akten zu befragen brauchte, um vom Tode Petri und von der Reise

---

latum andreae ex apostolis ut recognis
centibus cuntis Johannis suo nomine
cuncta discriberet

Z. 9—16. *Tregelles*, Canon Muratorianus. Oxford 1867, p. 17 sq.

[1]) *Th. Zahn*, Gesch. des neutest. Kanons II, S. 36 ff.; doch bezeichne er seine These nur als wahrscheinlich. *Harnack*, Chronologie der altchristl. Lit. etc. I, S. 542, Anm. 2, bestreitet die Abhängigkeit des Fragmentisten von den Akten. — [2]) Text bei *Th. Zahn*, Acta Joannis, S. 152—156; übrigens weicht die Darstellung von der des Fragmentisten ab. — [3]) Nachrichten über die Entstehung des Johannesevangeliums — mehr oder weniger übereinstimmend mit dem Fragmentisten — finden sich auch bei Klemens von Alexandrien, Viktorin von Pettau, Hieronymus, Ps. Augustin etc. (s. *Th. Zahn*, Gesch. des neutest. Kanons II, S. 37, Anm. 1). Bei allen diesen Zeugen läßt sich dasselbe oder fast dasselbe sagen wie beim Muratorischen Fragment. Zu bemerken ist noch, daß auch die Annahme der mündlichen Tradition als Quelle offen bleiben muß. — [4]) s. *Carl Schmidt*, Die Petrusakten, S. 105. — [5]) Z. 3—8 ed. *Tregelles*, p. 18 sq. Acta autē omniū apostolorum sub uno libro scribta sunt Lucas obtime theofile conprindit quia sub praesentia eius singula gerebantur sicut*e* et semote passionē Petri euidenter declarat Sed et profectionē pauli a*d*[b] urbe*s* ad spaniā proficescentis. — [6]) Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 95 (Passion Petri), p. 45 sqq. (Reise Pauli nach Spanien). — [7]) s. o. S. 12 f.

Pauli von Rom nach Spanien Kunde zu erhalten; das wird man damals, als er schrieb, in sehr weiten Kreisen gewußt haben. Aber die wörtlichen Berührungen! Beide sagen proficisci und proficisci ab urbe, beide gebrauchen die Form Spania statt Hispania.[1]) Daß jemand bei Erwähnung einer Reise das Wort proficisci und bei einer Reise von Rom den Zusatz ab urbe gebraucht, ist doch so natürlich wie möglich; das brauchte nicht einer vom andern abzuschreiben. Auch aus dem gemeinsamen Gebrauch von Spania kann man ein Abhängigkeitsverhältnis nicht beweisen; das kann sehr wohl die im Vulgärlatein gebräuchliche Form gewesen sein. Mehr Bedeutung möchte ich dem Umstand beimessen, daß der Fragmentist grade diese zwei Ereignisse (passio Petri und profectio Pauli) und keine andern als Belege anführt. Das macht es aber im besten Falle nur wahrscheinlich, daß er hier die Petrusakten benutzt hat. Ich wage es deshalb nicht, ihn den Zeugen für die Verbreitung der Akten beizuzählen.

Zu einem negativen Resultat führen auch die Untersuchungen über Hippolyt von Rom. Dieser erzählt von der Bekämpfung des Magiers Simon durch Petrus.[2]) Man weist nun darauf hin, daß Hippolyt den Simon in Rom nur durch Petrus bekämpft werden läßt — grade so wie die Actus Petri Vercellenses — während sonst noch Paulus an Petri Seite auftritt; Hippolyt und die Petrusakten bieten also dieselbe eigentümliche Form der Legende; also hat Hippolyt die Akten benutzt.[3]) Darauf ist zu erwidern: Hippolyt erwähnt Paulus zwar nicht, schließt ihn aber nicht ausdrücklich aus; also ist die Berufung auf die Nichterwähnung ein kraftloses argumentum a silentio; noch mehr! Hippolyt sagt unmittelbar vorher, Simon habe sich in Rom den Aposteln entgegengestellt; es ist also unwahrscheinlich, daß Hippolyt eine ganz exklusive Bekämpfung durch Petrus berichten will. Damit ist es aber sofort fraglich, ob Hippolyt und die Akten einen parallelen Bericht bieten, und damit fehlt die Voraussetzung für weitere Untersuchungen.

---

[1]) Acta apost. apocr. I, p. 45, Z. 10 und p. 51, Z. 26: Spania und proficisci, p. 45, Z. 12: proficisci mit dem Zusatze ab urbe; vgl. *Carl Schmidt*, Die Petrusakten, S. 105. — [2]) *Οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη, καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται, ὕστερον ἀπευδοκήσας ταῦτα ἐπεχείρησεν· ἕως καὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημήσας ἀντέπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη μαγείαις πλανῶντα πολλούς.* Philos. VI, 20. — [3]) s. *Carl Schmidt*, l. c., S. 103 f.

Der hl. Philastrius, Bischof von Brescia, kommt gelegentlich der „apokryphen“ Häresie auch auf die Apostelgeschichten zu sprechen und nennt dabei ausdrücklich Andreas-, Johannes-, Petrus- (und Paulus-)akten.[1])

Vielleicht alle vier häretischen Apostelgeschichten sind erwähnt von Papst Innozenz I. Im Schlußkapitel seines Briefes an den hl. Exsuperius, Bischof von Toulouse, gibt er ein Verzeichnis der kanonischen Schriften und kommt noch auf neutestamentliche Apokryphen zu sprechen, die nicht bloß zu verwerfen (repudianda), sondern auch zu verurteilen (damnanda) seien; als solche nennt er „die unter dem Namen des Matthias oder Jakobus des Jüngern, oder unter dem Namen des Petrus und Johannes, welche von einem gewissen Leucius geschrieben sind [oder unter dem Namen des Andreas, welche von den Philosophen Nexocharides und Leonidas (scil. geschrieben sind)], oder die unter dem Namen des Thomas (umlaufenden Schriften) und etwaige andere.“ [2]) Die in [ ] gesetzten auf Andreas bezüglichen Worte sind verdächtig;[3]) wir lassen sie deshalb zunächst beiseite. Jedem wird sofort die große Unbestimmtheit in dieser Aufzeichnung auffallen: es ist kein einziger Buchtitel genannt, nur Apostelnamen. Vermutlich ist diese Unbestimmtheit beabsichtigt, um alle Schriften, die sich ungehörig mit einem Apostelnamen schmücken, zu treffen.[4]) Unsere Apostelgeschichten werden also wohl überall mit gemeint sein. Für die Johannesakten können wir das sogar bestimmt nachweisen. Bei „Johannes“ wird nämlich als Verfasser Leucius genannt; nun wird von Turribius Leucius als Verfasser der Johannesakten bezeichnet;[5]) daß dieser Leucius noch ein anderes Johannesapokryphum verfaßt habe, wird uns nirgends be-

[1]) Haer. 88; Text s. o. S. 8, Anm. 3. — Vielleicht hat Philastrius in den Petrusakten gelesen, was er haer. 29 über den Magier Simon schreibt: Qui cum fugeret beatum Petrum apostolum de Hierusolimitana civitate Romamque deveniret ibique pugnaret cum beato Petro apud Neronem regem, devictus undique oratione beati apostoli atque percussus ab angelo sic meruit interire, ut eius magia evidens ac mendacium cunctis hominibus patefieret; vgl. *Carl Schmidt,* Die Petrusakten, S. 172. — [2]) Caetera autem, quae vel sub nomine Matthiae sive Jacobi minoris, vel sub nomine Petri et Joannis, quae a quodam Leucio scripta sunt, [vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis] vel sub nomine Thomae, et si qua sunt alia, non solum repudianda, verum etiam noveris esse damnanda. Epist. VI, cap. VII, n. 13. — [3]) s. den textkritischen Apparat zu dieser Stelle. *Migne,* Patrol. lat. 20, col. 501. — [4]) Darauf kann auch der Zusatz „und etwaige andere“ hindeuten. — [5]) Epist. ad Idac. et Cepon. c. V, Text s. o. S. 6, Anm. 1.

richtet. Wir können auch noch aus den Entstehungsverhältnissen des innozentianischen Briefes eine gewisse Bestätigung dafür erbringen, daß die Johannesakten gemeint sind: der Brief ist nämlich veranlaßt durch verschiedene Anfragen des hl. Exsuperius;[1]) unter dessen Vorgänger, dem hl. Sylvius (um 400), breiteten sich die Priscillianisten im südlichen Gallien aus;[2]) bei diesen standen aber die Johannesakten in hohem Ansehen;[3]) dadurch mochte Exsuperius sich veranlaßt fühlen, beim Papst ein Urteil über sie zu erwirken. Sind nun bei „Johannes" die Akten gemeint, so legt sich auch bei Petrus und Thomas diese Vermutung nahe; für die Thomasakten könnte man sich auch auf die Verbreitung in priscillianistischen Kreisen berufen.[4])

Ob der Interpolator bei „Andreas" die Akten im Auge gehabt hat, wird sich schwer ermitteln lassen. Man könnte versucht sein, die Verfassernamen Nexocharides und Leonidas für eine Korruption aus Charinus und Leucius zu halten;[5]) das würde dann für die Andreasakten sprechen; denn unter dem Doppelnamen Leucius Charinus tritt bei Photius[6]) der Verfasser verschiedener Apostelgeschichten (auch der Andreasakten) auf.

Papst Leo der Große erwähnt in einem Briefe „apokryphe Schriften" „unter den Namen der Apostel".[7]) Auch hier erschwert der unbestimmte Ausdruck die genaue Fixierung. Aber es bleibt zu beachten, daß der Brief ein Antwortschreiben an Turribius von Astorga in Sachen des Priscillianismus ist. Das berechtigt uns, unter jenem allgemeinen Ausdruck auch die apokryphen Apostelgeschichten zu verstehen, die bei den Priscillianisten in Umlauf waren.

Das sogenannte Gelasianische Dekret erwähnt unter den verurteilten Büchern ausdrücklich die Andreas-, Thomas- und Petrusakten.[8]) Die Johannesakten werden nicht genannt,

---

[1]) s. cap. 1. — [2]) s. Freiburger Kirchenlexikon XI², Sp. 1900. — [3]) s. den Brief des hl. Turribius c. V. — [4]) ebenda. — [5]) s. darüber *Bardenhewer,* Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 433. — [6]) Biblioth. cod. 114, ed. *Bekker,* p. 90. — [7]) Apocryphae autem scripturae, quae sub nominibus apostolorum multarum habent seminarium falsitatum, non solum interdicendae sunt, atque ignibus concremandae. Quamvis enim sint in illis quaedam, quae videantur speciem habere pietatis, numquam tamen vacua sunt venenis, et per fabularum illecebras hoc latenter operantur, ut mirabilium narratione seductos, laqueis cuiuscumque erroris involvant. Unde si quis episcoporum, vel apocrypha haberi per domos non prohibuerit . . . haereticum se noverit iudicandum: quoniam qui alios ab errore non revocat, seipsum errare demonstrat. Epist. XV, cap. 15. — [8]) n. 6. *Thiel,* Epist. Roman. Pontif. p. 462; Text s. o. S. 11, Anm. 7.

sind aber gewiß mitgemeint, wenn es bald darauf heißt: „Alle Bücher, welche der Teufelsschüler Leucius verfaßt hat“;[1]) denn die Johannesakten werden von Turribius dem Leucius zugeschrieben.[2])

Der sogenannte Ambrosiaster[3]) bemerkt zu Röm. 16. 11: „Grüßet jene, die aus dem Hause des Narcissus sind, die im Herrn sind!“ folgendes: „Dieser Narcissus soll zu jener Zeit Presbyter gewesen sein, wie man in andern Codices liest“.[4]) Nun wird in den Actus Petri Vercellenses des öftern ein Presbyter Narcissus in Rom erwähnt.[5]) Zuzugeben ist also, daß sich dieselbe Nachricht im Ambrosiaster und in den Petrusakten findet. Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß der erste auf die zweiten zurückgeht. Auch aus der Quellenangabe des Ambrosiasters „in andern Codices“ läßt sich das nicht begründen.[6]) Im Gegenteil, diese Angabe ist eher ein Gegenargument; es ist recht unwahrscheinlich, daß der Ambrosiaster ein bestimmtes Buch mit den Worten „in andern Codices“ anführt;[7]) viel näher liegt es, an Bibelhandschriften zu denken,[8]) in denen sich vielleicht als Marginalnote die Notiz fand, Narcissus sei Presbyter gewesen. Wie diese Marginalnote hineingekommen, ist eine andere Frage, auf die wir hier nicht einzugehen haben.

In dem Werke De excidio Hierosolymitanae urbis, das infolge einer eigentümlichen Verwechslung unter dem Namen Hegesipps kursiert,[9]) wird die bekannte Quo-vadis-Episode ausführlich berichtet. Dieselbe Erzählung hat nun auch in den Petrusakten gestanden; freilich finden wir sie nicht in den schon oft erwähnten Actus Vercellenses, wohl aber in zwei griechischen Petrusviten, die den Actus Vercellenses nahe stehen und inhaltlich

---

[1]) n. 7. Libri omnes, quos fecit Leucius discipulus diaboli, apocryphi. ed. *Thiel,* p. 463. — [2]) Epist. ad Idac. et Cepon. c. V. — [3]) *Joseph Wittig* hat als Verfasser der fälschlich unter dem Namen des hl. Ambrosius gehenden Kommentare den konvertierten Juden Isaak in Vorschlag gebracht (s. *J. W.,* Der Ambrosiaster „Hilarius“ in den „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“, herausgeg. von *M. Sdralek,* Bd. IV, Breslau 1906). — [4]) Narcissus hic illo tempore presbyter dicitur fuisse, sicut legitur in aliis codicibus. *Migne,* Patrol. lat. 17, col. 189. — [5]) s. das Stellenverzeichnis im Index der Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 301. — [6]) *Th. Zahn,* Gesch. des neutest. Kanons II, S. 845, Anm. 1, tritt für die Abhängigkeit des Ambrosiasters von den Petrusakten ein. — [7]) s. *Harnack,* Chronologie der altchristl. Lit. etc. I, S. 552, Anm. 1. — [8]) s. *Harnack,* l. c. — [9]) Über den mutmaßlichen Verfasser s. *Bardenhewer,* Patrologie, 2. Aufl., S. 372 f. und *Joseph Wittig,* Der Ambrosiaster „Hilarius“ in den „Kirchengesch. Abhandlungen“, herausgeg. von *Sdralek,* Bd. IV, S. 46 ff.

parallel gehen;[1]) übrigens ist es sicher, daß die Episode auch in den Vercellenser Akten erzählt war, denn in der Handschrift fehlt grade an der betreffenden Stelle ein Blatt.[2]) Die Darstellung trifft nun bei Ps. Hegesipp und den Akten in den Grundlinien zusammen,[3]) so daß die Versuchung nahe liegt, die Akten für die Quelle Ps. Hegesipps zu erklären, obwohl er darüber keine Andeutung macht. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß es sich bei

---

[1]) s. darüber Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. LII sqq.; daselbst ist auch über mehr oder weniger verwandte Übersetzungen das Nötige gesagt. — [2]) s. Acta apost. apocr. I, p. 89.

[3]) Ps. Hegesipp
(*Migne*, Patrol. lat. 15, col. 2070).

. . . rogabatur Petrus, ut sese alio conferret. Resistebat ille dicens, nequaquam se facturum, ut tamquam metu mortis territus cederet; bonum esse pro Christo pati, qui pro omnibus se morti obtulisset: non mortem illam sed immortalitatem futuram: tamquam indignum, ut ipse fugeret passionem sui corporis, qui multos doctrina sua compulerit, se hostias pro Christo offerre; deberi sibi secundum Domini vocem, ut et ipse in passione sua Christo gloriam et honorem daret. Haec et alia Petrum obtexere: sed plebs lacrimis quaerens, ne se relinqueret et fluctuantem inter procellas gentilium destitueret: victus fletibus Petrus cessit: promisit se urbem egressurum. Proxima nocte salutatis fratribus et celebrata oratione proficisci solus coepit. Ubi ventum est ad portam, videt sibi Christum occurrere et adorans eum dixit: Domine, quo vadis? Dicit ei Christus: Iterum venio crucifigi. Intellexit Petrus de sua dictum passione, quod in ea Christus passurus videretur, qui patitur in singulis: non utique corporis dolore, sed quadam misericordiae compassione aut gloriae celebritate. Et conversus in urbem redit; captusque a persecutoribus, cruci adiudicatus, poposcit, ut inversis vestigiis cruci affigeretur.

Petrusakten
(Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 87 sq.).

. . . ἐδήλωσεν τῷ Πέτρῳ, ὅπως ἐξέλθῃ ἀπὸ τῆς Ῥώμης. καὶ οἱ λοιποὶ ἀδελφοὶ ἅμα τῷ Μαρκέλλῳ παρεκάλουν αὐτὸν ἐξελθεῖν. ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν αὐτοῖς· Δραπετεύωμεν, ἀδελφοί; οἱ δὲ ἔλεγον αὐτῷ· Οὔ, ἀλλ' ὡς ἔτι σου δυναμένου ὑπηρετεῖν τῷ κυρίῳ. πεισθεὶς δὲ τοῖς ἀδελφοῖς ἐξῆλθεν μόνος εἰπών· Μηδεὶς ὑμῶν ἐξερχέσθω σὺν ἐμοί, ἀλλ' ἐξέρχομαι μόνος, μεταμφιάσας τὸ σχῆμά μου. ὡς δὲ ἐξῄει τὴν πύλην, εἶδεν τὸν κύριον εἰσερχόμενον εἰς τὴν Ῥώμην. Καὶ ἰδὼν αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὧδε; Καὶ ὁ κύριος αὐτῷ εἶπεν· Εἰσέρχομαι εἰς τὴν Ῥώμην σταυρωθῆναι. καὶ ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· Κύριε, πάλιν σταυροῦσαι; Εἶπεν αὐτῷ· Ναί, Πέτρε, πάλιν σταυροῦμαι. καὶ ἐλθὼν εἰς ἑαυτὸν ὁ Πέτρος καὶ θεασάμενος τὸν κύριον εἰς οὐρανὸν ἀνελθόντα, ὑπέστρεψεν εἰς τὴν Ῥώμην ἀγαλλιώμενος καὶ δοξάζων τὸν κύριον, ὅτι αὐτὸς εἶπεν Σταυροῦμαι. ὃ εἰς τὸν Πέτρον ἤμελλεν γίνεσθαι.

der Quo-vadis-Episode um eine lebensvolle, frische Erzählung handelt, wie wir sie selten finden — verfehlt sie doch auch heute noch ihre Anziehungskraft nicht —, um eine Erzählung, die sich schon nach einmaligem Anhören selbst mit ihren Einzelheiten dem Gedächtnisse einprägt, um eine Erzählung, in deren Mittelpunkt der Fürst aller Apostel steht! Wenn irgendwo, so müssen wir hier die Möglichkeit offen lassen, daß mündliche Kunde die Quelle des Schriftstellers war.[1]) Die wörtlichen Berührungen, die sich finden, sind gering und so naheliegend, daß sie sich ohne schriftliche Vorlage erklären lassen.[2]) Es liegt also keine Notwendigkeit vor anzunehmen, Ps. Hegesipp habe aus den Akten geschöpft. Ja, es läßt sich sogar etwas dagegen geltend machen! Ps. Hegesipp hat nämlich offenbar das Bestreben auszumalen, er geht in manchen Einzelheiten über die Akten hinaus;[3]) andererseits teilt er gewisse Details nicht mit, die in den Akten stehen, und die ihm zur Ausschmückung willkommen sein mußten;[4]) wie wäre das erklärlich, wenn er die Akten vor sich gehabt hätte?[5])

Derselbe Ps. Hegesipp erzählt kurz vorher ziemlich ausführlich von den Kämpfen Petri mit Simon.[6]) Dasselbe lesen wir auch in den Actus Petri Vercellenses.[7]) Aber übereinstimmend sind nur die Grundlinien, in der Ausführung weichen beide bedeutend von einander ab; das gilt besonders von der Vorgeschichte der Totenerweckung, von den Ereignissen nach der Totenerweckung und von der vereitelten Himmelfahrt Simons. Somit hat Ps. Hegesipp schwerlich aus den Akten geschöpft. Die wörtlichen Berührungen aber sind sehr spärlich und erheischen nicht die Annahme einer direkten Abhängigkeit. Irgendwie müssen freilich beide Darstellungen

---

[1]) vgl. die Ausführungen oben S. 20 f. — [2]) Ps. H.: proficisci solus coepit — Akten: *ἐξῆλθεν μόνος*; Ps. H.: Domine, quo vadis? — Akten: *Κύριε, ποῦ ὧδε*; — [3]) Ps. Hegesipp gibt die Gründe für Petri Weigerung viel ausführlicher an, ebenso die Bitte des Volkes; die Angabe der Zeit (Nacht), die Verabschiedung, die Gebetsfeier finden sich nur bei ihm, desgleichen die Anbetung Christi durch Petrus; die Erklärung, wieso Christus von neuem gekreuzigt werden kann, ist wiederum bei Ps. Hegesipp viel ausführlicher. — [4]) Die Akten erzählen, daß Petrus vor der Flucht sein Kleid gewechselt habe, daß Christus nach der Begegnung mit Petrus in den Himmel aufgefahren sei, daß Petrus sich gefreut und den Herrn gepriesen habe; auch umfaßt die Unterredung zwischen Christus und dem Apostel zwei Fragen und zwei Antworten. — [5]) Damit soll natürlich nicht behauptet sein, es sei unmöglich, daß Ps. Hegesipp aus den Akten geschöpft habe. — [6]) De excidio Hierosol. urbis III, 2, *Migne*, Patrol. lat. 15, col. 2068 sq. — [7]) Acta apost. apocr. I, p. 74—83.

zusammenhängen, aber mit diesem Nachweis ist uns noch nicht gedient.

Eine knappe Darstellung der Quo-vadis-Episode gibt auch der hl. Ambrosius.[1]) Alles was man für die direkte Abhängigkeit des Mailänder Bischofs von den Akten ins Feld führen könnte, beschränkt sich auf die Übereinstimmung in den Grundlinien und einige spärliche sehr naheliegende wörtliche Berührungen.[2]) Nach dem, was vorhin bei Ps. Hegesipp gesagt wurde, dürfen wir uns wohl den Nachweis ersparen, daß Ambrosius nicht aus den Akten geschöpft haben muß. Übrigens hat Ambrosius seine Jugend in Rom verlebt, wo jedenfalls die Erzählung von Petri Begegnung mit Christus sehr verbreitet war.

Eine dritte Darstellung derselben Episode findet sich in den Akten der Heiligen Processus und Martinianus.[3]) Aber diese Darstellung zeigt gegenüber den Petrusakten weitgehende Verschiedenheiten: vor allem flieht Petrus nicht allein, sondern mit Paulus, ferner finden sich spezielle Ortsangaben, Erweiterungen, Kürzungen;[4])

---

[1]) Idem Petrus postea, victo Simone, cum praecepta Dei populo seminaret, doceret castimoniam, excitavit animos gentilium: quibus eum quaerentibus, christianae animae deprecatae sunt, ut paulisper cederet. Et quamvis esset cupidus passionis, tamen contemplatione populi precantis inflexus est; rogabatur enim, ut ad instituendum et confirmandum populum se reservaret. Quid multa? Nocte muros egredi coepit, et videns sibi in porta Christum occurrere, urbemque ingredi, ait: Domine, quo vadis? Respondit Christus: Venio iterum crucifigi. Intellexit Petrus ad suam crucem divinum pertinere responsum; Christus enim non poterat iterum crucifigi, qui carnem passione susceptae mortis exuerat: Quod enim mortuus est, peccato mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo (Rom. 6, 10). Intellexit ergo Petrus, quod iterum Christus crucifigendus esset in servulo. Itaque sponte remeavit, interrogantibus Christianis responsum reddidit, statimque correptus, per crucem suam honorificavit Dominum Jesum. Sermo de basilicis tradendis contra Auxentium. *Migne,* Patrol. lat. 16, col. 1010.

[2])

Ambrosius:	Akten:
Nocte muros egredi coepit, et videns sibi in porta Christum occurrere, urbemque ingredi, ait: Domine, quo vadis?	*ὡς δὲ ἐξῄει τὴν πύλην, εἶδεν τὸν κύριον εἰσερχόμενον εἰς τὴν Ῥώμην. καὶ ἰδὼν αὐτὸν εἶπεν· Κύριε, ποῦ ὧδε;*

[3]) *Grisar* verlegt die Entstehung der Akten ins 6. Jahrhundert und zwar in den Orient (Zeitschrift für kath. Theologie XX, Innsbruck 1896, S. 102 ff.). Da sie die Quo-vadis-Episode bringen, so behandeln wir sie oben im Anschluß an Ps. Hegesipp und Ambrosius; als orientalisches Produkt gehören sie eigentlich nicht an diese Stelle. — [4]) Exeuntes ergo de custodia (Mamertina) sancti apostoli (Petrus et Paulus) per viam, quae Appia nuncupatur, ad portam Appiam pervenerunt. Beatissimo autem Petro apostolo, cuius pedem attriverant compedes ferrei, cecidit fasciola apud sepem in via nova: cumque venisset ad portam Appiam, vidit Dominum Jesum Christum eumque agnoscens, dixit

daher ist die direkte Abhängigkeit von den Akten nicht einmal wahrscheinlich, geschweige denn notwendig.

In eine eigentümliche Lage werden wir durch die Akten der Heiligen Nereus und Achilleus[1]) versetzt. Daselbst wird ausführlich über die Bekämpfung Simons durch Petrus berichtet. Das meiste davon findet sich auch in den Actus Petri Vercellenses, und zwar handelt es sich um so breite Partien, daß ein näherer Zusammenhang zwischen beiden Darstellungen wohl anzunehmen sein dürfte. Doch fällt es andererseits schwer, an ein direktes Abhängigkeitsverhältnis der Martyrerakten von den Petrusakten zu denken; denn im sprachlichen Ausdruck weichen beide stark von einander ab, es findet sich, soweit ich sehe, keine nennenswerte wörtliche Berührung, überdies bieten die Martyrerakten manches, was sich mit der Darstellung der Petrusakten nicht verträgt.[2]) Offenbar hat man in jenen Jahrhunderten viel über Simon den Magier geschrieben — das läßt sich aus den uns erhaltenen Werken schließen —; vielleicht benutzte der Verfasser der Acta Nerei et Achillei mit einiger Freiheit eine solche schriftliche Darstellung, die früher schon dem Verfasser der Petrusakten als umbildungsfähige Vorlage gedient hatte.

In denselben Acta Nerei et Achillei ist über Petronilla, die paralytische Tochter des hl. Petrus, gehandelt.[3]) Eine ähnliche

---

illi: Domine, quo vadis? Et Dominus: Romam, inquit, redeo, ut iterum crucifigar; tu autem Romam convertere. Rediitque Petrus Romam mane, et milites tenuerunt eum. Acta Sanct. (Bolland.) Jul. I, 304.

[1]) *Hans Achelis* meint, diese Akten seien das Werk eines in Rom ansässigen Griechen, und zwar des sechsten Jahrhunderts; die Originalsprache sei das Griechische (Acta Sanctorum Nerei et Achillei. Leipzig 1903. Texte und Untersuchungen, herausgegeben von *Gebhardt* und *Harnack*, N. F. XI, 2, S. 66 f.). — [2]) Ich muß es mir versagen, hier die parallelen Texte abzudrucken, sie würden einen unverhältnismäßig breiten Raum einnehmen; daher mögen die Seitenangaben der betreffenden Ausgaben genügen: für die Akten der hl. Nereus und Achilleus Acta Sanctorum (Bolland.) Maii tom. III, col. 9 sq., für die Petrusakten Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 74—77 und p. 61. Die Abweichungen betreffen besonders die Anordnung der Ereignisse, die Geschichte vom Hunde, die Wirksamkeit Pauli. — [3]) Marcellus schreibt nämlich: De Petronilla vero filia Domini mei Petri Apostoli, quis eius exitus fuerit, quia interrogastis, solicite breviterque intimabo. Petronillam itaque bene nostis, voluntate Petri paralyticam factam: nam recolo interfuisse vos, cum apud ipsum plurimi discipuli eius reficeremur et contigit ut Titus diceret Apostolo: Cum universi a te salventur infirmi, quare Petronillam paralyticam iacere permittis? Apostolus ait: Sic expedit ei. Sed ne existimetur impossibilitas eius incolumitatis meis sermonibus excusari, ait ad eam: Surge,

Erzählung findet sich in der koptischen Praxis des Petrus, die wir bereits oben (S. 41) bei Augustin erwähnten.[1]) Wenn wir nun auch nachweisen könnten, die Acta Nerei et Achillei müßten unbedingt aus der koptischen Praxis geschöpft haben, so wären wir damit doch noch nicht am Ziele; wir müßten erst nachweisen, daß die koptische Praxis zu den alten Petrusakten gehört, und dieser Nachweis läßt sich nicht führen.[2])

7. Spanien. Auf spanischem Boden ist nur der hl. Turribius von Astorga, der uns bereits mehrmals begegnete, zu nennen;

Petronilla, et ministra nobis. Et statim surrexit sana. Ministerio autem expleto iussit eam redire ad grabatum. At ubi in timore Dei coepit esse perfecta, non solum ipsa salvata est, verum etiam plurimis recuperavit in melius suis orationibus sanitatem. Et quoniam nimis speciosa erat, venit ad eam Flaccus Comes cum militibus, ut eam sibi uxorem assumeret. Cui Petronilla ait: Ad puellam inermem cum militibus armatis venisti: si uxorem me habere vis, fac matronas et virgines honestas ad me post tres dies venire, ut cum ipsis veniam ad domum tuam. Factum est autem ut trium dierum acceptum spatium Virgo sanctis ieiuniis et orationibus occuparetur, habens secum sanctam Virginem Feliculam collactaneam suam, in Dei timore perfectam. Tertio itaque die veniens ad eam S. Nicomedes Presbyter, celebravit mysteria Christi. Virgo autem sacratissima, mox ut Christi sacramentum accepit, reclinans se in lectum, emisit spiritum. Factumque est, ut omnis turba matronarum et virginum, quae fuerant a Flacco adductae, exequias funeris sanctae Virginis celebrarent. Acta Sanct. (Bolland.) Maii tom. III, p. 10 sq.

[1]) Text bei *Carl Schmidt*, Die Petrusakten, S. 7 ff. Da der Text zu lang ist, beschränke ich mich auf eine Inhaltsangabe: An einem Sonntage, als viele Kranke bei Petrus sind, weist jemand (der Name ist nicht genannt) den Apostel darauf hin, daß er andere Kranke heile, sich dagegen um seine eigene paralytische Tochter (ihr Name wird nicht genannt) nicht gekümmert habe. Petrus macht nun nach einer kurzen Ansprache seine Tochter gesund — aber nur für eine ganz kurze Frist. Da weint die ganze Menge. Petrus erklärt nun: „Dieses ist ihr und mir dienlich". An dem Tage, da das Mädchen geboren worden, habe er ein Gesicht gehabt, daß sie vielen Seelen Schaden bringen würde, wenn sie gesund bliebe. Und wirklich, als das Mädchen zehn Jahre geworden, da habe ein reicher Mann, Ptolemäus (also nicht Flaccus), das Mädchen beim Baden gesehen und zur Frau verlangt. Die Mutter des Mädchens wollte nicht. Ptolemäus schickte oft (fehlt ein Blatt). Die Leute des Pt. brachten das paralytische Mädchen und legten es nieder vor der Tür des Hauses. Dann erzählt Petrus noch von den Schicksalen des Pt., besonders von seinem Selbstmordversuch, von seiner Bekehrung und seinem Tode. Von dem Tode der Tochter ist nicht die Rede. Ein Teil dieser Erzählung ist oben S. 33, Anm. 1, wörtlich wiedergegeben. — [2]) Man darf sich zu diesem Zwecke nicht etwa auf Augustinus, Adv. Adimantum XVII, 5 (s. o. S. 32, Anm. 4) berufen; denn es ist nicht bewiesen, daß Augustinus an jener Stelle die Petrusakten meint, das ist nur wahrscheinlich (s. o. S. 32 f.).

er erwähnt ausdrücklich die Andreas-, Johannes- und Thomasakten.[1])

8. Gallien. Ceretius, wahrscheinlich Bischof von Grenoble, hat die Johannesakten wenigstens teilweise gekannt. Er war es nämlich, der an Augustinus jenen angeblichen Hymnus Christi aus den Akten sandte, über den wir schon oben (S. 29 f.) ausführlich gesprochen haben.[2])

Der hl. Gregor von Tours schreibt im Prolog zu den Miracula B. Andreae,[3]) er habe ein Buch über die virtutes des heiligen Andreas gefunden, das „wegen seines allzugroßen Wortschwalles" von einigen für apokryph gehalten würde; er habe nun das weggelassen, „was Ekel erregte", und nur die virtutes behandelt.[4]) Der Titel und die Charakterisierung des Buches, insbesondere, daß Dinge darin standen, die Ekel erregten, macht es recht wahrscheinlich, daß die alten häretischen Andreasakten gemeint sind. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wir uns schon tief im sechsten Jahrhundert befinden; da mochte es schon Bearbeitungen der Andreasakten geben, die aber noch das Mißfallen Gregors hervorriefen.

Etwas ähnliches läßt sich in bezug auf die Thomasakten sagen. In der Schrift Miracula B. Thomae, die wahrscheinlich von Gregor von Tours herrührt,[5]) sagt der Verfasser, er entsinne sich, ein Buch gelesen zu haben, in welchem die „Reise" (iter) des

[1]) Epistula ad Idacium et Ceponium. Inter Leonis M. opera. edidd. *Ballerinii,* tom. I, Venetiis 1753, col. 713 sq. Text s. o. S. 6, Anm. 1. — [2]) Der Bischofssitz des Ceretius ist im Briefe Augustins (ep. 237) nicht angegeben. Ich habe nur einen Träger dieses Namens ausfindig machen können, nämlich den Bischof von Grenoble, der im Jahre 450 mit Veranus und Salonius ein Schreiben an Leo I. richtete (s. Freiburger Kirchenlexikon X², Sp. 1576). Die Zeit würde demnach auf unsern Ceretius passen. *Gams* nennt unter den Bischöfen von Grenoble einen Ceratus (Cypriacus) ohne Jahresangabe (Series episcoporum, S. 556). — [3]) Daß diese Schrift von Gregor von Tours stammt, hat *Lipsius* nachzuweisen gesucht (Die apokr. Apgsch. I, S. 137); *Bonnet* hat sie als echtes Werk herausgegeben in den Monumenta Germaniae (Scriptores rer. Merov. I, p. 821—846). — [4]) Nam repperi librum de virtutibus sancti Andreae apostoli, qui propter nimiam verbositatem a nonnullis apocrifus dicebatur; de quo placuit, ut, retractatis enucleatisque tantum virtutibus, praetermissis his quae fastidium generabant, uno tantum parvo volumine admiranda miracula clauderentur, quod et legentibus praestaret gratiam et detrahentium auferret invidiam, quia inviolatam fidem non exigit multitudo verbositatis, sed integritas rationis et puritas mentis. ed. *Bonnet,* p. 827. — [5]) s. *Lipsius,* Die apokr. Apostelgesch. I, S. 162 f. und *Bonnet,* Supplementum codicis apocryphi I (Acta Thomae), Lipsiae 1883, p. XIII sqq.

hl. Thomas oder die Wunder, die er in Indien gewirkt, dargestellt wurden; er habe nun den „Wortschwall" fortgelassen und nur einiges von den Wundern erwähnt.[1]) Die Bezeichnung iter erinnert sofort an den Titel περίοδοι, und beim „Wortschwall" könnte man an die anstößigen häretischen Stellen denken. Aber volle Sicherheit ist hier ebenfalls nicht zu erlangen.

9. Zeugnisse, die sich nicht genau lokalisieren lassen. a) Morgenland. In der sogenannten Synopsis des Ps. Athanasius werden Petrus-, Johannes- und Thomasakten genannt.[2]) Dieselben drei Akten kehren wieder in der Stichometrie des Patriarchen Nicephorus.[3])

b) Abendland. In einem Briefe, den der hl. Hieronymus an die Bischöfe Cromatius und Eliodor geschrieben haben soll,[4]) ist von den gesta apostolorum die Rede, die ein Manichäerschüler namens Leucius lügnerisch niedergeschrieben habe.[5]) Genaue Titel der Apostelgeschichten gibt Ps. Hieronymus nicht an; aber da Leucius als Verfasser genannt wird, so denken wir zum wenigsten an die Johannes- und Andreasakten; denn die ersten werden von Turribius,[6]) die zweiten von Evodius[7]) als Werk des Leucius bezeichnet. Doch ist es nicht sicher, ob die alten Akten oder Bearbeitungen gemeint sind. Denn in einer kürzeren Fassung desselben Briefes wird nicht von gesta, sondern von passiones apostolorum gesprochen;[8]) unter diesem Titel existieren aber

---

[1]) Nam legisse me memini quemdam libellum, in quo iter eius vel miracula quae in India gessit explanabantur. De quo libello, quia a quibusdam non recipitur, verbositate praetermissa, pauca de miraculis libuit memorare. Text nach *Lipsius,* Die apokr. Apgsch. I, S. 162. — [2]) Text s. o. S. 11, Anm. 1; über die Entstehungszeit ebenda. — [3]) Text s. o. S. 10, Anm. 7; über die Entstehungszeit ebenda. — [4]) Die Datierung des Briefes ist strittig. Er steht vor dem Evangelium Pseudo-Matthaei (auch Liber de ortu b. Mariae et infantia Salvatoris genannt). Diese Schrift wird nun teils um 450 angesetzt (*Movers-Kaulen* im Freiburger Kirchenlexikon I², Sp. 1071 f.), teils vor Hieronymus und Innocenz I. hinaufgerückt (*Rud. Hofmann* in der Protest. Realencyklopädie I³, S. 656 f.); bei der zweiten Annahme müßte der Brief, der sich ja schon als hieronymianisch ausgibt, natürlich jünger sein als die Schrift. — [5]) sic factum est, ut a Manichaei discipulo nomine Leucio, qui etiam apostolorum gesta falso sermone conscripsit, hic liber editus non aedificationi sed destructioni materiam exhibuerit. *Tischendorf,* Evangelia apocrypha, edit. 2, p. 53. — [6]) Epist. ad Idac. et Cepon. cap. V. — [7]) De fide contra Manich. c. 38; Text s. o. S. 34, Anm. 2; den Nachweis, daß die Evodiusstelle auf die Andreasakten geht, s. o. S. 34 f. — [8]) Petitis a me, ut vobis rescribam quid mihi de quodam libello videatur qui de nativitate S. Mariae a nonnullis habetur. Et ideo scire vos volo, multa in eo falsa inveniri. Quidam namque

verschiedene Berichte über die Lebensausgänge der Apostel, die jedenfalls schon als Bearbeitungen der alten Akten zu betrachten sind.[1])

Ebenso unbestimmt wie Ps. Hieronymus drückt sich Ps. Melito in seinem Briefe an die Brüder zu Laodicea aus; darin erzählt er nämlich von einem gewissen Leucius unter anderem auch, daß dieser in seine Schriften vielerlei über die Taten der Apostel aufgenommen habe.[2])

Dagegen finden sich ganz bestimmte Titel bei einem Schriftsteller, der sich Mellitus, Bischof von Laodicea, nennt. Im Briefe an alle katholischen Bischöfe und Kirchen, der vor der Schrift De passione s. Joannis evangelistae steht, nennt er ausdrücklich die Johannes-, Andreas- und Thomasakten.[3])

Seleucus, qui passiones apostolorum conscripsit, hunc libellum composuit. Sed sicut de virtutibus eorum et miraculis per eos factis vera dixit, de doctrina vero eorum plura mentitus est, ita et hic multa non vera de corde suo confinxit. *Tischendorf*, l. c., p. 53. — Diese kürzere Fassung des Briefes ist in den Handschriften seltener zu finden (*Tischendorf*, l. c., p. XXIX).

[1]) s. *Lipsius*, Die apokr. Apostelgesch. I, S. 117—178. — [2]) Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum cum apostolis conversatus, alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae plurima de apostolorum actibus in libris suis inseruit: et de virtutibus quidem eorum multa et varia dixit; de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse, et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Maxima Biblioth. Patrum Lugdun. II, 2, p. 212. — Dieser pseudomelitonische Brief, der als Prolog vor dem Buche De transitu B. Mariae Virginis steht, ist nach *Harnacks* Ansicht im Abendlande entstanden „und verrät Bekanntschaft mit der antimanichäischen, augustinischen Theologie" (Gesch. der altchristl. Lit. I, S. 252). — [3]) Volo solicitam esse fraternitatem vestram de Leucio quodam, qui scripsit apostolorum acta Joannis evangelistae et sancti Andreae vel Thomae apostoli. Quaedam de virtutibus quidem quae per eos Dominus fecit, vera dixit; de doctrina vero multa mentitus est. Dixit enim docuisse eos duo principia, quod exsecratur Ecclesia Christi; cum ipse s. Joannes apostolus in capite evangelii sui unum testetur principium, in quo semper fuerit verbum, a quo universa creata sunt visibilia et invisibilia. Leucius autem dicit eos docuisse duo principia boni et mali, et bona a bono, mala vero a malo principe substitisse. Nach einer Widerlegung dieser Irrlehre fährt Mellitus fort: Haec Leucii causa memoraverim, qui mendacio plenus Apostolos Domini asseruit docuisse, duo principia hominis exstitisse. *J. A. Fabricius*, Codex apocryphus Novi Testamenti III, Hamburgi 1719, p. 604 sq. — Die Schrift De passione s. Joannis evangelistae ist nach *Harnack* im Abendlande, frühestens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstanden (Gesch. der altchristl. Lit. I, S. 253). Der Schreiber des Briefprologes wollte sich wohl für Melito von Sardes ausgeben (s. *Harnack*, l. c.).

An letzter Stelle sei Commodian genannt, dessen Heimatland nicht sicher bekannt ist.[1]) Er führt zum Beweise, daß Gott machen könne, was er wolle, außer der redenden Eselin Balaams und dem redenden Löwen bei der Pauluspredigt noch folgende zwei Beispiele an: den Hund, der dem Simon sagte: „Du wirst von Petrus gerufen", und das Kind, das im fünften Monate spricht.[2]) Da sich nun sowohl der redende Hund als auch der sprechende Säugling in den Actus Petri Vercellenses finden,[3]) so liegt freilich die Vermutung nahe, daß Commodian aus den Petrusakten geschöpft hat.[4]) Aber einen sicheren Beweis dafür können wir nicht erbringen. Grade diese beiden singulären, auffallenden Wundergeschichten waren zur mündlichen Verbreitung wie geschaffen.

§ 2. Umfang der Kenntnis.

Um ein möglichst vollständiges Bild von der Verbreitung der häretischen Apostelgeschichten in den gelehrten katholischen Kreisen zu erhalten, genügt es nicht, nur die Schriftsteller namhaft zu machen, welche Apostelgeschichten nennen oder zitieren, sondern es ist noch festzustellen, wie weit die Kenntnis der kirch-

---

[1]) s. *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Lit. II, S. 585 f.

[2]) . . . Et deus est, hominem totidemque se fecit,
Et quidquid voluerit, faciet: ut muta loquantur.
Balaam sedenti asinam suam conloqui fecit
Et canem, ut Simoni diceret: Clamaris a Petro!
Paulo praedicanti dicerent ut multi de illo,
Leonem populo fecit loqui voce divina.
Deinde, quod ipsa non patitur nostra natura,
Infantem fecit quinto mense proloqui vulgo.
Carmen apolog. 623—630 ed. *Dombart*, p. 155 sq.

[3]) Der redende Hund: Et loco currens canis introivit et inpetum faciens in medio eorum qui Simoni aderant, et erigens priores pedes voce maxima usus est et dixit: Tu Simon, dicit tibi Petrus Christi servus ad ianua stans: „Procede in publico; propter te enim Romae veni, inprovissime (lies inprobissime) et seductor animarum simplicum". Acta apost. apocr. edidd. *Lipsius* et *Bonnet* I, p. 57. — Der redende Säugling: misit ad eum (Simon) Petrus mulierem habentem infantem lactantem, dicens ei: Descende celerius et videbis quendam quaerentem metu quidem non est quod respondeas; silentium autem habeto et audi quae infans quem tenes dicat ad eum. descendit ergo mulier. erat autem infans quem lactabat mensuum septe (lies septem). et accipiens vocem virilem dixit ad Simonem: O horrende deo et hominibus etc., p. 61 sq. — Das Alter des Säuglings differiert also um zwei Monate. — [4]) Dies wird fast allgemein angenommen; s. *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 417.

lichen Schriftsteller reichte, d. h. ob sie nur vage Vorstellungen vom Inhalt hatten, vielleicht bloß die Titel kannten, oder ob sie durch eigene Lektüre vom Inhalt der Apostelgeschichten wußten. Mit der Lösung dieser Fragen beschäftigt sich der vorliegende Paragraph. Freilich tritt eine nicht unerhebliche Schwierigkeit der Feststellung des wirklichen Sachverhaltes entgegen: ein Schriftsteller, der nur die dürftigsten Angaben macht, kann trotzdem die genaueste Kenntnis besessen haben und nur zufällig ihre Mitteilung unterlassen, und umgekehrt kann sich die Kenntnis eines andern, der über einen Punkt ausführlich berichtet, grade auf diese kleine Partie beschränken.

Unter jenen Vätern, die eine genaue Kenntnis besessen haben, dürfen wir wohl Turribius von Astorga an erster Stelle nennen; er machte sich aus apokryphen priscillianischen Schriften — und darunter nennt er Thomas-, Johannes- und Andreasakten — Auszüge, gruppierte diese und schrieb Widerlegungen,[1]) eine Arbeit, die offenbar eingehende Lektüre zur notwendigen Voraussetzung hat. Ähnliches gilt für Amphilochius von Ikonium, der in einem eigenen Werke über die Pseudepigraphen bei den Häretikern den Beweis unternahm, daß die Apostelgeschichten eigentlich Dämonenschriften seien;[2]) ohne Vertrautheit mit dem Inhalt ließ sich ein solcher Beweis natürlich nicht führen. Die Bearbeiter von häretischen Apostelgeschichten — und dazu dürfen wir wohl Gregor von Tours und Mellitus rechnen — müssen selbstverständlich ihre Vorlage gut gekannt haben.

Für Augustinus' Kenntnis ist charakteristisch, daß er eine Episode der Thomasakten einmal aus dem Gedächtnisse zitiert.[3]) Von den Johannesakten hat er den Antithesenhymnus[4]) und den Bericht über den seltsamen Tod des Apostels[5]) gekannt; doch läßt sich daraus nicht schließen, daß er die ganzen Johannesakten gelesen hat, denn der Hymnus konnte ihm als Exzerpt von Ceretius zugesandt sein, und den Todesbericht kann er von jenen Theologen erfahren haben, die an ein Fortleben des Liebesjüngers glaubten. Augustins Freund Evodius von Uzala, dessen Schrift De fide contra Manichaeos eine weitgehende Kenntnis der manichäischen Literatur verrät, dokumentiert seine Bekanntschaft mit den Andreas-

[1]) Ep. cap. V sq., Text s. o S. 6, Anm. 1. — [2]) s. o. S. 22 f. — [3]) Contra Faustum XXII, 79, Text s. o. S. 26, Anm. 3. Daß A. aus dem Gedächtnis zitiert, ergibt sich aus der Zwischenbemerkung: nisi tamen fallor. — [4]) s. o. S. 29 f. — [5]) s. o. S. 30 f.

akten durch Mitteilung zweier Episoden;[1]) ferner findet sich bei ihm ebenso wie bei Augustinus jenes Leuciuszitat, dessen genauer Standort nicht mehr ermittelt werden kann.[2])

Details aus Apostelgeschichten, besonders aus Andreasakten, bietet Philastrius,[3]) eine scharfumrissene Charakteristik des Inhalts und der Form Eusebius.[4]) Genaue Zahlenangaben über den Umfang finden sich nur in der Stichometrie des Nicephorus, nämlich für die Petrusakten 2750, für die Johannesakten 2500, für die Thomasakten 1600 Stichen.[5])

Über den Inhalt wenigstens der Petrusakten wissen mehr oder weniger Bescheid Hegemonius,[6]) der kleinasiatische Anonymus,[7]) Isidor von Pelusium,[8]) Andreas von Cäsarea,[9]) über die Johannesakten Ceretius[10]) und Ephraim von Antiochien.[11])

Hieronymus,[12]) Epiphanius,[13]) Innozenz I.,[14]) Ps. Athanasius,[15]) das sogen. Gelasianische Dekret[16]) bieten fast nur die Titel, und ebenso lassen die sehr allgemein gehaltenen Angaben bei Ephräm dem Syrer,[17]) Theodoret von Cyrus[18]) und Leo I.[19]) nicht klar erkennen, ob genaue Kenntnis des Inhalts vorhanden war.

Sehr dürftig sind die Nachrichten über die Entstehungsverhältnisse der Apostelgeschichten. Kein Wunder! Denn die Kirchenschriftsteller schreiben fast ausnahmslos nicht als Literarhistoriker, die für Ort und Zeit der Abfassung sowie für die Person des Verfassers großes Interesse haben, sondern als praktische Polemiker, denen es vor allem auf den Inhalt ankommt. Manche schweigen gänzlich über die Entstehungsverhältnisse (Epiphanius, Hieronymus, Ephraim von Antiochien, Theodoret von Cyrus, Isidor von Pelusium usw.), andere begnügen sich mit der allgemeinen Angabe, die Abfassung bzw. Verfälschung gehe auf die Häretiker zurück: so Eusebius, ferner Philastrius, der die ursprünglichen Andreasakten den Schülern dieses Apostels zuschreibt, Turribius, der die Manichäer, Ephräm der Syrer, der die Bardesaniten nennt. Doch fehlt es auch nicht ganz an genauen Angaben; der Name des Leucius tritt etwa seit 400 des öfteren in Verbindung mit

[1]) s. o. S. 34 f. — [2]) s. o. S. 33 f. — [3]) s. o. S. 8, Anm. 3. — [4]) s. o. S. 15, Anm. 3. — [5]) s. o. S. 10, Anm. 7. — [6]) s. o. S. 17 f. — [7]) s. o. S. 23 f. — [8]) s. o. S. 12 f. — [9]) s. o. S. 24. — [10]) s. o. S. 47. — [11]) s. o. S. 17. — [12]) s. o. S. 16. — [13]) s. o. S. 16. — [14]) s. o. S. 39 f. — [15]) s. o. S. 11, Anm. 1. — [16]) s. o. S. 11, Anm. 7. — [17]) s. o. S. 16 f. — [18]) s. o. S. 17. — [19]) s. o. S. 40.

den apokryphen Apostelgeschichten auf: Innozenz I., Augustinus,[1] Evodius,[2] Turribius, Ps. Hieronymus,[3] Ps. Melito,[4] Mellitus.[5] Die Namen des Xenocharides und Leonidas, die vom Interpolator des innozentianischen Briefes als Verfasser der Andreasakten bezeichnet werden, sind vielleicht durch Korruption aus Leucius und dessen Beinamen Charinus[6] entstanden.

Von den Thomasakten sagt Augustinus, sie seien von wer weiß welchem Fabelschuster geschrieben worden.[7] Eine sehr bezeichnende Wendung! Denn wenn der ehemalige Manichäer Augustinus über die Provenienz der Thomasakten nichts Genaues wußte, so wird man in den Kreisen Nordafrikas zu jener Zeit schwerlich noch eine sichere Kunde gehabt haben, und damit wird die Hoffnung, in unseren Tagen Aufschluß über diese Frage zu erhalten, erheblich herabgestimmt.

§ 3. Beurteilung.

Ungleich wichtiger und interessanter als die Frage nach dem Umfang der Kenntnis ist jene nach der Beurteilung, welche die häretischen Apostelgeschichten in den gelehrten katholischen Kreisen gefunden haben. Da kann man nun unbedenklich sagen: die Beurteilung kommt einer Verurteilung gleich.

Schon der Titel „apokryph", der den Apostelgeschichten des öftern zuteil wird,[8] involviert einen gewissen Tadel.[9] Ferner wird ihnen der Name „Apostelgeschichten" abgesprochen, sie müßten eigentlich „Dämonenschriften" (δαιμόνων συγγράμματα) heißen.[10] Sie verdienen nicht einmal unter die νόθα gerechnet zu werden, sondern gehören zu den ganz absurden und gottlosen (ἄτοπα πάντῃ καὶ δυσσεβῆ), zu den „Fabrikaten häretischer Männer" (αἱρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα), kein kirchlich gesinnter Mann habe sie einer Zitation für würdig erachtet; selbst der Stil wird getadelt, da er vom „apostolischen Charakter" abweicht.[11] Besonders scharf aber sind die Äußerungen über den Lehrgehalt. Er weicht von der „wahren

---

[1]) s. o. S. 33. — [2]) s. o. S. 33 f. — [3]) s. o. S. 48. — [4]) s. o. S. 49. — [5]) s. o. S. 49, Anm. 3. — [6]) Diesen Beinamen führt er bei *Photius*, Biblioth. cod. 114, ed. *Bekker*, p. 90. Text s. o. S. 9, Anm. 2. — [7]) Contra Faustum XXII, 79, s. o. S. 26, Anm. 3. — [8]) *Epiphanius*, haer. 63, 2; *Decret. Gelasii*, n. 6; *Hieronymus*, De vir. ill. 1; *Philastrius*, haer. 88; *Augustinus*, Contr. Faustum XXII, 79; Adv. Adimant. XVII, 2; De actis c. Felice Manich. II, 6 usw. — [9]) Vgl. *Bardenhewer*, Gesch. der altkirchl. Lit. I, S. 365, Anm. 2. — [10]) *Amphilochius*, s. o. S. 22, Anm. 5. — [11]) *Eusebius*, Hist. eccl. III, 25; Text s. o. S. 15, Anm. 3.

Orthodoxie" ab.[1]) Die Apostelgeschichten sind verfaßt, um die Gottlosigkeit der Häretiker mit dem Namen der Apostel decken zu können.[2]) Sie sind eine Pflanzstätte falscher Behauptungen (seminarium falsitatum); manches in ihnen hat den Schein der Wahrheit, aber sie sind nicht frei von Gift, und mit ihren verlockenden Fabeln trachten sie insgeheim danach, die Menschen zu verführen und in die Schlingen jeglichen Irrtums zu verstricken.[3]) Der hl. Turribius von Astorga redet von den „schlechten Dingen" (mala) und „Blasphemien", die in ihnen stehen,[4]) er tadelt, daß sie den hl. Aposteln „Sophistereien" (cavillationes) in den Mund legen,[5]) und meint, daß aus ihnen die Manichäer, Priscillianisten und verwandte Sekten ihre Häresie zu begründen suchen.[6]) Ähnlich, wenn auch nicht mit derselben Ausführlichkeit, spricht sich Philastrius aus.[7])

Die Verfasser nennt Augustinus „Fabelschuster";[8]) Turribius sagt, Leucius habe die Johannesakten „sacrilego ore" geschrieben,[9]) Mellitus nennt ihn „mendacio plenus",[10]) und das Gelasius-Dekret verurteilt alle Bücher des „Teufelsschülers" Leucius.[11])

Nun ist freilich zu beachten, daß die Urteile der Väter nicht selten summarisch lauten; bisweilen sind unsere Apostelgeschichten mit andern häretischen Schriften zusammengestellt, oder es ist wenigstens von mehreren Apostelgeschichten, nicht bloß von den Akten eines einzigen Apostels die Rede. Deswegen wäre es falsch, ohne weiteres das Urteil in seinem ganzen Umfange auf die Einzelschrift anzuwenden. Man wird vielmehr in den oben zusammengefaßten Urteilen nur den Totaleindruck erblicken dürfen, den die häretischen Apostelgeschichten im Zusammenhang mit der übrigen ketzerischen Literatur auf die Kirchenväter und -schriftsteller gemacht haben.

Eine etwas freundlichere Stellung nehmen die Väter gegenüber den historischen Partien der Apostelgeschichten ein. Freilich fehlt es auch hier nicht an Tadel; so waren es ja grade zwei historische Partien der Andreasakten, welche den gerechten Unwillen des Bischofs von Uzala hervorriefen,[12]) und der hl. Amphilochius von Ikonium beschuldigt in begreiflicher Erregung den Verfasser der Johannesakten der Lüge, weil er den hl. Johannes

---

[1]) ibid. — [2]) *Ephräm;* Text s. o. S. 16. — [3]) *Leo I.;* Text s. o. S. 40, Anm. 7. — [4]) Epist. ad Idac. et Cepon. cap. III; Text s. o. S. 6, Anm. 1. — [5]) l. c., cap. IV. — [6]) l. c., cap. V. — [7]) Haer. 88; Text s. o. S. 8, Anm. 3. — [8]) Contra Faustum XXII, 79; s. o. S. 26, Anm. 3. — [9]) s. o. S. 6, Anm. 1. — [10]) s. o. S. 49, Anm. 3. — [11]) s. o. S. 11, Anm. 7. — [12]) s. o. S. 34 f.

bei der Kreuzigung Christi abwesend sein lasse.[1]) Im allgemeinen ist aber die Beurteilung in diesem Punkte günstiger.

Es ist sehr interessant, wie sich Turribius darüber ausläßt; er hält es nicht für zweifelhaft, daß die Wunder und virtutes, die in den Apokryphen stehen, von den hl. Aposteln gewirkt worden sind oder doch gewirkt sein können.[2]) Er kann also weder die Echtheit noch die Unechtheit jener Erzählungen beweisen, darum läßt er in anerkennenswerter Zurückhaltung ihre Glaubwürdigkeit dahingestellt. Einen ganz ähnlichen Standpunkt nimmt der hl. Augustinus ein, wenn er in betreff einer Episode aus den Thomasakten schreibt: „mag jene Erzählung wahr oder erfunden sein" und bald darauf: „mag dies wahr oder erfunden sein".[3])

Für die Echtheit der Wundererzählungen und insbesondere der Taten des hl. Andreas tritt Philastrius ein.[4]) Etwa dasselbe gilt von Mellitus,[5]) Ps. Melito[6]) und Ps. Hieronymus.[7]) Auch die Synopsis des Ps. Athanasius wird wohl das Gleiche meinen, wenn sie schreibt: ἐξ ὧν μετεφράσθησαν τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα.[8])

Bei dieser Stellungnahme der kirchlichen Schriftsteller werden wir es begreiflich finden, daß Andreas von Cäsarea über eine Totenerweckung nach den Petrusakten berichtet;[9]) das gehörte eben zu den historischen Details, gegen die man sich nicht völlig ablehnend verhielt. Ebenso ist es erklärlich, daß die Johannesakten zum Beweise für das Fortleben des Liebesjüngers ins Feld geführt wurden. Das ist im Abend- wie im Morgenlande geschehen, dort um 400, hier im 6. Jahrhundert. Für den Occident bezeugt es uns Augustinus, der freilich mit der Berufung auf diese Schrift nicht recht einverstanden ist, sagt er doch: „in scripturis quamvis apocryphis" finde sich jene Erzählung. Für den Orient hat uns Ephraim von Antiochien die Nachricht hinterlassen, daß sich „nicht wenige" in der Frage, ob Johannes noch lebe, auf die Johannesakten berufen haben. Da die Texte oben abgedruckt und besprochen sind,[10]) so kann hier auf eine detaillierte Darstellung verzichtet werden.

In einer exegetischen Frage sind von einem Schriftsteller auch einmal die Petrusakten herbeigezogen worden. Bei der Er-

---

[1]) s. o. S. 22, Anm. 5. — [2]) Epist. cit. c. VI: Ut autem mirabilia illa, atque virtutes, quae in apocryphis scripta sunt, sanctorum apostolorum vel esse, vel potuisse esse, non dubium est; ita . . . — [3]) Contr. Faustum XXII, 79; s. o. S. 26, Anm. 3. — [4]) s. o. S. 8, Anm. 3. — [5]) s. o. S. 49, Anm. 3. — [6]) s. o. S. 49, Anm. 2. — [7]) s. o. S. 48, Anm. 8. — [8]) s. o. S. 11, Anm. 1. — [9]) s. o. S. 24. — [10]) s. o. S. 29 f.

klärung der bekannten Worte: „Es sind aber auch noch viele andere Dinge, die Jesus getan hat; wollte man dieses einzeln aufschreiben, so glaube ich, würde die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären“ (Joh. 21, 25) zitiert nämlich Isidor von Pelusium den Ausspruch des Apostelfürsten aus den Petrusakten: ἃ ἐχωρήσαμεν ἐγράψαμεν.[1]) Freilich spielt dieses Diktum im ganzen Zusammenhange eine ziemlich untergeordnete Rolle; es könnte im Beweisgange fehlen, ohne daß eine fühlbare Lücke entstände. Immerhin bleibt die Zitierung dieser Stelle auffallend, da es sich hier nicht um ein historisches Detail handelt. Doch kann man nicht auf Grund dieser Tatsache behaupten, daß die Petrusakten allgemein ein größeres Ansehen genossen hätten. Isidor ist in dieser Beziehung ein passer solitarius.[2])

Es mag hier auch erwähnt werden, daß der hl. Augustinus im Kampfe mit den Häretikern bisweilen von den apokryphen Apostelgeschichten Gebrauch macht.[3]) Streng genommen gehört das nicht hierher; denn Augustinus zitiert die Apokryphen, nicht weil sie für ihn eine Autorität sind — das lehnt er ausdrücklich ab[4]) — sondern weil sie bei den Häretikern in hohem, ja kanonischem Ansehen stehen.[5]) Den Vorwurf der Grausamkeit, den die Häretiker gegen das Alte Testament und die kanonische Apostelgeschichte erheben, pariert er mit dem Hinweis auf Erzählungen in den

---

[1]) s. o. S. 12. — [2]) Hegemonius hat für den Marcellus der Acta Archelai verschiedene Züge vom Marcellus der Petrusakten entlehnt (s. o. S. 17 f.). Aus dieser Benützung der Petrusakten durch ein antimanichäisches Werk folgert *G. Ficker*, Die Petrusakten, S. 50, die Petrusakten könnten keine manichäische Schrift sein. Dieser Schluß ist nicht zwingend; denn der Marcellus der Petrusakten trägt kein manichäisches Gepräge, konnte also dem Hegemonius sehr wohl als Prototyp für eine Figur seines Werkes dienen; ferner ist die Marcelluscharakteristik für den eigentlichen Kern der Acta Archelai so wenig von Belang, daß Hegemonius sie ruhig hernehmen konnte, wo sie sich ihm grade bot. — [3]) Contr. Faustum XXII, 79; De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. XX, n. 65; Adv. Adimantum XVII, 2; Texte s. o. S. 26, Anm. 3; ferner Adv. Adimantum XVII, 5; Text s. o. S. 32, Anm. 4. — [4]) cui scripturae licet nobis non credere, non est enim in catholico canone. De serm. Dom. lib. I, cap. XX, n. 65. — [5]) Manichaei, a quibus illae scripturae . . . tanquam verae atque sincerae acceptantur. (Contr. Faustum XXII, 79); in illis libris quibus ipsi magnam tribuunt auctoritatem. (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. XX, n. 65); legunt et tamquam incorruptissimam verissimamque honorant (ibid.); ipsi autem legunt scripturas apocryphas, quas etiam incorruptissimas esse dicunt. (Adv. Adimant. XVII, 2).

Thomas- und Petrusakten, aus denen man denselben Vorwurf begründen könnte. So springt der Pfeil auf den Schützen selbst zurück oder, wie Augustinus sagt, die Zähne der Manichäer werden gegen sie selbst gewandt.[1])

---

3. Abschnitt.

Die häretischen Apostelgeschichten und das katholische Volk.

Wenn es sogar in unsern Tagen seine Schwierigkeit hat festzustellen, in welchem Umfange irgend ein Buch in den breiten Schichten des Volkes gelesen wird, so gilt dies doppelt für jene Jahrhunderte, mit denen wir es hier zu tun haben. An direkten Zeugnissen dafür, daß das katholische Volk die häretischen Apostelgeschichten gelesen habe, fehlt es fast gänzlich. Unter diesen Umständen müssen wir uns darauf beschränken, die Anzeichen zusammenzutragen, aus denen eine Verbreitung in katholischen Volkskreisen mit mehr oder weniger Sicherheit erschlossen werden kann.

Zunächst macht es schon das Durcheinanderwohnen von Katholiken und Häretikern in derselben Stadt, in der gleichen Landgemeinde wahrscheinlich, daß die Schriften, die dem einen Teil als fast kanonisch galten, auch dem andern bekannt wurden. Und deshalb wird man besonders da, wo Manichäismus oder Priscillianismus festen Fuß gefaßt hatten, Kenntnis der Apostelgeschichten auch unter den Katholiken vermuten dürfen.

Ferner ist von Wichtigkeit, daß die Apostelgeschichten jedenfalls die Rolle von Propagandaschriften gespielt haben. Amphilochius sagt, daß die Häretiker durch Bücher mit Apostelaufschriften (ἐπιγραφὰς ἔχοντα τῶν ἀποστόλων) die Einfältigeren zu täuschen suchten (δι' ὧν ἁπλουστέρους ἐξαπατῶσι).[2]) Und ganz ähnlich sagt Leo d. Gr. von den Schriften unter den Namen der Apostel, daß sie durch verlockende Fabeln insgeheim darauf hinarbeiten, die Menschen zu verführen und in die Schlingen jeglichen Irrtums zu verwickeln.[3]) Auch wird man hier jene allgemeine Bemerkung notieren dürfen, die der hl. Augustinus im Briefe an

---

[1]) si vellet aliquis dentes Manichaeorum in ipsos convertere, quam mordaciter ista reprehenderet! Adv. Adimant. XVII, 2. — [2]) s. o. S. 22, Anm. 5. — [3]) s. o. S. 40, Anm. 7.

Ceretius macht, wo er auch von den Johannesakten spricht. Er sagt nämlich, daß die Priscillianisten den Katholiken gegenüber die apokryphen Schriften katholisch deuteten, untereinander aber an der häretischen Auslegung festhielten.[1]) Bei den Priscillianisten aber waren nach dem Zeugnis des hl. Turribius apokryphe Apostelgeschichten verbreitet.

Besonderes Interesse erweckt die Äußerung des Bischofs Philastrius von Brescia, die verborgenen Schriften, d. h. die Apokryphen (scripturae . . . absconditae, id est apocryfa), dürften nicht von allen gelesen werden, da die Häretiker in ihrem Unverstand (non intellegentes) vieles nach Belieben (quae voluerunt) hinzugetan und weggenommen hätten; doch sollten sie von den „perfecti" gelesen werden und zwar „morum causa".[2]) Philastrius will jedenfalls sagen, wohlunterrichtete charakterfeste Katholiken dürften die Apokryphen lesen, um sich an den Tugenden und Wundertaten der hl. Apostel zu erbauen, ihnen würden die darin vorgetragenen häretischen Sondermeinungen nicht schaden.[3]) Also gar keine Engherzigkeit! Es ist zum mindesten wahrscheinlich, daß unter den perfecti nicht bloß Priester und Theologen von Fach, sondern auch Laien und grade diese verstanden sind, und es ist ebenfalls wahrscheinlich, daß man von der Erlaubnis praktischen Gebrauch gemacht hat.

Eine ziemliche Verbreitung mögen die Apostelgeschichten in Westspanien gefunden haben; die bittern Klagen und die energischen Maßnahmen des hl. Turribius von Astorga, über die noch im nächsten Abschnitte gehandelt werden wird, machen dies wahrscheinlich.[4]) Auch sagt er in seinem Briefe an Idacius und Ceponius, er habe so ausführlich an sie geschrieben, damit in Zukunft niemand mehr in Unkenntnis der Dinge sagen könne, er besitze oder lese derartige Bücher in aller Harmlosigkeit (simpliciter).[5])

In späterer Zeit hat man, wie uns das Beispiel des „Mellitus" und wohl auch Gregors von Tours zeigt, katholische Bearbeitungen angefertigt. Das hätte man kaum getan, wenn nicht schon die häretischen Exemplare einzuschleichen gedroht hätten.

---

[1]) ep. 237, n. 3, *Migne,* Patrol. lat. 33, col. 1035. — [2]) s. o. S. 8, Anm. 3. — [3]) *Fabricius* bemerkt zu unserer Stelle: Perfecti sunt *οἱ μεμυημένοι,* doctrina Christiana iam non tincti, sed imbuti; bei *Migne,* Patrol. lat. 12, col. 1199. — [4]) Epist. ad Idac. et Cepon. s. o. S. 6, Anm. 1. — [5]) cap. VII. Quod ideo necesse habui paullo latius vestris auribus intimare, ut vel posthac nemo quasi inscius rerum dicat se simpliciter huiusmodi libros vel habere vel legere.

Fassen wir nunmehr den Inhalt des 2. und 3. Abschnittes zusammen und ziehen wir einige Folgerungen.

Unsere vier häretischen Apostelgeschichten sind einer Reihe von katholischen Schriftstellern bekannt gewesen. Der älteste sicher nachweisbare Zeuge ist Eusebius; über den vorangehenden Perioden ruht das Dunkel der Ungewißheit, und ich habe wenig Hoffnung, daß es sich lichten werde; denn schon Eusebius, dem doch zahlreiche Schriften der ersten drei Jahrhunderte bekannt waren, die für uns verloren sind, hat von Erwähnungen der häretischen Apostelgeschichten durch kirchliche Männer nichts gewußt; das ist sein ausdrückliches Geständnis.[1] Im innerkirchlichen Leben der ersten drei Jahrhunderte werden also diese Schriften schwerlich eine irgendwie bedeutende Rolle gespielt haben. Zum mindesten läßt sich die gegenteilige These nicht beweisen.

Nach Eusebius werden die Zeugnisse häufiger; am zahlreichsten sind sie um 400; von da an nehmen sie wieder ab. Vertreten sind alle Mittelmeerländer — teils mit einem Zitat, teils mit einigen. Ob die Zahl bedeutend ist, wenn man bedenkt, daß es sich um drei volle Jahrhunderte und um einen Komplex von vier Schriften handelt, wage ich nicht zu entscheiden.

Es verdient Beachtung, daß die Apostelgeschichten vielfach in antihäretischen Schriften erwähnt werden: Augustinus, Amphilochius, Evodius gehören hierher; Leo I. und Turribius verfolgen in ihren Schreiben vorwiegend und primär polemische Zwecke. Ferner sind es Schriften über Häretiker, in denen die Apostelgeschichten erwähnt werden: so der Ketzerkatalog des hl. Epiphanius und des hl. Philastrius, sowie die Schrift des Theodoret von Cyrus, und die Polemik kommt dabei wenigstens teilweise zum Durchbruch. Eusebius referiert über sie beim Kanon, aber er schlägt sofort einen gereizten Ton an und kommt auf Häresie und Häretiker zu sprechen. Ephräm, der Syrer, erwähnt Apostelgeschichten in einer exegetischen Schrift — aber in Verbindung mit Polemik gegen die Bardesaniten. Aus alledem ergibt sich der Schluß, daß die Apostelgeschichten seit 300 im Kampf der Kirche gegen die Häresie — vor allem gegen Manichäismus und Priscillianismus — eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben.

Ob aber auch im innerkirchlichen Leben dieser Zeit? Ich glaube nicht. Daß sie in den ältesten Index librorum prohibi-

[1] s. o. S. 15, Anm. 3.

torum — das sogen. Gelasian. Dekret — Aufnahme gefunden haben, wird man schwerlich dafür geltend machen können; ebensowenig die mutmaßliche Verurteilung im Briefe Innozenz' I. Der hl. Hieronymus erwähnt im Schriftstellerkatalog (c. 1) die Petrusakten, aber recht wegwerfend. Was man für die Verwertung im innerkirchlichen Leben anführen kann, ist oben gesagt worden, wo von der Benutzung der historischen Details die Rede war. Es ist wenig genug. Es bleibt auch auffallend, daß Hieronymus, der Belesene und in der Literatur Bewanderte, von den Apostelgeschichten schweigt — die kurze Erwähnung der Petrusakten ausgenommen.

Ebenso wird sich eine ausgedehnte Verbreitung im katholischen Volke nicht nachweisen lassen — wenigstens nicht für das 4. und 5. Jahrhundert. Später, als die katholischen Bearbeitungen aufkamen, wurde es freilich anders; aber mit diesem abgeleiteten und sekundären Literaturstrom haben wir es hier nicht zu tun.

4. Abschnitt.

Der Kampf gegen die häretischen Apostelgeschichten.

1. Allgemeines. Wir haben in den vorangegangenen Abschnitten eine Reihe kirchlicher Männer kennen gelernt, welche um die häretischen Apostelgeschichten und ihre Gefährlichkeit wußten. Meistenteils waren es Bischöfe, und es ist von vornherein anzunehmen, daß sie in ihren Sprengeln alles aufgeboten haben, um eine Verbreitung oder Einschleppung dieser Literaturprodukte zu verhindern. Der hl. Amphilochius von Ikonium griff selbst zur Feder, um wider die Pseudepigraphen bei den Häretikern zu schreiben, darunter auch gegen die Apostelgeschichten. Bei dem großen Ansehen, dessen er sich als Metropolit von Lykaonien erfreute, wird der Einfluß der Schrift kein unbedeutender gewesen sein. Wurde sie doch sogar noch nach 400 Jahren auf dem zweiten Nicänum zitiert, um die Verwerflichkeit der Johannesakten zu illustrieren.[1]) Ceretius, Bischof von Grenoble, wandte sich sogar an Augustinus, um von dieser Autorität ein Urteil über den Hymnus der Johannesakten zu erlangen;[2]) danach können wir uns ein Bild von seinem Eifer in der Bekämpfung der Apostelgeschichten machen.

[1]) s. o. S. 22, Anm. 5. — [2]) s. o. S. 47.

2. Der Kampf in Westspanien. Genaue Einzelheiten über den Kampf sind uns aus dem westlichen Teile Spaniens überliefert.[1]) Die Seele des Kampfes war offenbar Turribius von Astorga. Nach langjähriger Abwesenheit in die Heimat zurückgekehrt, sah er voll Schmerz die traurigen Verhältnisse, die der Priscillianismus hervorgerufen hatte. Im Bewußtsein der Verantwortlichkeit schrieb er an die Bischöfe Idacius und Ceponius einen von glühendem Seelencifer getragenen Brief; darin handelt er besonders ausführlich über die apokryphen Schriften der Priscillianisten, und unter diesen stehen wieder die Apostelgeschichten im Vordergrunde seines Interesses; er nennt einige Titel, macht Mitteilungen über den Inhalt und brandmarkt ihre Schlechtigkeit. Aus den apokryphen Schriften hatte Turribius Auszüge oder Notizen (testimonia) gemacht, gruppiert, mit Widerlegungen versehen und — höchstwahrscheinlich — den beiden Bischöfen zur Kenntnisnahme zugesandt.[2]) Durch die ausführlichen Darlegungen seines Briefes wollte er den Besitz und die Lektüre dieser apokryphen Schriften verhindern. Zum Schluß ermahnt er die Bischöfe zu energischem Vorgehen.

Auch die höchste kirchliche Stelle suchte Turribius für die traurige Lage seiner Heimat lebhafter zu interessieren.[3]) Deshalb sandte er an Papst Leo I. durch den Diakon Pervincus ein Schreiben, dem ein commonitorium und ein libellus beigeschlossen

---

[1]) Die Hauptdokumente für die Geschichte dieses Kampfes sind 1. der oben oftmals erwähnte Brief des Erzbischofs Turribius von Astorga an die Bischöfe Idacius und Ceponius, oben S. 6, Anm. 1 teilweise abgedruckt; die Echtheit dieses Briefes ist übrigens von *Baluze* in Zweifel gezogen worden (s. *Mansi*, Concil. Ampl. Coll. VI, Florentiae 1761, col. 492); auf Grund des handschriftlichen Befundes tritt *de Aguirre* für die Echtheit ein (l. c.); in der neueren Literatur wird der Brief durchweg als echt behandelt; nur *Künstle*, (Antipriscilliana, Freiburg i. B. 1905, S. 121 f.) hat sich dem Zweifel *Baluzes* angeschlossen; der Inhalt des Briefes ist auch so konkret, daß er schwerlich eine Fälschung ist; 2. der ebenfalls schon erwähnte (s. o. S. 40) Brief Leos des Großen an Turribius von Astorga vom 21. Juli 447 (s. *Jaffé*, Regesta Pontificum Romanorum I², p. 61). Eine genaue chronologische Fixierung des ersten Briefes ist nicht möglich, auch nicht unumgänglich notwendig; *Bardenhewer* (Patrologie, 2. Aufl., S. 378) setzt ihn um 446 an, also vor das Schreiben Leos. Die Echtheit des Schreibens Leos ist von *Künstle*, l. c., S. 117—126 bestritten worden; siehe darüber den Anhang. — [2]) Leider ist diese Zusammenstellung, die gewiß viel Licht über den Inhalt unserer Apostelgeschichten verbreitet hätte, verloren gegangen. — [3]) Die folgende Darstellung stützt sich auf das päpstliche Schreiben.

waren.[1]) Der Papst beantwortete den Brief des spanischen Bischofs am 21. Juli 447 mit einem längeren Schreiben, im engen Anschluß an die Kapitel des libellus; beim 15. kommt er auch auf die apokryphen Schriften sub nominibus apostolorum zu sprechen; er verurteilt sie aufs schärfste und befiehlt ihre Verbrennung; wenn ein Bischof den Besitz der Apokryphen nicht verbiete, so sei er für einen Häretiker zu halten.[2]) Zum Schluß ordnet der Papst ein Generalkonzil der spanischen Bischöfe bestimmter Provinzen an; zum wenigsten sollten die Priester Galläciens zusammenkommen, wofür Idacius und Ceponius im Verein mit Turribius Sorge tragen würden. Über den Erfolg der päpstlichen Bemühungen haben wir keine ganz klaren und ausreichenden Nachrichten.[3])

Noch nach etwa hundert Jahren hatte die 1. (bisweilen auch die 2. genannt) Synode zu Bracara vom Jahre 563[4]) Veranlassung, sich mit dem Priscillianismus zu beschäftigen. In der Einleitungsrede nahm der Präsident, Erzbischof Lucretius von Bracara, ausdrücklich auf die apokryphen Schriften Bezug.[5])

---

[1]) Epist. Leonis, gleich zu Anfang: nam et epistolae sermo, et commonitorii series, et libelli tui textus etc. — Pervincus als Diakon des Turribius, Überbringer der päpstlichen Antwort, mithin auch als Überbringer der Anfrage, wird erwähnt von dem zeitgenössischen Bischof *Hydatius* in der Continuatio chronicorum Hieronymianorum zum Jahre 447 (ed. *Th. Mommsen,* Monumenta Germaniae, Auct. antiquiss. XI, p. 24). — Alle drei Schriftstücke sind leider verloren gegangen; aus der Einleitung des päpstlichen Antwortschreibens und einer Bemerkung zum Schluß des cap. 16 ergibt sich, daß der libellus aus sechzehn Kapiteln bestand und verschiedene Irrtümer der Priscillianisten zusammenfaßte; das commonitorium wird sich nicht viel vom libellus unterschieden haben, denn der Papst sagt (cap. 16): Decursis itaque omnibus quae libelli series comprehendit, et a quibus commonitorii forma non discrepat etc. — [2]) Text s. o. S. 40, Anm. 7. — [3]) Früher nahm man an, es habe auf Veranlassung Leos I. eine Synode der episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani, Baetici im Jahre 447 zu Toledo stattgefunden und schrieb dieser eine Regula fidei nebst achtzehn Anathematismen zu (s. *Hefele,* Konziliengeschichte II², S. 306 ff.). Der 13. Anathematismus lautet: Si quis dixerit, vel crediderit, alias scripturas, praeter quas ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas, vel esse venerandas, anathema sit (*Mansi,* Concil. Ampliss. Coll. III, 1004); damit war den apokryphen Apostelgeschichten — wenngleich sie nicht ausdrücklich genannt sind — das Todesurteil gesprochen. Aber die Existenz der Synode ist neuerdings total in Abrede gestellt worden, und die Regula fidei nebst den Anathematismen hat man für eine freilich zu hohem Ansehen gelangte Privatarbeit des Bischofs Pastor aus Gallächien erklärt (s. darüber *Künstle,* Antipriscilliana, S. 30—35 und S. 40—45). — [4]) s. darüber *Hefele,* Konziliengeschichte III², S. 15—20 und *Künstle,* l. c., S. 36—39. — [5]) . . . ne quis . . . aut per ignorantiam, aut aliquibus, ut assolet, scripturis

Unter den Anathematismen, welche die Synode aufstellte, lautet der 17.: „Wer die hl. Schriften, welche Priscillian nach seiner Irrlehre verfälscht hat, ... oder andere Bücher der Häretiker, die sie auf den Namen von Patriarchen, Propheten oder Aposteln fingiert haben, liest und ihre gottlosen Erdichtungen annimmt oder verteidigt, der sei Anathema".[1]) Offenbar sind hier die Apostelgeschichten gemeint.

Damit verlassen wir Spanien und wenden uns den Dekreten der päpstlichen Autorität gegen die Apostelgeschichten zu; sie nehmen unser besonderes Interesse in Anspruch. Bereits in den vorangegangenen Untersuchungen sind sie uns des öfteren begegnet; hier gilt es, ihren Einfluß im Kampfe gegen die Apostelgeschichten festzustellen.

3. Die päpstlichen Dekrete. Dreimal haben sich — soweit wir wissen — Päpste veranlaßt gesehen, gegen unsere Schriften einzuschreiten.

An erster Stelle möge das sogen. Gelasianische Dekret de libris recipiendis et non recipiendis erwähnt werden, das in seinem Grundstock vielleicht schon vom hl. Damasus I. herrührt,[2]) und durch Gelasius und Hormisdas von neuem publiziert wurde. Darin werden die Andreas-, Thomas- und Petrusakten unter Titelnennung verworfen; die Johannesakten sind jedenfalls dort gemeint, wo alle Bücher des Teufelsschülers Leucius verurteilt werden.[3])

Zweitens: ein Schreiben Innozenz' I. vom Jahre 405, beginnend mit den Worten Consulenti tibi. Schon oben (S. 39) wurde auf die unbestimmte Ausdrucksweise hingewiesen: kein direkter Buchtitel ist genannt, nur Apostelnamen. Aber es wurde auch schon die Vermutung ausgesprochen, daß diese Unbestimmtheit beabsichtigt sei, um möglichst alle Schriften zu treffen, die sich fälschlich mit dem Namen eines Apostels schmücken. So wie wir heut bei der Lektüre dieses Kapitels und besonders bei Nennung des Leucius unwillkürlich an die apokryphen Apostelgeschichten denken, so wird es auch den Lesern früherer Jahrhunderte er-

---

deceptus apocryphis, aliqua adhuc ipsius erroris pestilentia sit infectus etc. *Mansi* IX, 773.

[1]) *Hefele,* l. c., S. 18; *Künstle,* l. c., S. 38: Si quis scripturas, quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem, . . . vel quaecunque haereticorum scripta sub nomine patriarcharum, prophetarum vel apostolorum suo errori consona confinxerunt, legit et impia eorum figmenta sequitur aut defendit, anathema sit; ein Teil der Worte steht in Klammern. — [2]) s. *Zahn,* Gesch. des neutest. Kanons II, S. 265 f. — [3]) s. o. S. 11, Anm. 7.

gangen sein; und deshalb konnte der Brief Innozenz' I. trotz seiner Unbestimmtheit eine Waffe im Kampf gegen die apokryphen Apostelgeschichten werden.

Das dritte päpstliche Dekret stammt von Leo I. Über dieses ist bei der Schilderung des spanischen Kampfes ausführlich gehandelt worden, sodaß wir hier auf seinen Inhalt nicht mehr einzugehen brauchen.

4. Die Verbreitung der päpstlichen Dekrete. Die Schreiben Innozenz' I. und Leos I. waren ursprünglich nur für bestimmte Bezirke erlassen. Der erstere richtete seinen Brief an Exsuperius von Toulouse, während Papst Leo auf die westspanischen Zustände insbesondere einzuwirken dachte. Es wäre aber ein sehr übereilter Schluß, wenn wir die Wirksamkeit der Dekrete auf diese Bezirke beschränken wollten. Wir können im Gegenteil nachweisen, daß die beiden Dekrete — und in gewissem Grade auch das Gelasianische — schon früh eine weite Verbreitung gefunden und somit auch eine weite Wirksamkeit entfaltet haben. Diesen Nachweis ermöglichen uns die alten Canonessammlungen, in welche unsere Dekrete übergegangen sind. Daher sollen dieselben hier namhaft gemacht werden, und zwar soweit ihre Entstehung vor Pseudoisidor fällt. Wir werden dadurch ein annäherndes Bild von der Verbreitung unserer Dekrete bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts erhalten. Freilich greifen wir damit über den in der Einleitung gesetzten Terminus hinaus, indessen rechtfertigt sich dies am Schluß der Arbeit wohl als ein Ausblick in die Zukunft.

Beide Dekrete, sowohl das Innozenz' I. wie Leos I. sind in folgende Canonessammlungen übergegangen:[1])

1. Sammlung der Handschrift von Freisingen, schon am Ende des 5. oder am Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden, aber nicht weit verbreitet, doch stammt die Handschrift noch aus dem Anfange des 9. saec.; ihr Vaterland ist wohl Italien.[2])
2. Quesnelsche Sammlung, um dieselbe Zeit wie Nr. 1, wahrscheinlich in Gallien entstanden und weit verbreitet, da sie in sieben Handschriften vorliegt, die zum Teil ins VIII. bis IX. saec. zurückreichen.[3])

[1]) s. *Fr. Maassen,* Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande I, Gratz 1870, S. 244 (Innozenz) und 260 (Leo). — [2]) l. c., S. 479. — [3]) l. c., S. 486 ff., besonders S. 490 f.

3. Sammlung der vatikanischen Handschrift, nicht vor den ersten Jahren des VI. saec. in Italien entstanden;[1]) der Brief Leos steht aber nur in der Florentiner Handschrift.[2])
4. Sammlung der Handschrift von Chieti, nicht lange nach 523 zu Chieti im Königreich Neapel entstanden, also von hohem Alter, aber nicht weit verbreitet.[3])
5. Sammlung der Pithouschen Handschrift, nicht vor dem Ende des VI. saec. entstanden.[4])
6. Sammlung der Handschrift von Corbie,[5]) und zwar ihre älteste nicht lange nach 524 entstandene Redaktion;[6]) die Handschrift stammt schon aus dem VI.—VII. saec.[7])
7. Die nach 633 in Spanien entstandene Hispana.[8])

Nur das Schreiben Innozenz' ist in folgende Sammlungen übergegangen:[9])

1. Die berühmte Dekretalensammlung des Dionysius Exiguus, wahrscheinlich zwischen 498 und 514, sicher vor 534 entstanden;[10]) sie wurde schon im 6. Jahrhundert von den Päpsten benutzt, was für ihr hohes Ansehen spricht; sie kam auch nach Spanien und Gallien.[11])
2. Sammlung der Handschrift von St. Blasien, nicht vor den ersten Jahren des VI. saec. in Italien entstanden; weit verbreitet;[12]) ein Codex stammt schon aus dem VI., zwei aus dem VIII. saec.[13])
3. Sammlung der Handschrift von Köln, allmählich entstanden, in der zweiten Hälfte des VI. saec. abgeschlossen;[14]) die Handschrift stammt aus dem VII. saec.[15])

---

[1]) l. c., S. 512 ff., besonders S. 524. — [2]) l. c., S. 526. — [3]) l. c., S. 526 ff., besonders S. 532 f. — [4]) l. c., S. 604 ff., besonders S. 611; da die Sammlung gallische Konzilien enthält, so ist wohl Gallien die Heimat. — [5]) Auf S. 260 hat *Maassen* die Angabe dieser Sammlung vergessen; nachgetragen ist sie S. 982 unter den Berichtigungen und Zusätzen; vgl. auch S. 559. — [6]) l. c., S. 572 f. — [7]) l. c., S. 556. — [8]) l. c., S. 689. — [9]) l. c., S. 244. — [10]) l. c., S. 436. — [11]) l. c., S. 437 f. — [12]) l. c., S. 511 f. — [13]) l. c., S. 504. — *Maassen* gibt an, daß unser Schreiben auch in der Sammlung der Colbertschen Handschrift enthalten sei (S. 244); aber da, wo er die Bestandteile der Sammlung namhaft macht (S. 537—541), habe ich unser Schreiben nicht gefunden. Dieselbe Sammlung enthält auch das Schreiben Leos, aber erst von den Worten contagio polluantur an (l. c., S. 260); diese Worte stehen cap. 17, das Dekret über die apokryphen Schriften cap. 15: folglich haben wir keine Sicherheit, daß es in die Sammlung aufgenommen worden; doch bleibt es möglich, weil an jener Stelle eine Lücke ist (l. c., S. 537). — [14]) l. c., S. 584 f. — [15]) l. c., S. 574. — Die Sammlungen der Handschriften von Lorsch

4. Sammlung der Handschrift von St. Maur, wohl gegen Ende des VI. saec. entstanden.[1])

Nur das Schreiben Leos ist in folgende Sammlungen übergegangen:[2])

1. Sammlung der Handschrift von Diessen, entstanden im Laufe des VII. saec.[3])
2. „Spanische Epitome", zwischen 598 und 633 in Spanien entstanden.[4])

   Der Vollständigkeit wegen nenne ich noch
3. die vor 872 in Italien entstandene[5]) vermehrte Hadriana sowie
4. den Cod. lat. Paris. 1453 der Hadriana.[6])

Das sogen. Gelasianische Dekret de libris recipiendis et non recipiendis ist in folgende Sammlungen bzw. einzelne Codices übergegangen:[7])

1. Sammlung der Colbertschen Handschrift, in Gallien entstanden;[8]) die Abfassungszeit läßt sich nicht genau bestimmen;[9]) der Codex stammt erst aus dem X. saec.[10])
2. Handschrift von Freisingen, vor der eigentlichen Sammlung; die Handschrift stammt aus dem Anfange des IX. saec.[11])
3. Sammlung der Handschrift von Diessen, aber erst im zweiten Teile;[12]) die Handschrift stammt aus dem IX. saec.[13])
4. Vermehrte Hadriana (s. o. beim Schreiben Leos Nr. 3), sowie verschiedene Codices, die aber fast alle erst späteren

---

und Albi enthalten das Schreiben unvollständig (l. c., S. 244). In der Sammlung der Handschrift von Lorsch war unser Kapitel des innozentianischen Briefes ganz sicher nicht enthalten, wohl aber andere Kapitel (l. c., S. 586); in der Vorrede sagt der Verfasser ausdrücklich, er habe solche Kapitel ausgelassen, quae praesenti tempore necessaria minime videbantur (l. c., S. 590); daraus wird man schließen dürfen, daß die apokryphen Apostelgeschichten in der Heimat des Verfassers unbekannt oder ganz verdrängt waren; die Sammlung stammt wohl aus dem VI. saec. (l. c., S. 591).

[1]) l. c., S. 623. — Die sogen. „Spanische Epitome" enthält nur eine Abkürzung unseres Schreibens (l. c., S. 656); unser Dekret scheint nicht aufgenommen zu sein (s. *Mansi* III, col. 1131 oben). — [2]) l. c., S. 260. — [3]) l. c., S. 631. Die Handschrift enthielt übrigens ursprünglich auch das Dekret Innozenz' (l. c., S. 633, Anm. 3). — [4]) l. c., S. 661. — Nach *Maassen* (S. 658) ist nur eine Abbreviation enthalten; aus den Angaben *Mansis* (V, col. 1288) geht aber hervor, daß zum mindesten im cod. Luc. 490 das Dekret gegen die Apokryphen enthalten war. — [5]) l. c., S. 465. — [6]) l. c., S. 260. — [7]) l. c., S. 283. — [8]) l. c., S. 542. — [9]) l. c., S. 541. — [10]) l. c., S. 536. — [11]) l. c., S. 476. — [12]) l. c., S. 632. — [13]) l. c., S. 624.

Datums sind, sodaß sie für unsern Zweck wenig oder gar nichts beweisen.

Was nun das Gelasianische Dekret anlangt, so wird aus den eben gemachten Notizen niemand eine frühzeitige und weite Verbreitung folgern können.

Anders steht es dagegen mit den Dekreten Innozenz' I. und Leos I. Beide — oder wenigstens eins von beiden — sind in eine stattliche Anzahl von Kanonsammlungen übergegangen. Zwar finden sich manche darunter, die ziemlich spät entstanden sind, aber die Mehrzahl reicht doch ins 6. Jahrhundert zurück, einzelne sind sogar nicht lange nach 500 entstanden. Manche der Sammlungen haben zwar nur eine lokale Bedeutung erreicht, manche aber haben weite Verbreitung gefunden; das gilt vor allem von der Sammlung des Dionysius Exiguus, die sowohl durch hohes Alter als auch ausgedehnte Verbreitung und großes Ansehen ausgezeichnet ist. Italien, Gallien und Spanien sind die Länder, in denen unsere Sammlungen sei es entstanden sei es verbreitet waren.

Daraus dürfen wir folgern, daß auch unsere beiden Dekrete gegen die häretischen Apostelgeschichten seit dem Jahre 500 in den drei genannten Ländern eine immer wachsende Verbreitung gefunden und eine immer größere Wirksamkeit entfaltet haben; denn wo sie bekannt wurden, stellte man selbstverständlich oder doch höchstwahrscheinlich die Vervielfältigung der häretischen Apostelgeschichten ein — wenn das nicht bereits geschehen war — oder man schritt wenigstens zu katholischen Bearbeitungen.

Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Studie.

1. Häretische Apostelgeschichten sind die Thomas-, Andreas-, Johannes- und Petrusakten.
2. Die häretischen Apostelgeschichten sind einer Reihe von Kirchenvätern bzw. -schriftstellern bekannt gewesen; der früheste Zeuge ist Eusebius; alle vor ihm genannten (Muratorisches Fragment, Tertullian, Klemens von Alexandrien u. a.) sind zweifelhaft. Am zahlreichsten sind die Väterzeugnisse um das Jahr 400.
3. Manche Väter haben eine gründliche Kenntnis der Apostelgeschichten besessen; Augustinus und Turribius von Astorga sind an erster Stelle zu nennen.
4. Das Urteil der Väter lautet sehr scharf über die lehrhaften, milder über die historischen Partien der Apostelgeschichten.



5. Weite Verbreitung der häretischen Apostelgeschichten in den Kreisen des katholischen Volkes läßt sich nicht nachweisen; ebensowenig, daß die Väter die Apostelgeschichten gutgläubig ausgeschrieben hätten.
6. Die häretischen Apostelgeschichten sind von der katholischen Kirche energisch bekämpft worden, besonders in Spanien.

Anhang.

Die Echtheit der epistola 15 Leos des Großen.

Der Brief Leos des Großen an Turribius von Astorga, der uns in dieser Studie mehrfach beschäftigt hat — in den Ausgaben der Werke Leos ist er als epistola 15 abgedruckt — wurde bisher ganz allgemein für echt gehalten. Neuerdings ist er aber für eine Fälschung erklärt worden.[1]) Sehen wir zu, mit welchem Recht.

Das Hauptargument für die Unechtheit besteht in folgenden Erwägungen: zwischen den 16 Kapiteln der ep. 15 und den 17 Anathematismen der Synode von Bracara (563) waltet ein offenbares Abhängigkeitsverhältnis ob; entweder sind die Anathematismen nach der ep. 15 gearbeitet oder umgekehrt. Man sieht ohne weiteres ein, daß von der Entscheidung dieser chronologischen Frage die Entscheidung der Echtheitsfrage abhängt; denn ist die ep. 15 nach den Anathematismen des Jahres 563 gearbeitet, dann kann sie selbstverständlich nicht von Leo I., der 461 starb, herrühren. Nun sagt man: die Anathematismen können nicht die ep. 15 als Vorlage gehabt haben, sonst hätten sich die Väter von Bracara auf die epistola berufen; das geschieht nicht; folglich ist die epistola erst nach der Synode von Bracara entstanden, also eine Fälschung.[2])

Offenbar haben wir es hier mit einem doppelten argumentum e silentio zu tun. Denn 1. wird daraus, daß in den Synodalakten nichts von einer Berufung auf den Brief Leos steht, geschlossen, es habe tatsächlich niemand auf ihn hingewiesen. Und selbst wenn diese Folgerung berechtigt wäre, so bliebe noch das 2. argumentum e silentio: weil sich auf der Synode niemand auf den Brief Leos

---

[1]) Von *Karl Künstle,* Antipriscilliana, S. 124: „Auf Grund dieser Wahrnehmungen komme ich zu dem Ergebnis, daß die „epistola 15 ad Turibium Asturicensem episcopum de Priscillianistarum erroribus" aus der Zahl der echten Werke Leos gestrichen werden und einem unbekannten spanischen Theologen aus dem Ende des 6. Jahrhunderts zugewiesen werden muß." — [2]) s. *Künstle,* l. c., S. 117 f.

berufen hat, so hat die Synode einen solchen Brief Leos auch nicht gekannt.

Wir brauchen dieses doppelte argumentum e silentio gar nicht auf seine Beweiskraft zu untersuchen. Wir können auf einem anderen Wege schlagend beweisen, daß der chronologische Ansatz „nach 563" für die ep. 15 falsch ist. Die ep. 15 steht nämlich sowohl in der Canonessammlung der Handschrift von Freisingen[1]) als auch in der Quesnelschen Sammlung[2]) als Brief Leos des Großen. Beide sind aber schon im Anfange des 6. Jahrhunderts entstanden, da sie in ihren Stücken nicht über Gelasius I. (492—496) hinausgehen.[3]) Man wende nicht ein, die Datierung beruhe auf einem argumentum e silentio! Hier ist das argumentum e silentio stichhaltig. Denn die alten Canonessammlungen hatten ähnlich unsern Lehrbüchern des Kirchenrechts einen praktischen Zweck. Der Praxis dient man aber schlecht, wenn man alte päpstliche Dekretalen registriert, neue und neueste dagegen gar nicht aufnimmt. Wäre die ep. 15 wirklich eine nach 563 entstandene Fälschung, dann hätten unsere beiden Sammler mindestens aus den letzten siebzig Jahren keine einzige Dekretale aufgenommen. Man müßte dann ferner annehmen, die in Italien entstandene Sammlung der Handschrift von Freisingen[4]) hätte sich von Spanien her ein Falsifikat als echten Brief des großen Leo anschwindeln lassen, obwohl es tatsächlich einen echten Brief dieses Papstes an Turribius gegeben hat.[5]) Die ep. 15 ist also nicht erst nach 563 entstanden, sondern hat schon zu Beginn des 6. Jahrhunderts bestanden und als leonianisch gegolten.[6])

[1]) s. *Maassen*, Gesch. der Quellen und der Lit. des kanon. Rechts etc. I, S. 485. — [2]) l. c., S. 499. — [3]) *Maassen*, l. c., S. 479, läßt sogar das Ende des 5. Jahrhunderts offen. — [4]) s. *Maassen*, l. c., S. 479. — [5]) Das folgt aus der Nachricht des spanischen Chronisten *Hydatius* zum Jahre 447: Romanae ecclesiae XLII. praesidet episcopus Leo: huius scripta per episcopi Thoribi diaconem Pervincum contra Priscillianistas ad Hispanenses episcopus deferuntur. Inter quae ad episcopum Thoribium de observatione catholicae fidei et de haeresum blasphemiis disputatio plena dirigitur, quae ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio, ed. *Mommsen* (Monumenta Germaniae, Auct. Antiqu. XI, 24). Das gibt auch *Künstle*, l. c., S. 120 f. zu. — [6]) Erwähnt sei noch, daß die ep. 15 auch in der Sammlung der Handschrift von Chieti steht (*Maassen*, l. c., S. 529), über deren Alter *Maassen*, l. c., S. 532 bemerkt: „Daß übrigens die Sammlung ihre uns vorliegende Gestalt . . . nicht lange nach 523 erhalten habe, ist höchst wahrscheinlich, weil sonst der Päpstekatalog über Hormisda hinausgeführt sein würde". Das verträgt sich auch nicht mit der Annahme, der Brief sei nach 563 entstanden.

Man hat noch einige andere Bedenken gegen den leonianischen Ursprung der ep. 15 geltend gemacht: die mittelmäßige Widerlegung der priscillianischen Sätze, die Billigung der Hinrichtung Priscillians, den präcisen Terminus „qui de utroque processit", die Nichterwähnung der ep. 15 im Schreiben des Bischofs Montanus von Toledo an die Bewohner von Valencia.[1]) Doch diese Bedenken bilden, wie jeder zugeben wird, keine unübersteiglichen Schwierigkeiten[2]) und wollen wenig besagen gegenüber den folgenden Tatsachen:

1. es hat tatsächlich ein Brief Leos I. an Turribius in Sachen des Priscillianismus existiert;
2. unsere ep. 15 tritt bereits seit dem Anfange des 6., wenn nicht gar seit dem Ende des 5. Jahrhunderts mit aller Bestimmtheit als leonianisch auf;
3. sie ist bisher von allen Editoren für leonianisch gehalten worden.

Bei diesem Sachverhalt liegt die Beweislast offenbar jenen ob, welche die Unechtheit behaupten, und es werden andere, stärkere Argumente herbeigebracht werden müssen, ehe die Überzeugung von der Echtheit der ep. 15 in ihr Gegenteil verkehrt wird.

---

[1]) s. *Künstle*, l. c., S. 122—126. — [2]) Am meisten fällt noch die Nichterwähnung der ep. 15 bei Montanus von Toledo auf; denn dieser beruft sich ausdrücklich auf das Schreiben, das Turribius an Leo geschickt hat; da erwartet man freilich eine Erwähnung des Antwortschreibens. Aber selbst wenn man annimmt, unsere ep. 15 sei unecht, wird die Sache nicht besser; denn es bleibt dann immer noch befremdlich, daß Montanus das echte Schreiben Leos, das tatsächlich existiert hat, nicht erwähnt. Man sieht hier wieder einmal, mit welcher Vorsicht das argumentum e silentio anzuwenden ist.

Nachträge.

Zu S. 13, Anm. 5.

Der häretische Charakter der Petrusakten und fast aller andern apokryphen Apostelgeschichten ist in neuerer Zeit energisch bestritten worden; man reklamiert sie als Urkunden des vornicänischen Katholizismus; die Verdammungsurteile der nachnicänischen Väter könnten daran nichts ändern.[1]) Das ist offenbar nur die Konsequenz aus den Anschauungen gewisser moderner Kreise über die Entwicklung des Christentums zur „katholischen Großkirche". Deshalb wage ich eine Verständigung über diesen Punkt nicht zu hoffen; die Wurzeln der Streitfrage liegen viel tiefer, nämlich auf dogmengeschichtlichem Gebiete.

Zu S. 47, Anm. 2.

Ein Bischof Cheretius (Ceretius) von Grenoble tritt uns auch im Verzeichnis der Teilnehmer am Konzil von Orange (441) und am Konzil von Vaison (442) entgegen.[2]) Offenbar ist er mit dem Ceretius, der gemeinsam mit Veranus und Salonius ein Schreiben an Leo I. richtete, identisch, und wahrscheinlich auch mit dem Ceretius, an den Augustinus schrieb (ep. 237).

Zu S. 50.

Heinrich Brewer hat den Nachweis unternommen, daß Commodian ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts sei.[3])

---

[1]) s. darüber besonders *Carl Schmidt,* Die Petrusakten, S. 111—151. — [2]) s. *Maassen,* Gesch. der Quellen und der Lit. des kanon. Rechts etc. I, S. 952, Z. 12 und S. 953, Z. 21. — [3]) Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte, herausgeg. von *A. Ehrhard* und *J. P. Kirsch* VI, 1 und 2. Paderborn 1906.

Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts.

II. Teil.

Der äussere Verlauf des Kampfes.

Von

Franz Xaver Seppelt.

I. Kapitel.

Der Gegensatz zwischen Welt- und Ordensklerus im allgemeinen.

„Es ist leicht und erfordert nicht gar viele und umfassende Studien, um über die hohe Stellung, die der Klerus im Mittelalter einnahm, mit Emphase zu sprechen und dieses Thema durch einzelne schlagende Beispiele zu illustrieren. Wer aber genauer zusieht, wird finden, daß selbst rücksichtlich der Lage der höheren Geistlichkeit neben das Licht sich tiefe Schatten gelagert hatten, und noch dunklere Partien überraschender Art werden sich zeigen, wenn wir die Verhältnisse des niederen, besonders des seelsorglichen Klerus näher ins Auge fassen“.[1]) „Eine solche Untersuchung (über „Episkopat und Orden“ oder, was dasselbe ist, über „Weltklerus und Ordensklerus“) ist nur zu begrüßen, aber es bedarf eines großen Maßes von Objektivität, um hierbei zu einem richtigen Resultate zu gelangen. Daß von Seite der Mendikantenorden aus Übereifer, aber auch aus niedrigeren Beweggründen Übergriffe in pfarrrechtliche Befugnisse vorkamen, kann kaum in Abrede gestellt werden. Aber die guten Dienste, die sie im Mittelalter durch ihre Tätigkeit auf der Kanzel und im Beichtstuhl leisteten, hätten den Pfarrklerus, der hierin seiner Pflicht damals so mangelhaft nachkam, etwas erkenntlicher machen sollen, statt nur immer an die ihm hierdurch drohende materielle Einbuße zu denken und dagegen Vorkehrungen zu treffen“.[2]) Mit diesen beiden Zitaten möchte ich die Fortsetzung meiner Arbeit über den „Kampf der Bettelorden an

Anmerkung: Der I. Teil erschien in Bd. III der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, herausgeg. von *M. Sdralek* (Breslau 1905), S. 199–241.

[1]) *C. J. von Hefele*, „Über die Lage des Klerus, besonders der Pfarrgeistlichkeit im Mittelalter“. Theol. Quartalschrift Bd. 50, (Tübingen 1868), S. 87. — [2]) *Konrad Eubel*, „Zu den Streitigkeiten bezüglich des ius parochiale im Mittelalter“. Römische Quartalschrift IX (1895), S. 395 f.

der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts", die den äußeren Verlauf jener Streitigkeiten darstellen soll, einleiten. Sie scheinen mir, zusammengenommen und sich gegenseitig ergänzend, mit genügender Deutlichkeit zu sagen, in welchem Sinne die folgende Untersuchung geführt werden soll. Es steht im folgenden weniger die Frage zur Diskussion und es waltet weniger das Interesse vor, festzustellen, auf wessen Seite das Recht oder mehr Recht war, sondern es soll einfach gezeigt werden, wie es durch den Gang der geschichtlichen Entwicklung zu den Streitigkeiten gekommen ist und kommen mußte, wie die „langwierigen und ärgerlichen Streitigkeiten" [1]) weniger durch die persönliche Schuld der einzelnen Teile, die natürlich hinzukam, und die dazu beitrug, dem Kampf einen peinlichen Charakter aufzudrücken und ihn zu vergiften, als durch die tatsächliche Ausgestaltung der Verhältnisse herbeigeführt wurde. — Streitigkeiten zwischen Weltklerus und Orden hat es seit den ersten Tagen des Mönchtums gegeben, in den orientalischen Kirchen sowohl wie in der abendländischen. Das ist nicht verwunderlich, denn von Anfang an finden wir beim Mönchtum neben der Sorge für die Selbstheiligung die Neigung, auch der Seelennot der Gläubigen abzuhelfen, ihre eigenen Erfahrungen in dem geistlichen Kampf auch andern nutzbar zu machen, kurz, seelsorglich zu wirken, eine Neigung und ein Bestreben, das andrerseits dadurch gefördert ward, daß das Volk in dem Mönch wegen seiner Vertrautheit mit Gott und seines heiligmäßigen Wandels den besten Ratgeber, Helfer und Mittler in allen Nöten sah, daß es ihm sein volles Vertrauen schenkte. Schon die Vita des Antonius, der als Anachoret in der Wüste lebte, berichtet uns von umfassender seelsorglicher Tätigkeit. [2]) Und in der griechischen Kirche hat dann „von der Zeit des Bilderstreites bis zum Ende des 13. Jahrhunderts das Mönchtum ausschließlich Buße und Beichte verwaltet". [3]) In diesem Bestreben der Mönche nach seelsorglicher Betätigung, das an sich ganz verständlich und berechtigt erscheint, haben

---

[1]) *Eubel* a. a. O. — [2]) *K. Holl,* Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum (Leipzig 1898), S. 154. — [3]) *K. Holl,* „Über das griechische Mönchtum". Preußische Jahrbücher, Bd. 94 (1898), S. 421, und Enthusiasmus und Bußgewalt 225 ff. Cf. auch *Besse,* Les moines d'Orient anterieurs au concile de Chalcédoine (Paris 1900). Chapitre XIX. L'Apostolat et la charité monastiques p. 431 ff., bes. 441 ff. Die Aufsätze von *Vacandard* „Les moines confesseurs en Orient du III e au XIII siècle" und „La confession dans l'eglise latine du V e ou XIV e siècle (Revue du clergé français 1905, p. 235—261 und 339—373) waren mir leider nicht zugänglich.

wir die eine Wurzel der Streitigkeiten mit der Weltgeistlichkeit, der die ordentliche Seelsorge zusteht, zu sehen, denn daß diese die Konkurrenz übel empfand, ist sehr verständlich. Dazu kommt ein zweites: Von Anfang an geht durch das Mönchtum ein gewisser Zug, unabhängig von der kirchlichen Hierarchie zu sein und, unter gewisser Mißachtung des geistlichen Standes und der ordentlichen Organe der Heilsvermittlung, ein direktes persönliches Verhältnis zu Gott zu gewinnen; beim Anachoretentum, der Hauptsache nach einer Laienbewegung, führt die Pflege des inneren, religiösen Lebens, das asketisch-mystische Ideal, mehr als einmal geradezu zu einer Abwendung von der Kirche und ihren Heilsanstalten, aber auch bei dem seit Basilius sich höherer Schätzung erfreuenden Cönobitentum läßt sich dieser Zug deutlich genug erkennen.[1] In wechselnder Ausprägung zeigt sich dieses Streben in allen Jahrhunderten. Aus diesen beiden Wurzeln, dem Streben des Mönchtums nach seelsorglicher Betätigung und nach Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie, namentlich von den Bischöfen und, nach Ausbildung des Parochialsystems, der Pfarrgeistlichkeit, sind die Streitigkeiten zwischen Weltklerus und Mönchtum entstanden. Wir können dieses interessante Thema nicht durch die Jahrhunderte verfolgen und müssen insbesondere die eigenartige Entwicklung in den orientalischen Kirchen beiseite lassen.[2] Nur auf die Gestaltung im Abendland müssen wir noch einen Blick werfen. Wir können von vornherein erwarten, daß die Streitigkeiten zwischen Weltklerus und Mönchtum heftiger werden, je stärker sich bei letzteren Strebungen in den beiden angegebenen Richtungen geltend machen, und je mehr — was damit innig zusammenhängt — die Zahl der Priester in den Orden eine Zunahme erfährt. Vom 10. Jahrhundert an, der Zeit der kluniacensischen Reformbewegung, sucht das Mönchtum in immer gesteigertem Maße auf die Laienwelt zu wirken; den äußeren Ausdruck findet diese Tendenz in der vom 9. und 10. Jahrhundert ab stetig wachsenden Zahl der Kirchen, die den Klöstern inkorporiert werden.[3] Parallel

---

[1]) Was hier kurz angedeutet worden ist, ist unanfechtbare Tatsache, doch ist es sehr berechtigt, vor Übertreibungen zu warnen. Cf. *Plenkers* O. S. B., Neue Forschungen zur Geschichte des alten Mönchtums. Katholik 1899, II, 215. Vgl. auch *Besse*, Les moines d'Orient (Paris 1900). Chapitre XVIII. Les moines et la cléricature p. 411 ff. — [2]) Cf. *Holl*, Enthusiasmus und Bußgewalt, und Preußische Jahrbücher 94 (1898), S. 407 ff. — [3]) *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands III⁴, 491 f. Häufig erfolgte die Inkorporation zum Zweck finanzieller Sanierung. Cf. *Hinschius*, „Zur Geschichte der In-

ging das von den Päpsten geförderte und begünstigte Bemühen, sich von den territorialen kirchlichen Autoritäten unabhängig zu machen und sich direkt dem Papst zu unterstellen: das Streben nach Exemtion.[1]) Ohne Zweifel war gar oft der Wunsch nach Exemtion gerechtfertigt durch Eingriffe und Übergriffe der Bischöfe, aber ebenso sicher ist, daß auch andere weniger löbliche Motive die Exemtion oft erstrebenswert machten: denn bei den mittelalterlichen Verkehrsverhältnissen und der ganzen Lage der Dinge bedeutete die Exemtion und die direkte Unterordnung unter Rom faktisch eine weitgehende Unabhängigkeit und Selbständigkeit, so daß aus der Exemtion viel Unheil hervorging und schon früh wohlmeinende Männer wie der hl. Bernhard von Clairvaux warnend und mahnend die Stimme dagegen erhoben.[2]) Aber immerhin müssen wir die Lage bis in die Zeit nach Gregor VII. dahin charakterisieren, daß des öfteren in einzelnen Fällen Differenzen zwischen Welt- und Ordensklerus vorkamen, Differenzen von örtlich beschränkter Ausdehnung, die in den angedeuteten Verhältnissen ihren Grund hatten, und die durch die Leidenschaftlichkeit der Beteiligten noch unerquicklicher und peinlicher wurden.[3]) Von größerer Bedeutung wurde der Streit im 12. Jahrhundert zur Zeit des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoh von Reichersberg, der Bischöfe Kuno von Regensburg und Anselm von Havelberg, der französischen Wanderprediger Robert von Arbrissel, Bernard von Thiron, Vitalis von Savigny und Heinrich von Lausanne. Der Grund hierfür ist darin zu suchen, daß einmal von seiten all dieser Männer mehr oder minder gegen den Weltklerus und dessen Ver-

korporation und des Patronatsrechtes“ in der „Festgabe für August Wilhelm Heffter“ (Berlin 1873), S. 1—28, bes. S. 15 f.

[1]) Cf. *August Hüfner,* Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 86, S. 302 ff., 629 ff., Bd. 87, S. 71 ff., 270 ff. Einzelne Fälle von Exemtion gehen in frühe Zeit zurück, auch in der orientalischen Kirche finden sich Exemtionen. Cf. *O. Braun,* Das Buch der Synhados, S. 295. — [2]) *Bernard von Clairvaux,* De consideratione III, 4; er spricht hier von der ambitio impatiens subjectionis. Cf. *Vacandard,* Vie de Saint Bernard (Paris 1895) II, 455 ff. *Künstle,* Die deutsche Pfarrei und ihr Recht, S. 18. Cf. auch *A. M. Königer,* Burchard von Worms und die deutsche Kirche seiner Zeit (München 1905), S. 105. — [3]) Cf. z. B. über Streitigkeiten im 9. Jahrhundert zwischen Welt- und Ordensklerus wegen der Beichtabnahme. (Die Gläubigen, denen der Bischof und die Pfarrer zu streng waren, liefen zu den Mönchen.) *P. A. Kirsch,* Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor dem Jahre 1215. Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 84 (1904), 527 ff., bes. 536.

weltlichung Stellung genommen wurde und dann folgerichtig von ihnen dahin gearbeitet wurde, daß die Seelsorge in die Hände der Mönche oder doch der regulierten Kleriker gelegt würde. Es ließe sich aus den Quellen jener Zeit mehr als eine Stelle anführen, in denen uns von Konflikten zwischen Weltklerikern und jenen Männern sowie ihren Anhängern berichtet wird, und in denen die ersteren entrüstet die Frage stellen, mit welchem Rechte sich die Mönche das Predigtamt und andere seelsorgliche Arbeit anmaßten. Wie sehr damals die durch diese Streitigkeiten angeregten Fragen die Geister beschäftigten, ergibt sich daraus, daß wir aus jener Zeit erstmalig Schriften überliefert haben, in denen die Frage erörtert wird, welcher Stand der vorzüglichere sei, der Priesterstand oder der Ordensstand,[1]) ob den Mönchen das Predigen erlaubt sei oder nicht usw.; es sei hingewiesen auf den liber de aedificio Dei des Gerhoh von Reichersberg,[2]) auf den Traktat des Mönches Idung von St. Emmeran:[3]) Si monacho liceat habere vocem praedicationis in ecclesia, auf die Traktate des Rupert von Deutz[4]) und des Honorius Augustodunensis:[5]) utrum monachis liceat praedicare.[6]) — —

Aber trotz alledem, der damalige Streit reichte an Umfang und Heftigkeit lange nicht an den heran, der sich entwickelte, seit die beiden großen Bettelorden auf dem Plan erscheinen: da bricht er bald in voller Stärke aus, er erreicht eine gewaltige Ausdehnung, zieht die ganze Kirche in Mitleidenschaft und kommt bis zur Re-

[1]) Gelegentlich wird diese Frage natürlich schon früher erörtert, vgl. z. B. *Besse,* Les moines d'Orient p. 411 f. — [2]) Cap. 28 ed. *Pez,* Thesaurus anecdotorum novissimus II, 2, 340 ff. Cf. auch *Gerhohs* Epistola ad Innocentium papam missa quid distet inter clericos regulares et seculares. MG. Libelli de lite III, 202 ff. — [3]) *Pez,* Thesaurus II, 2, 507 f. — [4]) *Migne,* Series latina, 170, p. 537 ff. — [5]) *J. A. Endres,* Honorius Augustodunensis (Kempten-München 1906) S. 147 ff. Cf. auch S. 82 ff. — [6]) Vgl. zu diesem Abschnitt *Johannes von Walter,* Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Bd. I und II (Leipzig 1903/06). *Rocholl,* Rupert von Deutz (Gütersloh 1886), S. 173 ff. *Bach,* Propst Gerhoh von Reichersberg, Österreich. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie III (1865), S. 29. Näher werde ich auf die oben erwähnten und ähnlichen Schriften jener Zeit im 3. Teil meiner Arbeit eingehen, wo ich die in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene analoge Literatur dogmengeschichtlich besprechen werde. Hier möchte ich nur noch auf das interessante Faktum hinweisen, daß sich die Differenzen zwischen Welt- und Ordensklerus auch in der Erzählungsliteratur des Mittelalters, und zwar in der veränderten dem genannten Zweck angepaßten Fassung von beliebten Erzählungsstoffen, widerspiegeln. Cf. *A. E. Schönbach,* Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters. Erster Teil. Die Reuner Relationen. Wiener Sitzungsberichte, Bd. 139 (1898), S. 13 ff.

formation nicht mehr zur Ruhe. Das ist nicht verwunderlich. Denn die Gründe, die wir bisher als Triebfedern der Streitigkeiten erkannt haben, die verstärkte Richtung des Mönchtums zur Seelsorge hin und die gehäuften Exemtionen, machten sich bei der Eigenart der neuen Orden in unvergleichlich verstärktem Maße geltend; jene Tendenzen, die sich dort nur in Ansätzen, in schüchtern sich regenden Versuchen zeigen, finden wir hier in voller Entfaltung, darum lohte der Kampf alsbald hell auf. Denn alsbald wurden die neuen Orden als solche in ihrer Gesamtheit, also nicht nur einzelne Niederlassungen, dem Papst direkt unterstellt und von aller bischöflichen Gewalt eximiert. Und es blieb auch nicht lange in den beiden Mendikantenorden bei jenen Verhältnissen, die uns Thomas von Celano[1]) gelegentlich für die Anfänge des Franziskanerordens bezeugt, daß nämlich allen Weltleuten strengstens der Zutritt zu Sancta Maria de Portiuncula verboten war: bald entfalteten Franziskaner sowohl wie Dominikaner eine weitreichende seelsorgliche Tätigkeit. War bei den Klöstern der alten Orden der seelsorgliche Einfluß und das seelsorgliche Wirken, auch trotz der zahlreichen unheilvollen Inkorporationen, auf die nähere Umgebung des Klosters beschränkt, — bei den Bettelorden, die nicht an große feste Niederlassungen gebunden sind, sondern sich vor den alten Orden durch größere Beweglichkeit auszeichnen, da bei ihnen das bis dahin mehr oder minder streng festgehaltene Prinzip der stabilitas loci in Wegfall gekommen ist, geht diese Wirksamkeit in das Weite, sie macht nicht Halt vor den Grenzen einer Diözese, eines Pfarrsprengels. Und um so tiefer griffen diese Orden in alle kirchlichen Verhältnisse ein, weil eine Fülle von Kräften, von ausgezeichneten Kräften, den beiden heiligen Ordensstiftern zuströmte: et subito impleverunt mundum, sagt eine zeitgenössische Quelle von den Bettelorden.[2]) Die Päpste, die bald erkannt hatten, welch mächtige Hilfsscharen sie an den frischen begeisterten Scharen der Mendikanten hatten, und die sahen, daß hier jene Kräfte vorhanden waren, die sie benötigten, um den Anforderungen der neuen Zeit, der neuen volkswirtschaftlichen Verhältnisse[3]) in kirchlicher und

[1]) Legenda secunda 1, 12 ed. Eduardus Alinconiensis (Romae 1906), S. 183. — [2]) *A. Koch*, Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiet und ihre Wirkungen auf das kirchliche und politische Leben (Leipzig 1881), S. 81. — [3]) Über die große volkswirtschaftliche Revolution, die Deutschland von 1150—1300 umgestaltete und von der Natural- zur Geld- und Kreditwirtschaft, zum Kapitalismus führte, cf. *Schmoller*, Straßburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jahrhundert (Straßburg 1875), bes. S. 16 f.

seelsorglicher Hinsicht gerecht zu werden, um vor allem die seelsorglichen Bedürfnisse der Bevölkerungsschichten in den damals aufblühenden Städten[1]) zu befriedigen, zögerten nicht, die jugendfrischen Orden auf alle Weise zu begünstigen und ihren unerhörten Siegeslauf zu fördern. Dies beweist uns die große Zahl von Privilegien, welche die Päpste in den ersten Jahrzehnten nach der Stiftung den Mendikanten verliehen, und die in dem Bullarium Franciscanum und dem Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum zusammengestellt sind.[2]) Daß die beiden Orden dieser Begünstigung und des gewaltigen Einflusses, den sie erlangten, wert waren, daß diese Begünstigung auch durch die ganze kirchliche Lage erfordert wurde, daß ihr Wirken geradezu unentbehrlich und von segensreichster Wirkung für die Kirche und die Gesellschaft des Mittelalters gewesen, wer möchte das bezweifeln! Die Frage ist nicht unberechtigt, was in jenen stürmischen gefahrvollen Zeiten aus der Kirche geworden wäre ohne die unvergleichliche Tätigkeit der Bettelorden.

Und doch! Wir können den Unwillen und Unmut des Säkularklerus über die Mendikanten und ihre Privilegien nur zu wohl begreifen. Freilich, oft genug hat Habsucht, Neid und Mißgunst über die Erfolge der Mendikanten, wie Gregor IX. ihnen einmal in einer Bulle vorwirft,[3]) dessen feindselige Haltung herbeigeführt oder doch beeinflußt, der Ärger über die erstaunlichen Erfolge der Mendikanten, die oft genug nur deswegen so bedeutend waren, weil sie den Gläubigen mehr boten als der Weltklerus, der ja unzweifelhaft seine seelsorglichen Pflichten oft wenig treu erfüllte und namentlich den neuen Bedürfnissen und Notständen gegenüber sich nicht gewachsen zeigte;[4]) und es ist kein schöner Zug, sondern

[1]) *Reinhold Pauli,* Bilder aus Alt-England (Gotha 1860), S. 36—61, bes. 47 ff. — [2]) Die Privilegien im einzelnen aufzuzählen hat hier keinen Zweck; sie sind auch, abgesehen von den beiden Bullarien, in deren ersten Bänden sie überwiegend den Inhalt bilden, schon öfters mehr oder minder vollständig zusammengestellt, z. B. Firmamenta trium Ordinum beatissimi patris nostri Francisci (Parisiis, 1511) pars II. Alphonsus de Casarrubios, Compendium privilegiorum fratrum Minorum, Venetiis 1532. Cf. auch *A. Koch,* Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete (Leipzig 1881), S. 70 ff. *Eubel,* Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz (Würzburg 1886). S. 18 ff. *Schlager,* Beiträge zur Geschichte der Köln. Franziskanerordensprovinz im Mittelalter (Köln 1904), S. 259 ff. *Wiesehoff,* Die Stellung der Bettelorden in den deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter. Diss. (Münster 1905), S. 20 ff. — [3]) „Nimis iniqua" vom 21. August 1231. *Sbaralea,* Bullarium Franciscanum I (Romae 1759), p. 74 f. — [4]) Ein Bild, wie wir uns die kirchlichen Verhältnisse im Beginn des 13. Jahrhunderts im allgemeinen werden vorzustellen haben, bietet uns eine elsässische Quelle: De rebus Alsaticis, in MG. SS. XVII, 232.

scharf zu tadeln, daß der Weltklerus, von dieser feindseligen Gesinnung ergriffen, sich bemühte und mehr als einmal es auch erreichte, daß die Volksgunst, die anfangs allenthalben den neuen Orden entgegenflog, sich von ihnen abwandte, ja daß man sich sogar unter dem Einfluß des Weltklerus, z. B. in Worms und Straßburg, direkt feindlich gegen die Mendikanten stellte.[1]) Aber ebenso wenig läßt sich leugnen, daß seitens der Mitglieder der beiden Orden Übergriffe vorgekommen sind, daß ihr Auftreten oft schroff und verletzend war, daß auch unlautere oder doch unschöne Mittel der Propaganda angewendet wurden, daß es Jünger des hl. Franziskus und des hl. Dominikus gab, die jene ergreifend schönen Mahnungen Francescos zum Frieden mit den Klerikern vergessen hatten, wie sie uns im 54. Kapitel des Speculum perfectionis[2]) überliefert sind, und die deshalb auch durch ein Rundschreiben des Dominikanergenerals Johannes Teutonicus vom Jahre 1246 zur Ehrfurcht gegen die praelati ecclesiae gemahnt werden mußten.[3]) Und auch, abgesehen von all diesen mehr persönlichen Quellen des unerfreulichen Zankes und Streites, muß man bedenken, daß durch die neuen Orden und ihr Eingreifen in die Gerechtsame der Pfarreien,[4]) das freilich infolge der päpstlichen Privilegien berechtigt und kanonistisch unanfechtbar war, die geordnete pfarrliche Seelsorge oft genug schwer beeinträchtigt und gestört wurde und die Existenz des Weltklerus, der in materieller Hinsicht der überwiegenden Mehrzahl nach keineswegs glänzend gestellt war,[5]) gefährdet und geradezu in Frage gestellt wurde: c'etait la lutte pour l'existence, gesteht selbst ein moderner Historiker aus dem Dominikanerorden.[6])

[1]) *Wiesehoff*, Die Stellung der Bettelorden in den deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter (Münster 1905), S. 16 ff. — [2]) De humilitate et pace habenda cum clericis. Spec. perf. ed. *Sabatier* (Paris 1898), p. 93. Cf. auch cap. 50, p. 85: Qualiter respondet fratribus suadentibus ei, ut peteret privilegium, ut possint libere praedicare. Cf. II. Celano 2, 107 ed. *Eduardus Alinconiensis* (Romae 1906), p. 279, und das Testament Francescos bei *Böhmer*, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, S. 36. — [3]) Litterae encyclicae magistrorum generalium rec. *Reichert*, Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica tom. V. (Rom 1900), p. 8. — [4]) Über die Merkmale und Rechte der mittelalterlichen Pfarrkirche cf. *Heinrich Schaefer*, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter (Stuttgart 1903), S. 1 ff. — [5]) Vgl. z. B. über die geradezu kläglichen Einkunftsverhältnisse des niederen Weltklerus in Straßburg *W. Kothe*, Kirchliche Zustände Straßburgs im 13. Jahrhundert. Freiburg 1903, S. 38 f. — [6]) *Mortier*, O. Praed., Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I. (Paris 1903), p. 438 f. Cf. auch *Schlager*, O. F. M., Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz (Köln 1904), S. 262.

Darum werden die drei mit dem liebenswürdigen Plauderer aus dem Franziskanerorden, dem frater Salimbene, befreundeten archipresbyteri schwerlich sehr übertreiben, wenn sie behaupten,[1]) daß omnes clerici et praebendati mit ihnen darin übereinstimmten, daß dem Weltklerus seitens der Orden vier schwere Nachteile (quatuor incommoda gravia)[2]) zugefügt würden; als solche führen sie an den Zehnten, die Begräbnisse, das Beichthören und die Predigt. Hier haben wir die Hauptpunkte, um die sich die Beschwerden der Weltgeistlichkeit ständig bewegen. Die drei archipresbyteri verlangen, daß die Mendikanten öfter die Gläubigen in ihren Predigten an die Pflicht der Zehntentrichtung erinnern sollen; Salimbene weist nicht unzutreffend diese Forderung als sonderbar und unberechtigt zurück; indes der Streitpunkt ist eigentlich ein anderer, nämlich daß mittelbar durch die Orden die Zehntzahlung an den Pfarrklerus beeinträchtigt wurde, weil die Gläubigen aus eigenem Antrieb gern ihre Gaben den Brüdern zufließen ließen, in deren Kirchen sie mit Vorliebe dem Gottesdienst beiwohnten und die Sakramente empfingen, und weil die Mendikanten selbst auch ihrerseits den frommen Gebersinn der Gläubigen für ihre Kirchen- und Klösterbauten erfolgreich anzuregen verstanden und es auch, mitunter auch durch energische Einwirkung, zu erreichen wußten, daß die Gläubigen, vor allem reiche ältere Damen, bei Errichtung von Testamenten sich ihres Rates bedienten, wobei diese dann natürlich ihre Kirchen und Klöster in empfehlende Erinnerung brachten.[3]) — Die Sitte, sich im Ordensgewand und auf dem Friedhof einer Ordenskirche begraben zu lassen, gewinnt seit dem Entstehen der Bettelorden immer mehr an Ausdehnung.[4]) Die Klage, daß hierdurch den Pfarrkirchen und dem Pfarrklerus, in deren Sprengel jene Leute gehörten, eine Haupteinnahmequelle verloren ging, muß als berechtigt anerkannt werden, um so mehr, da, wie schon betont,

[1]) Chronica fratris *Salimbene* (Monumenta historica ad provincias Parm. et Placent. pertinentia Parmae 1857), p. 210. — [2]) Weitere gravamina des Weltklerus cf. z. B. *Sbaralea*, I, 74, 76 f. Dieselben vier Beschwerden wie oben erhebt auch der Klerus vor Erzbischof Philipp auf einem Provinzialkonzil. cf. *Salimbene* 208 f., und *Michael*, Salimbene und seine Chronik (Innsbruck 1889), S. 54 f. — [3]) Cf. *Kothe*, a. a. O., S. 93; *Finke*, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts (Paderborn 1891), S. 18; *C. Paulus*, Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrhunderts im Kampf um die Pfarrechte (Essen 1900), S. 9 f. — [4]) Anfänglich war dies verboten, cf. *Schäfer*, a. a. O., S. 10 ff. *Paulus*, a. a. O., S. 3, führt als erstes Privileg dieser Art eines aus der Zeit Gregors des Großen an. Im 12. Jahrhundert sind sie schon viel häufiger, cf. z. B. *Böhmer*, Fontes III, 18; MG. SS. XXIII, 446 f.

das Einkommen namentlich der niederen Geistlichkeit an sich schon keineswegs glänzend war. Was schließlich den Vorwurf gegen die Orden betrifft, daß durch die Ausübung des Beichthörens und des Predigtamtes von ihrer Seite die Rechte des Pfarrklerus, die hinsichtlich der Bußgewalt eben erst durch den bekannten Kanon 21 des vierten Laterankonzils: „Omnis utriusque sexus" erneut ausdrücklich anerkannt worden waren,[1]) beeinträchtigt wurden, so entbehrt er der Berechtigung nicht. Denn es ist eine Übertreibung seitens ordensfreundlicher Kreise, wenn man des öfteren — so sehr man sich sonst gegen jede Verdunklung des Mittelalters wendet — ganz allgemein behauptet, der Weltklerus im ganzen habe in diesen Hinsichten seine Pflichten verabsäumt, und es sei deshalb nichts anderes übrig geblieben, als die Bettelorden mit diesen Aufgaben zu betrauen; und es wäre verfehlt, die häufig wiederholte Klage der Weltgeistlichkeit, die Mendikanten legten die Sichel an eine fremde Ernte, lediglich als von eitel Heuchelei, Neid und Mißgunst eingegeben zu betrachten. Gerade was das Beichthören anbetrifft, gehen vereinzelte Klagen über Eingriffe der Orden in die Bußgewalt der Bischöfe und Priester weit zurück und es ist interessant genug, daß in dem ersten Fall, wo wir von solchen Streitigkeiten hören, die Synode von Paris im Jahre 829 die Rechte des Weltklerus wahrt, der im Bußgericht zu streng gewesen war, weshalb sich die Gläubigen an die milder urteilenden Mönche gewandt hatten.[2]) —

Nach dieser kurzen Skizzierung der Sachlage erscheint es nicht mehr verwunderlich, daß, wo die Bettelorden sich niederließen, häufig gar bald Differenzen mit dem Pfarrklerus sich einstellten. Auf Einzelheiten, die sehr interessant, freilich auch sehr unerquicklich sind, brauchen wir hier nicht einzugehen; worauf es ankommt, ist dieses: durch das 13. Jahrhundert geht eine große von Jahrzehnt zu Jahrzehnt heftiger werdende Spannung zwischen Welt- und Ordensklerus, die sich des öfteren in scharfen Konflikten entlädt. Dieses grundlegende Faktum müssen wir immer im Auge behalten, wenn wir uns nun der Schilderung der Streitigkeiten an der Universität Paris zuwenden, denn in diesen großen historischen Zusammenhang müssen sie eingeordnet werden, sollen sie im einzelnen voll verstanden und richtig beurteilt werden.

---

[1]) Cf. Explicata ecclesiae traditio circa canonem „Omnis utriusque sexus" in Johannis Launoii Opera omnia tom I. (Coloniae 1731), p. 244 f. — [2]) *Kirsch*, Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 84 (1904), S. 536.

II. Kapitel.

Der Beginn des Kampfes an der Universität Paris.

Der Kampf um die Seelsorge, der zwischen Mendikanten und Weltklerus im 13. Jahrhundert und darüber hinaus herrscht, brachte beide Parteien auch sonst in feindselige Stellung zueinander, wo immer sie zusammentrafen. Es ist psychologisch verständlich, daß sich des Weltklerus sofort eine gewisse Nervosität und Mißstimmung bemächtigte, wenn er sah, daß irgendwo seine ererbte Position angegriffen und erschüttert wurde, daß die Mitglieder der beiden Orden auf einem von ihm bisher konkurrenzlos beherrschten Feld erschienen, um sich hier den ihnen gebührenden Platz zu sichern. So war es auch in Paris. — Im ersten Teil unserer Arbeit[1]) haben wir geschildert, wie die beiden Bettelorden schon sehr früh Niederlassungen in Paris gründeten, und wie beide auch bald zu der Universität, die damals in der Zeit ihrer schönsten Entwicklung war, in nahe Beziehungen traten. Wir sahen, daß in den Jahren der Wirren von 1229—31 die Dominikaner zwei Lehrkanzeln in der theologischen Fakultät in rechtlich einwandfreier Weise erlangten, die zuerst mit Roland von Cremona und Jean de St. Gilles besetzt waren, und daß in derselben Zeit, im Jahre 1231, auch die Franziskaner eine Vertretung in der theologischen Fakultät erlangten. Alexander von Hales, der damals in den Franziskanerorden eintrat, ward dessen erster Magister in Paris. Die gründlichen und für die mittelalterliche Unterrichts- und Gelehrtengeschichte sehr verdienstlichen Untersuchungen von P. Dr. Hilarin Felder[2]) haben aber — worauf früher schon Endres[3]) kurz hingewiesen — den Beweis erbracht, daß, entgegen der bisherigen allgemeinen Annahme, ebenso wie die Dominikaner auch die Franziskaner zwei Universitätsschulen besaßen, indem in den folgenden Jahren zu der Lehrkanzel des Alexander von Hales die des frater Johannes de Rupella (Jean de la Roche) hinzukam, die nun beide nebeneinander dozierten, ein jeder in seiner Schule.

Es sind uns keine Nachrichten erhalten, daß die Magister der Theologie aus dem Weltklerus oder die Universität selbst gleich

---

[1]) Kirchengeschichtliche Abhandlungen von *M. Sdralek*, Bd. III, (Breslau 1905), S. 214 ff. — [2]) *Felder*, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden (Freiburg 1904), S. 211 ff. — [3]) *Endres*, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, Philosophisches Jahrbuch I, (Fulda 1888), S. 36 ff.

damals, als die Mendikanten in rechtlich unanfechtbarer Weise in die theologische Fakultät Eingang gefunden hatten, sich gegen diese Konkurrenz erhoben; die Rechtlichkeit des Aktes der Inkorporation ist von ihnen nicht angezweifelt worden; ja, als die Universität in ihrem Manifest vom 5. Februar 1524[1]) auf den zweiten Lehrstuhl der Dominikaner zu sprechen kommt, wird ausdrücklich bezeugt, daß die Amtsvorgänger die Sache hätten hingehen lassen.[2]) Auch gegen die Inkorporation der Franziskaner erhob sich anfänglich keinerlei Widerspruch. Doch scheint die Erregung der Professoren aus dem Weltklerus gegen die Mendikanten mit der Begründung der zweiten Minoritenschule zusammenzuhängen. Denn Johannes von Parma und Bonaventura, die nacheinander nach dem Tode des Alexander von Hales (21. August 1245) dessen Lehrstuhl einnahmen, werden von der Universität in jenen Jahren nie als magistri regentes anerkannt, obwohl es ganz unzweifelhaft durch das Zeugnis des Salimbene[3]) und des Bernard von Bessa feststeht, daß Bonaventura im Jahre 1248 das Doktorat erlangte;[4]) die licentia docendi war ihm also von dem Kanzler der Universität erteilt worden, aber die Professoren, die damals gerade auch noch im scharfen Gegensatz zum Kanzler standen und für Erweiterung ihres Selbstbestimmungsrechtes kämpften, hatten sich offenbar geweigert, ihn in ihr Konsortium aufzunehmen und ihm so die Rechte der inkorporierten Magister vorenthalten.[5])

So hat offenbar schon längere Zeit das Feuer unter der Asche geglimmt; und die Mißstimmung, die damals den gesamten Weltklerus gegen die Mendikanten erfüllte, verfehlte ihre Rückwirkung auf die Universität nicht. Der Dominikanermönch Thomas von Chantimpré,[6]) der vor Beginn der Streitigkeiten mehrere Jahre in Paris zugebracht hatte, schiebt in seinem Bienenbuch[7]) die Ursache des Streites dem Neid der Theologieprofessoren aus dem Weltklerus darüber zu, daß die Mehrzahl und zwar gerade die strebsameren und intelligenteren Elemente unter den Scholaren zu den Ordensprofessoren hielten, und daß diese in ihrer Lehrtätigkeit größere Erfolge aufzuweisen hatten. Der Grund dafür liege darin,

---

[1]) Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I. (Parisiis 1889) n. 230, p. 253. — [2]) Ibidem: maioribus nostris dissimulantibus. — [3]) Chronicon, p. 129, cf. p. 88. — [4]) Cf. *Ehrle*, in Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) VII. (1883), 345; VIII. (1884), 417; *Felder*, a. a. O., S. 226; Opera Bonaventurae X. (Ad Claras Aquas 1902), p. 43 f. — [5]) *Felder*, a. a. O., 227 f. — [6]) Cf. über ihn Alex. Kaufmann, Cöln 1899. — [7]) Bonum Universale sive de apibus (Duaci 1605), p. 180 ff.

daß die Magister aus dem Weltklerus in Wohlleben ihre Tage zubrächten; abends hielten sie reiche Mahlzeiten und sprächen stark geistigen Getränken zu, darum könnten sie nicht wachen und studieren, und am folgenden Tage müßten sie sich dann mit Unwohlsein entschuldigen und ihre Stunden ausfallen lassen. Die strebsamen Scholaren gingen deshalb zu den Professoren aus den beiden Orden, die arm und mäßig lebten, daher auch nächtliche Studien vertrügen und infolgedessen ihren Zuhörern Gediegenes bieten könnten. Es wird sich schwer feststellen lassen, inwieweit diese boshafte Schilderung des Dominikanermönchs im einzelnen begründet oder übertrieben ist.[1]) Indessen, das ist sicher, daß die Orden damals in der Mitte des 13. Jahrhunderts tatsächlich schon die Führung in der Wissenschaft in ihren Händen haben; auch aus diesem Gesichtspunkt darf man daher gegen die Stellung der Bettelorden an der Universität keine Einwendungen erheben. Doch wir müssen uns bemühen, dies Faktum der Überlegenheit der Orden in wissenschaftlicher Hinsicht zu erklären. Wir haben im ersten Teil unserer Arbeit auf die Organisation des Studienwesens in den beiden Bettelorden einen Blick geworfen und gesehen, wie die tüchtigen jungen Kräfte, die zahlreich den Orden zuströmten, und die Hervorragendes zu leisten versprachen, eine treffliche Schulung genießen konnten und für das Lehramt vorbereitet wurden. Die beiden Orden trugen alle Kosten, und zum Unterhalte ihrer Niederlassungen in Paris wurden alle Ordensprovinzen in Anspruch genommen, aus denen Scholaren nach Paris geschickt wurden; und wenn auch nur der kleinste Teil der Ordensmitglieder nach Paris geschickt werden konnte, so wurden von den Orden bald allenthalben in den größeren Klöstern theologische Hausstudien eingerichtet, deren Lehrstühle dann mit trefflichen an der Universität geschulten Kräften besetzt wurden. Nun vergleiche man damit die Lage eines Weltgeistlichen, der die gleiche Laufbahn wissenschaftlicher Studien einschlagen will. Daß die Bischöfe in ähnlicher Weise für die wissenschaftliche Bildung ihres Klerus gesorgt hätten, davon kann gar nicht die Rede sein; die meisten Kleriker[2]) mußten sich mit jenen spärlichen Brocken an Kenntnissen begnügen, die ihnen die Unterweisung ihres Landpfarrers vermittelte; nur wenige konnten die Dom- oder Klosterschulen besuchen, und gar eine

[1]) Vgl. hierzu auch *Roger Bacon*, Opera quaedam hactenus inedita ed. Brewer, p. 478 f. — [2]) Cf. *Hefele* in Tübinger Theol. Quartalschrift, Bd. 50 (1868), S. 101 ff.

Universität zu besuchen, war ihnen vor allem durch finanzielle Gründe noch viel mehr erschwert. So ist der Weltklerus für seine unzweifelhafte wissenschaftliche Inferiorität in jenen Zeiten nicht allein und nicht vornehmlich verantwortlich zu machen. Gerade dieser Umstand aber, daß sich der Weltklerus durch die Übermacht der Verhältnisse und nicht allein durch eigene Schuld benachteiligt fühlte und daß er aus eigener Kraft gar nicht imstande war, eine Änderung der Sachlage herbeizuführen, macht uns das Gefühl des Neides und der Mißgunst und den Unwillen über die Konkurrenz, deren Existenz sich nicht leugnen läßt, verständlich und nimmt ihm so wenigstens in etwa den unangenehmen und peinlichen Charakter. Verständlich ist es ferner auch, daß die Universitätsprofessoren die Rechte, die sie besaßen, verteidigten und sie nicht ohne weiteres gutwillig mit andern teilen wollten. Es ist schließlich nicht zu bezweifeln, daß die Mißstimmung der Universität gegen die Orden auch dadurch genährt wurde, daß die Orden durch Errichtung von Schulen und Studien in ihren Klöstern die Universität Paris, namentlich hinsichtlich der Zahl der Scholaren, beeinträchtigten.

Der Streit an der Universität Paris brach damit offen aus, daß im Februar 1252 die Magister eine heimliche Konferenz hielten, und in dieser, zu der die Ordensprofessoren nicht zugezogen worden waren,[1] einstimmig ein Statut aufsetzten, das in verschiedenen Bestimmungen deutliche Spitzen gegen die Mendikantenorden zeigte. Es wurde zunächst bestimmt,[2] daß die Mitglieder eines Ordens, der keine Niederlassung in Paris hätte, und dem das öffentliche Lehren verboten sei, nicht in das Magisterkonsortium aufgenommen werden dürfen. Diese Bestimmung richtet sich offenbar gegen jene Orden, welche, wie die Zisterzienser,[3] dem Beispiel der Mendikanten folgend, in Paris Niederlassungen gründeten,[4] sich zunächst theologische Hausstudien einrichteten und dann nach einer Verbindung mit der Universität strebten,[5] die sie ja dann im Laufe des 13. Jahrhunderts auch erlangt haben. Ferner verfügten sie unter Berufung auf das Wort des Jakobusbriefes (III, 1): Nolite plures magistri

[1]) Cf. den Bericht des Humbert de Romans, des Dominikanergenerals, im Chartularium, I. no. 273, p. 320, und Monumenta Ordinis Praedicatorum historica V, 31 f. — [2]) Chartularium I. no. 200, p. 226 f. — [3]) Cf. Chartularium no. 146, p. 183 f., no. 148, p. 184 f. — [4]) *Denifle*, Das erste Studienhaus der Benediktiner an der Universität Paris im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I. (1885), 571 ff. — [5]) *Mortier*, Histoire des maitres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I., 438.

fieri und ein Wort Gregors des Großen, daß nur einer im Bienenstaat an der Spitze stehe, jeder Orden solle nur eine Universitätsschule haben und sich mit einem magister regens begnügen. Es folgen dann noch Bestimmungen über die Vorbildung derer, welche die Magisterwürde erstrebten. Zum Schluß drohen sie für jede Übertretung dieser ordinationes den Ausschluß aus dem Magisterkollegium an, ebenso wie denen die Aufnahme in dasselbe verweigert werden sollte, die sich nicht zur Innehaltung dessen verpflichteten. Das war die Kriegserklärung gegen die Mendikantenorden, die ja beide zwei Universitätsschulen und -lehrstühle besaßen. Wir werden uns aber hüten müssen, wie das bisher geschah, dieses Statut lediglich als aus Feindseligkeit gegen die Mendikanten hervorgehend zu betrachten; es kann nämlich nicht zweifelhaft sein, daß mindestens als Nebenzweck mit diesem Statut die Absicht verbunden war, die Korporationsrechte der Fakultäten und der Universität gegenüber dem Kanzler zu stärken und sich immer mehr unabhängig von dessen weitreichendem Einfluß zu machen. Das Recht des Kanzlers, die licentia docendi zu erteilen, wird hier nicht bestritten, aber es liegt auf der Hand, wie übel die Lage eines Licentiierten werden mußte, wenn die Magister ihn an ihren Korporationsrechten nicht teilhaben ließen; das mußte für diese auf die Dauer eine ganz unhaltbare Lage herbeiführen.[1]) So ist dieser Universitätsbeschluß vom Februar 1252 ein Vorstoß gegen die Orden und gegen den Kanzler zugleich; er überschreitet die den Magistern zustehenden Befugnisse und zeigt das deutliche Bestreben, ein neues Recht zur Geltung zu bringen. Es war zu erwarten, daß die Mendikanten dieses rechtlich anfechtbare Vorgehen nicht ruhig sich gefallen lassen würden und nicht ohne weiteres nachgeben würden. So machten es die Dominikaner, sie blieben fest und dachten nicht daran, die beiden rechtmäßig von ihnen besetzten Lehrstühle aufzugeben. Anders die Franziskaner; es scheint, daß diese bald den Rückzug antraten und weiterhin nur einen Lehrstuhl beanspruchten, denn in dem gleich zu erwähnenden Dokument der Universität[2]) ist nur mehr von einem Minoriten die Rede. Vielleicht haben wir die friedliebende und ängstlich nachgiebige Rede des Ordensgenerals Johannes von Parma vor der Universität, die uns Salimbene[3]) berichtet, schon in diese Zeit zu versetzen.[4])

[1]) Cf. meine Ausführungen in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen von *M. Sdralek* III, 206 ff. — [2]) Chartularium no. 219, p. 244. — [3]) *Salimbene*, Chronicon, p. 129 f. — [4]) Nach *Mortier*, Histoire des maitres généraux I., 443 wäre die Rede erst nach dem 1. Juli gehalten worden. Jedenfalls fällt sie noch 1253.

Ein ähnlicher Vorfall wie in den Faschingstagen des Jahres 1229 verschlimmerte den Gegensatz noch. Anscheinend auch in der Faschingszeit oder zu Beginn der Fastenzeit des Jahres 1253 hatte sich die Pariser Polizei wiederum die Universitätsprivilegien verletzende Übergriffe gegen die Scholaren erlaubt,[1]) einer war erschlagen worden, einige andere waren übel zugerichtet, dann eingesperrt und noch weiter mißhandelt worden. Als nicht gleich Sühne für diese Unbill und die Verletzung der Universitätsprivilegien eintrat, beschloß die Universität wiederum, wie 1229, die Einstellung aller Vorlesungen. Der Beschluß ward einstimmig gefaßt, nur die beiden Magister aus dem Dominikanerorden, Elias Bruneti und Bonushomo,[2]) und ein Minorit, wahrscheinlich Wilhelm von Melitona, weigerten sich, dem Beschluß beizutreten. Die Dominikaner hätten schließlich ihre Zustimmung zum Universitätsbeschluß gegeben, verlangten aber bei dieser Gelegenheit, daß ihnen der Besitz zweier Lehrstühle in der theologischen Fakultät für immer garantiert werden solle, was abgelehnt wurde. Diese Sonderstellung der drei Ordensprofessoren ist verständlich, denn ihre Scholaren hatten sich wohl nicht an dem Treiben der andern beteiligt und waren deshalb auch unbehelligt geblieben; es fehlte daher auf ihrer Seite das Interesse, sich mit den andern solidarisch zu erklären, denn das Gefühl der Zugehörigkeit zu ihrem Orden und das Interesse für dieselben war natürlich bei ihnen in viel stärkerem Maße vorhanden als das Gefühl der Zugehörigkeit zur Universität und das Gefühl für die daraus resultierenden Pflichten. Aber nicht mit Unrecht legten die andern Magister ihnen diesen Mangel an Solidaritätsgefühl übel aus; und als durch die Bemühungen des damaligen Reichsverwesers, des Grafen Alfons von Poitiers — Ludwig der Heilige war auf dem Kreuzzug — die Bestrafung der Übeltäter erfolgt und die Sühne so eingetreten war, so suchte sich die Universität doch für späterhin gegen derartige Vorfälle, die das einmütige Vorgehen der Universität beeinträchtigten, sicherzustellen. Daher beschloß die Universität[3]), künftighin solle kein Magister und kein Bakkalaureus in das Professorenkollegium und den Uni-

[1]) Derartige „discordiae" zwischen Scholaren und Bürgerschaft waren auch an andern Universitäten nicht selten. Vgl. z. B. über solche in Cambridge und Oxford zwischen 1250 und 1260 Matthaei Parisiensis Chronica maiora ed. Luard V., p. 67, 743 f. — [2]) Cf. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte II, 204 und Chartularium no. 219, p. 242 ff. — [3]) Chartularium no. 219, p. 242—44, in diesem Aktenstück findet sich auch eine Schilderung der Entwicklung dieses Streites, wie sie im vorstehenden gegeben ist.

versitätsverband aufgenommen werden, wenn er nicht vor jenem, beziehungsweise vor drei Deputierten aus seiner Fakultät die vom apostolischen Stuhl der Universität verliehenen „ordinationes et privilegia“ und die eigenen von den Magistern selbst verfaßten „statuta licita et honesta“ beschwören wolle; mit diesen letzteren sind solche gemeint wie die in jener geheimen Konferenz vom Jahre 1252 beschlossenen. Schließlich sollte auch jeder von dem consortium der Magister ausgeschlossen sein, der bei einer aus gleichen oder ähnlichen Gründen wie im vorliegenden Falle verfügten Schließung der Universität sich nicht solidarisch mit den übrigen erklärte, wie dies eben die Mendikanten getan hatten. Um den Ordensprofessoren die Zustimmung zu diesen Satzungen zu erleichtern und ihre etwaigen Bedenken, die ja leicht erklärlich waren, zu zerstreuen, kam ihnen die Universität in bemerkenswerter und anerkennenswerter Weise entgegen, indem sie in ihrem Interesse eine Klausel beifügte, welche sie von der Verbindlichkeit, derartigen Beschlüssen Folge zu leisten, löst, falls diese gegen die Ordensregel verstießen oder zum Schaden der Kirche wären. Wiederum hätten die Dominikaner zugestimmt, aber die von ihnen begreiflicherweise erneut gestellte Forderung, ihnen ihre beiden Katheder zu garantieren, bewirkte, daß auch diesmal eine Einigung nicht zustande kam.[1] — Von diesen Beschlüssen der Universität machten der Prior der Dominikaner und der Guardian der Minoriten alsbald dem Papst Anzeige, sie protestierten gegen das Vorgehen derselben und beschwerten sich, daß trotz ihrer Appellation an den Papst die Ordensmagister vom Professorenkollegium und Universitätsverband ausgeschlossen worden seien und den Scholaren unter Strafe verboten worden sei, deren Vorlesungen zu hören. Papst Innozenz IV. verfügte denn auch am 1. Juli 1253, daß die Ordensmagister des Voraufgegangenen wegen nicht behelligt werden dürften und baldigst wieder in die Fakultät bzw. den Universitätsverband aufgenommen werden sollten,[2] widrigenfalls die Bischöfe von Senlis und Evreux beauftragt wurden, die Restitution, nötigenfalls unter Auflegung von Kirchenstrafen, durchzuführen.[3] Da die Professoren behauptet hatten, daß die Ordensmagister durch ihre Sonderstellung und ihr Verhalten bei dem Konflikt sich gegen die Universitätsstatuten des Kardinallegaten Robert vom Jahre 1215[4]) verfehlt und daher die Exkommunikation inkurriert hätten, und da sie gerade auch mit

[1]) Cf. Chartularium, no. 230, p. 255. — [2]) Chartularium, no. 222, p. 247 f. — [3]) Chartularium, no. 223, p. 248. — [4]) Chartularium, no. 20, p. 78.

der Exkommunikation den Ausschluß derselben aus der Universität motiviert hatten, sprach sie Innozenz IV. ad cautelam von allen Zensuren frei.[1]) Um seiner Willensäußerung Nachdruck zu geben und seine freundschaftliche Gesinnung für die Mendikanten außer Zweifel zu setzen, wiederholte Innozenz am 26. August 1253 nochmals seine Befehle[2]) und setzte als Termin, bis zu dem alles friedlich beigelegt werden sollte, das Himmelfahrtsfest des kommenden Jahres fest. Daß der Papst auch weiterhin den Ordensmagistern und den Orden überhaupt wohlgesinnt blieb, zeigt eine Urkunde vom Januar des folgenden Jahres (1254)[3]) in der der Papst den Zisterziensern der Pariser Niederlassung dieselben Privilegien erteilte, deren sich die Mendikanten erfreuten.

III. Kapitel.

Die Entwicklung des Streites bis zum Tode Papst Innozenz' IV.

„Scio, quod si ad competens tribunal causa delata fuerit, noster ordo palmam victorie reportabit". So äußert sich gelegentlich in einem Briefe der Dominikaner Hermann von Minden,[4]) er gibt damit dem stolzen Gefühl Ausdruck, das wohl alle seine Ordensmitglieder erfüllte, daß der Sache ihres Ordens immer der Sieg gebühre, und daß ihr der Sieg auch immer zuteil werde. — Die Art, wie Papst Innozenz IV. in den Streit an der Universität Paris eingriff, mag die Theologieprofessoren aus dem Weltklerus bald zu einer ähnlichen Meinung gebracht und ihnen gezeigt haben, daß die Sympathien der Kurie eher auf seiten der Orden als auf der ihrigen stünden. Da war es nun ein schlauer Schachzug von ihnen, weitere Kreise für ihre Sache zu interessieren: sie sahen eben die Notwendigkeit ein, Bundesgenossen für die bevorstehenden Kämpfe zu suchen. Es war ihnen nicht unbekannt, wie in weiten Kreisen des höheren und niederen Weltklerus starke Mißstimmung gegen die Mendikanten herrschte; aus diesen Kreisen konnten sie also auf Sympathie und vielleicht tätige Hilfe rechnen. Daher richtete die Universität am 4. Februar 1254 an alle Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte, Kapitel und sonstige kirchliche Würdenträger ein umfassendes

[1]) Chartularium, no. 224, p. 248 f. — [2]) Chartularium, no. 225, p. 249 f. — [3]) Chartularium, no. 227, p. 251. — [4]) *H. Finke,* Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts (Paderborn 1891), S. 17 f.

Manifest,[1]) in dem sie die ganze Streitsache mit den beiden Bettelorden darlegen. Sie schildern zunächst der Wahrheit gemäß, wie die Predigerbrüder seitens der Universität anfangs in Paris freundliche Aufnahme und viel Entgegenkommen fanden,[2]) und wie ihre Niederlassung gerade durch den Eintritt von Magistern und Scholaren der Universität an Mitgliederzahl und in wissenschaftlicher Hinsicht einen großen Aufschwung nahm. Ihre jetzige Mißstimmung gegen die Dominikaner tritt aber bald deutlich hervor, als sie auf die Art und Weise, wie jene ihre beiden Lehrstühle erlangten, zu sprechen kommen. Daß dies gegen das Recht geschehen sei, behaupten sie nicht, sie bezeugen sogar, wie schon erwähnt, daß ihre Amtsvorgänger keine Einwendungen erhoben. Aber sie stellen das Streben nach der Magisterwürde seitens der Mendikanten, wie dies dann im weiteren Verlauf des Streites in der Streitschriftenliteratur noch oft geschehen ist, als einen Abfall von ihren Idealen, als Verstoß gegen die Vorschriften des Evangeliums hin. Die Worte Jesu im Matthäusevangelium (23, 8): Nolite vocari rabbi und andere ähnliche müssen als Beweise herhalten, daß dieses Streben nach den Ehren des Magisteriums nicht einwandfrei sei. Daß ihre Vorgänger sich nicht bald den Aspirationen der Predigerbrüder entgegengestellt hätten, habe darin seinen Grund, daß damals noch nicht andere Orden mit ihren Niederlassungen und dem Streben nach Lehrstühlen die Konkurrenz verschärften. Nun aber — darauf wird mit Nachdruck hingewiesen — gäbe es in Paris im ganzen schon sechs Kollegien von sechs verschiedenen Orden, die alle nach Kathedern für ihre Ordensmitglieder strebten, und teilweise auch schon am Ziele ihres Ehrgeizes angelangt seien. Im folgenden stellt das Manifest aber die Sache so hin, als ob tatsächlich schon alle sechs Orden je einen Lehrstuhl innehätten, und infolgedessen, da drei Katheder mit Pariser Kanonikern besetzt seien und bei der Abnahme der Zahl der Scholaren, die jetzt großenteils die allenthalben gegründeten Ordensschulen besuchten, wo dieselben litterae gelehrt würden, nur zwölf Lehrkanzeln bestehen könnten, für den gesamten Weltklerus nur zwei oder drei Lehrstühle übrig blieben; ja, wenn die übrigen Orden, dem Beispiel der Dominikaner folgend, ebenfalls je zwei Lehrstühle beanspruchten, so würde unvermeidlich der Weltklerus überhaupt aus der theologischen Fakultät ausgeschlossen sein. Diese Rechnung, die hier entworfen wird, ist irreführend und eine falsche

---

[1]) Chartularium, no. 230, p. 252—258. — [2]) Cf. Kirchengeschichtliche Abhandlungen von *M. Sdralek*, Bd. III, 221.

Vorspiegelung; denn, wie schon bemerkt, sagt das Manifest selbst kurz vorher, daß noch nicht alle Orden Lehrstühle an der Universität erlangt hätten, wenn auch alle danach strebten; und tatsächlich waren auch nur drei Lehrkanzeln mit den schon genannten Mendikanten besetzt, während die Zisterzienser erst 1256, die Augustinereremiten und Karmeliter erst gegen Ausgang des 13. Jahrhunderts Lehrstühle erlangten.[1]) Die drei Lehrstühle der Mendikanten waren allerdings vorläufig für den Weltklerus verloren.[2]) Indessen, da die Universität selbst die Zahl der Lehrstühle auf zwölf angibt, von diesen zwölf nun drei mit Pariser Kanonikern, drei mit Mendikanten besetzt waren, so bleiben immerhin sechs Lehrstühle für den Weltklerus übrig. Ferner ist zu beachten, daß die Zwölfzahl nicht etwa irgendwie statutarisch festgelegt war, daß sie nicht hätte überschritten werden dürfen. Freilich hatte Innozenz III.[3]) im Jahre 1207 die Zahl der Theologieprofessoren auf acht fixiert, aber diese Zahl ward bald überschritten,[4]) Papst Honorius III. selbst errichtete im Jahre 1218 einen neuen Lehrstuhl, wobei er darauf hinwies, daß die Verordnung seines Vorgängers hinsichtlich deren Zahl nicht beobachtet worden sei.[5]) Dann waren noch weitere Lehrstühle hinzugekommen und es ist nicht unmöglich, daß vor dem Jahre 1254 schon einmal mehr als zwölf magistri regentes vorhanden waren.[6]) P. Denifle hat schon darauf hingewiesen,[7]) daß Alexander IV. im Jahre 1259[8]) allein drei ordensfreundliche Professoren aus dem Weltklerus erwähnt, wobei zu bedenken ist, daß es auch mehrere ordensfeindliche Professoren

---

[1]) Cf. *Mandonnet,* De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris, Revue Thomiste IV (Paris 1896), 168. — [2]) Gegen *Mandonnet* (a. a. O. 165 ff.) muß mit *Felder,* Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, S. 217, daran festgehalten werden, daß die drei Mendikantenlehrstühle nicht durch „juxtaposition de nouvelles chaires“ geschaffen wurden, sondern durch den Eintritt der drei Magister in die Mendikantenorden und die damit verbundene Verlegung ihrer Schulen in dieselben. Aber für diese drei verlorenen Lehrstühle konnten ohne weiteres neue geschaffen werden. Die haltlosen Behauptungen von *M. Perrod,* Maître Guillaume de St. Amour. L'université de Paris et les ordres mendiants au 13e siècle Paris 1895, haben schon *Mandonnet* und *Felder* mit gebührender Schärfe zurückgewiesen, welch letzterer mit Recht bemerkt, daß *Perrod* mit der Pariser Universitätsgeschichte auf ebenso gespanntem Fuß steht wie mit den dortigen Mendikantenschulen. Cf. auch Kirchengeschichtliche Abhandlungen von *Sdralek* III, 223[2]. — [3]) Chartularium, no. 5, p. 65. — [4]) Cf. *Felder* 218. — [5]) Chartularium, no. 27, p. 85. — [6]) Cf. *Felder* 218. — [7]) Chartularium, p. 258, Anm. 12. — [8]) Cf. Chartularium, no. 340, p. 389. Vgl. Revue Thomiste IV (1896) p. 168.

gab, welche auf der Seite des damals schon abgesetzten Wilhelm von St. Amour standen; außer diesen waren mindestens noch drei andere Magister an dem Kampf gegen die Bettelorden beteiligt, wie sich aus mehreren Bullen Alexanders IV. unzweifelhaft ergibt.[1]) Wilhelm von St. Amour selbst spricht in jenen Jahren gelegentlich mal von sieben ortsanwesenden Magistern der Theologie,[2]) und es wird ausdrücklich beigefügt, daß er die Religiosen nicht mitrechne. All dies zeigt ganz evident, daß tatsächlich die Weltgeistlichen in der theologischen Fakultät numerisch nicht so schwach und nicht so zurückgedrängt waren, als die Universität glauben machen möchte. Der Universität aber kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß sie in diesem Abschnitt ihres Manifestes mit bewußter böswilliger Verdrehung von Tatsachen arbeitet, von Tatsachen, die ihr selbst am besten bekannt sein mußten und bekannt waren.

Das Verwerfliche und Abstoßende dieser unehrlichen Kampfesweise wird keineswegs durch die Zwecke gemildert, welche man damit verfolgt; die ganze Darlegung bezweckt nämlich, den Adressaten den Beschluß der Universität als begreiflich und durch die Sachlage erfordert hinzustellen, den Beschluß nämlich, daß kein Ordenskonvent zu gleicher Zeit zwei Magisterstellen an der Universität (sollempnes cathedras actu regentium magistrorum) im Besitz haben dürfe; in die Frage, wie viele lectores extraordinarii die Orden in ihren Hausstudien bestellen dürfen, erklärte die Universität, sich nicht einmischen zu wollen. Die Dominikaner allein seien es, die gegen diesen Universitätsbeschluß sich mit allen Kräften sträubten; von den Minoriten hörten wir ja schon, daß ihr Generalminister Johannes von Parma vielleicht in etwas gar zu schwächlicher und ängstlicher Weise eingelenkt und der Orden auf seinen zweiten Lehrstuhl verzichtet hatte. — Wie bei der Erregung der Universität nicht Wunder nimmt, fällt der im Manifest nun folgende Bericht, welche Schritte die Dominikaner seit Ausbruch des Streites im Interesse ihrer Sache unternommen haben, wie sie die Hilfe des Papstes erlangten, einseitig und schief aus; ja, die Verfasser des Manifestes vergessen sogar zweimal, mitzuteilen, daß der Papst auch an sie Schreiben mit bestimmten Befehlen in dieser Angelegenheit hatte ergehen lassen. Dagegen ist ihr Unmut darüber, daß ihnen nicht Gelegenheit geboten wurde, vor der Entscheidung ihre Auffassung an den leitenden Stellen vorzutragen, daß der Papst also nur von einer Seite, der

[1]) Cf. Chartularium, no. 280, p. 319. — [2]) Responsiones ad objecta, Guillelmi de S. Amore Opera omnia. Constantiae 1632, p. 103.

klägerischen Partei der Mendikanten, sich informieren ließ, nicht unberechtigt, weil die gegnerische Partei dann immer mit einem Schein von Recht über Parteilichkeit sich beklagen kann, zumal wenn die Entscheidung gegen sie fällt, wie in unserm Falle. Ebenso kann das gewalttätige Verhalten der Ordensscholaren von St. Jakob gegen die Universitätspedelle, sowie gegen den Rektor selbst und die drei ihn begleitenden magistri artium, als diese eine den Streit betreffende Verfügung vor der Universität verlesen wollten, keineswegs gebilligt werden. Auch das Bemühen der Mendikanten mit unschönen und, wie man aus der Darstellung des Manifestes schließen muß, direkt unredlichen Mitteln die geschlossene Reihe ihrer Gegner zu trennen und Zwietracht unter ihnen zu säen, macht einen unangenehmen Eindruck.

Dies ist der hauptsächlichste Inhalt des umfangreichen Schriftstücks, das, von sämtlichen Magistern aller Fakultäten unterzeichnet, in alle Welt hinausgesandt wurde, um aufzuklären über die Gründe des Streites und um unter den Standesgenossen Sympathie zu werben. Wir haben schon bei der Skizzierung des Inhaltes wiederholt darauf hingewiesen, daß sich die Darstellung nicht von Einseitigkeiten, ja von direkter Entstellung und Verdrehung frei hält, so daß die scharfen Urteile älterer und neuerer Ordenshistoriker über das Manifest nicht unberechtigt sind. Am wenigsten ernst zu nehmen sind die wiederholten wortreichen Versicherungen der Universität, sie seien friedliebend, und der ganze Streit würde beigelegt sein, wenn die Dominikaner sich mit einer einzigen Lehrkanzel begnügten. Tatsächlich waren die Gegensätze viel zu schroff und tief, die Erbitterung namentlich auf seiten der Universität viel zu heftig, als daß durch dieses Entgegenkommen der Dominikaner der Friede hergestellt worden wäre. Das läßt sich mit hinreichender Deutlichkeit aus dem Bericht des Thomas von Chantimpré[1]) über einen in jene Zeiten fallenden von beiden Seiten gewünschten Vermittlungsversuch des päpstlichen Legaten Albert erkennen, der sich damals gerade in Frankreich aufhielt. Leider sind wir anderweitig über diese Intervention nicht unterrichtet, und es läßt sich schlecht über die Glaubwürdigkeit des parteiischen Berichtes, was Einzelheiten betrifft, urteilen; indessen, das ergibt sich aus demselben mit Sicherheit, daß bei diesen Ausgleichsverhandlungen die Universität nicht klipp und klar das Recht der Dominikaner auf wenigstens

[1]) Bonum universale sive de apibus (Duaci 1605), p. 182 f.: de malitia adversariorum.

einen Lehrstuhl anerkennen wollte, so daß die Verhandlungen ergebnislos verliefen. Die Magister der theologischen Fakultät sollen nach jenem Bericht erklärt haben, es nütze ihnen gar nichts, wenn die Dominikaner sich mit einer Schule begnügten, denn dann brächen sie einfach die Zwischenmauer zwischen den beiden Auditorien durch, und dann könnten in der einen Schule ebenso viele Hörer Platz finden wie zuvor in den beiden zusammen. Der Kampf ging also weiter. Die Universität, welche die bisherige unfreundliche Haltung der Kurie auf mangelnde Information von ihrer Seite zurückführte, suchte nun auch dort einen Umschwung der Stimmung herbeizuführen. Zur Führung ihrer Sache an der Kurie waren aber bedeutende Geldmittel nötig, deshalb sah sich die Universität genötigt, zur Deckung der Kosten eine Umlage auszuschreiben. Auf deren pünktliche Zahlung ward ein großes Gewicht gelegt, wie aus den strengen Strafen zu ersehen ist, welche die magistri artium denen androhen, welche die Kontribution nicht leisten wollen.[1]) Das gesammelte Geld ward verwendet, um die Ausgaben der procuratores zu bestreiten, denen die Vertretung der Universität in Rom übertragen wurde.

Nun tritt Wilhelm von St. Amour[2]) als Wortführer der Universität und Hauptgegner der Mendikanten in den Vordergrund. Er war zu St. Amour in der Franche-Comté geboren, 1238 begegnet er uns in einer Urkunde Gregors IX.[3]) als magister artium zu Paris, und zugleich als Rektor der Kirche zu Granville und Kanonikus zu Beauvais, 1247 wird er als Studierender der theologischen Fakultät erwähnt.[4]) Dann erlangte er einen Lehrstuhl in derselben, und nun finden wir ihn als unermüdlichen Führer der Universität in ihrem Kampfe gegen die Bettelorden. — Was die Universität bisher nicht hatte erreichen können, gelang ihr jetzt, als die bestellten procuratores ihre Sache in Rom führten: die Meinung des Papstes wandte sich zu ihren Gunsten. Innozenz IV. hatte sich bisher freundlich zu den Mendikanten gestellt, ihnen

[1]) Chartularium, no. 231, p. 258 f. — [2]) Über Wilhelm von St. Amour vgl. *Baeumker* im Kirchenlexikon XII², 1580 ff. Histoire littéraire de la France XIX, 197 ff., XXI, 460 ff. *Le Nain de Tillémont*, Vie de saint Louis, tome VI (Paris 1851), 135—228. *Perrod*, Essai sur la vie et sur les œuvres de Guillaume de St. Amour 1902. *Feret*, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, tome II (Paris 1895) p. 215 ff. Auch *Mathias Flacius* widmet ihm einige Seiten in seinem Catalogus testium veritatis. Basileae 1556, p. 801 ff. — [3]) Chartularium, no. 122, p. 166 f. — [4]) Chartularium, no. 175, p. 206.

mancherlei Privilegien gewährt und gern Mendikanten in seinem Gefolge gehabt, wie uns Salimbene[1]) berichtet. Auch in den Pariser Streitigkeiten hatte er eine ihnen freundliche Haltung eingenommen. Vielleicht geschah das alles nicht aus Vorliebe, sondern aus Politik und kluger Berechnung; denn das wußte dieser eminent politische Kopf, daß er in seinem erbitterten Ringen mit den Staufern an den Bettelorden mit ihrem beispiellosen Einfluß auf die Mitwelt, besonders die breiten Massen, die besten Bundesgenossen hatte, wenn er sie an sein Interesse fesselte: „Wie Gregor VII. und Urban II. im Bund mit Cluny die Selbständigkeit der romanischen Bildung gegenüber der deutschen, die Päpste des 12. Jahrhunderts die Ausbreitung der zisterziensischen Ideen gegenüber der weltlichen Macht vertreten hatten, so erfolgte das Vorgehen Innozenz' IV. im engsten Zusammenhang mit den Fortschritten des Franziskaner- und Dominikanerordens. Indem diese tiefgehenden kirchlichen Bewegungen das Papsttum als ihren Mittelpunkt anerkannten, fühlte sich dasselbe in engster Bundesgenossenschaft mit den lebendigsten geistigen Strömungen der Zeit.“ [2]) In seinem letzten Pontifikatsjahre nun schlägt auffälligerweise seine Stimmung völlig um. Seitens der Ordenschronisten der Dominikaner[3]) wird als Grund für den Stimmungswechsel und die feindselige Haltung von Innozenz angegeben, dieser habe vergebens gewünscht, daß die Dominikaner in Genua ihm das Terrain ihres Klosters abtreten möchten, weil er dort einen Palast für seine Verwandten bauen wollte. Da der Papst ein Genuese war und von nepotistischen Neigungen nicht unberührt blieb, wird man es nicht ganz ausschließen dürfen, daß solche persönliche Verstimmungen zu dem Umschlag in der Gesinnung beigetragen haben. Aber selbst Lucas Wadding, der Geschichtsschreiber des Franziskanerordens, gibt zu, daß ein „indiscretus quispiam zelus ipsorum religiosorum“ die Änderung im Verhalten des Papstes herbeiführen half.[4]) Tatsächlich haben wir den Hauptgrund für den Stimmungswechsel des Papstes in den zahlreichen Klagen zu suchen, die allenthalben seitens des Weltklerus gegen die Mendikanten erhoben wurden. Aber sicher hat hierzu auch das Erscheinen

[1]) Chronicon ed. Parm., p. 227. — [2]) *Nitzsch*, Geschichte des deutschen Volkes, III (Leipzig 1885), 126. *Matthaeus Parisiensis* sagt gelegentlich von den Dominikanern, daß sie propter eorum multimoda obsequia ipsi curiae gratiosi in hoc certamine meliorem calculum reportarunt. Chronica maiora ed. Luard V, 507. — [3]) Vgl. *Mortier*, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I, p. 447 f. — [4]) Cf. *Paulus*, Welt- und Ordensklerus, S. 13[4].

Wilhelms von St. Amour, des Anwalts der Pariser Universität, an der Kurie erheblich beigetragen; denn dieser entfaltete seit seinem Eintreffen in Rom eine sehr rührige Tätigkeit und wandte hier schon jene Taktik mit Erfolg an, deren er sich dann später auch in Paris bediente, nämlich den gesamten Weltklerus und das Volk für die Streitigkeit zu interessieren und gegen die Bettelorden aufzuhetzen und aufzustacheln, oder, wie Thomas von Chantimpré es nennt, sie zu „verführen".[1]) Daß Innozenz IV. den Mendikanten sein Wohlwollen entzogen hatte, äußerte sich zunächst darin, daß er im Laufe des Jahres 1254 verschiedentlich[2]) an einzelne Bischöfe und Domkapitel in Deutschland und Frankreich Schreiben richtete, in denen er auf ihre Klagen wegen der Übergriffe der Bettelmönche in der Seelsorge und wegen Benachteiligung des Weltklerus durch jene bereitwilligst eingeht und die Bestimmungen des vierten Laterankonzils den Religiosen nachdrücklich einschärft, daß sie nur nach vorheriger Erlaubnis des sacerdos proprius Beicht zu hören befugt seien, daß die Pfarrkirchen nicht in Verachtung geraten dürften, und die Gläubigen dort dem Gottesdienst beizuwohnen und die Sakramente zu empfangen hätten, daß die Pfarrkirchen nicht die portio canonica verlieren dürften, wenn sich jemand aus Devotion bei den Ordenskirchen begraben lassen wolle. Am Schluß dieser päpstlichen Schreiben werden den Religiosen für den Fall des Ungehorsams strenge Strafen angedroht. Auch was speziell die Pariser Streitigkeit betrifft, so tritt der Umschwung in der Gesinnung des Papstes ganz deutlich hervor. Während die früheren Entscheidungen des Papstes ganz im Sinne der Mendikanten ausgefallen waren, zeigt sich jetzt, daß der Papst gar nicht auf der Durchführung seiner eigenen Anordnungen besteht. Sonst hätte er Wilhelm von St. Amour nicht in einem freundlichen Schreiben gestattet, im Interesse der Führung der Sache der Universität zur Bestreitung der Auslagen eine Anleihe aufzunehmen.[3]) Ja, kurze Zeit danach läßt er sogar die Pariser Professoren und Scholaren unter Androhung kirchlicher Zensuren mahnen,[4]) die Umlagen zur Bestreitung der Unkosten der Universität in der Streitsache gegen die Mendikanten pünktlich zu entrichten. Die bisher besprochenen päpstlichen Verfügungen hatten sich nur gegen einzelne Niederlassungen der beiden

[1]) De apibus, p. 176. — [2]) Cf. Chartularium, no. 236, p. 263 f., *Potthast*, Regesta Pontificum, no. 15356—59, dazu die Anmerkung von *Denifle* a. a. O. und *Paulus* a. a. O., S. 10 f. — [3]) Chartularium, no. 238, p. 265. — [4]) Chartularium, no. 239, p. 266.

großen Bettelorden gerichtet, sie waren die vorbereitenden Schritte zu dem Hauptschlag, den der Papst am 21. November 1254 von Neapel aus gegen die Privilegien der beiden Orden durch Erlaß der Bulle „Etsi animarum affectantes salutem" führte.[1]) In ähnlicher, nur ausführlicherer Weise als dies in den früheren Schreiben der Fall war, berichtet der Papst von den beständigen Klagen des Weltklerus, die an sein Ohr tönen, wie die Mendikanten nicht zufrieden sind mit ihren Rechten; wie sie die Parochianen in ihre Kirchen ziehen; wie sie die Predigt auf die Stunde der Pfarrmesse legen, so daß der Priester dann wie ein passer unicus im Hause des Herrn dastehe, oder auch zur selben Zeit wie der Bischof predigen; wie sie unbefugter Weise Beicht hören und den Leib des Herrn jenen reichen, die gar nicht absolviert sind; wie die Ordensbrüder schleunigst hineilen, sobald sie hören, es sei jemand krank, und sie zu überreden versuchen, ihr Grab um des Seelenheiles willen auf dem Klosterfriedhof zu wählen; wie sie die Leute zu Testamentserrichtungen im Interesse ihrer Klöster bereden und auf diese und andere Weise die Pfarrechte verletzen und der Gerechtsame der Pfarrkirchen Eintrag tun; auch die Scham schwinde, die ein großer Teil der poenitentia sei, wenn jemand nicht vor dem sacerdos proprius, den er immer vor Augen habe, sondern vor einem fremden die Beicht ablege, den er vielleicht nie wiedersehe.[2]) Diese Mißstände und die schlimmen Folgen, die sich aus all dem ergeben, vor allem die Mißachtung der eigenen Seelsorger durch

[1]) Chartularium, no. 240, p. 267 ff. Die Ordensbullarien von *Ripoll* und *Sbaralea* haben diese Bulle erklärlicherweise nicht aufgenommen. Cf. auch Explicata ecclesiae traditio circa canonem „Omnis utriusque sexus" in *Johannis Launoii* opera omnia I (1731), p. 244 ff. — [2]) Ähnlich äußert sich der als Benediktiner den neuen Orden feindlich gesinnte *Matthaeus Parisiensis* in seiner Chronica majora (ed. Luard. vol. IV (London 1877) p. 515) in dem Abschnitt, der in ähnlicher Weise, nur schärfer wie die Bulle Innozenz' IV. die oben skizzierten Mißstände schildert: „Videbant (sc. sacerdotes) insuper parrochianos suos audacter iam peccare et impudenter, scientes se coram presbytero proprio non erubescere, sua enormia peccata confitendo, quod magnum reputatur periculum, cum rubor et confusio in confessione pars sit maxima et potissima poenitentiae. Dicebantque susurrantes peccaturi ad invicem: Perpetremus, quae nobis voluptuosa videntur et placentia; aliquibus enim Praedicatorum et Minorum per nos transitum facientibus, quos nunquam vidimus vel unquam visuri sumus, cum consummatum fuerit, quod desideramus, sine aliqua molestia confitebimur". Diese Argumentation ist sicher stichhaltig, freilich kann man dagegen geltend machen, daß andererseits bei schweren Vergehen die übergroße Scham leicht die Gefahr der Unaufrichtigkeit mit sich bringt, wenn die Beicht bei einem bekannten Priester erfolgt.

die Gläubigen, veranlassen den Papst, wie er ausdrücklich betont, nichts Neues zu ungunsten und zur Belästigung der Orden zu verfügen, sondern das alte und neue Recht wieder zur Geltung zu bringen und einzuschärfen. Demnach sollen die Parochianen an Sonntagen nicht in den Klosterkirchen zum Gottesdienst zugelassen werden, und zum Beichthören soll die Erlaubnis des sacerdos proprius der Pönitenten vorher eingeholt werden, wie es das Lateranense quartum bestimmt; denn sonst könne der fremde Priester weder lösen noch binden, da ihm sicher die potestas oder die scientia oder beides fehle. Während des Pfarrgottesdienstes darf in den Klosterkirchen keine Predigt gehalten werden, und auch sonst sollen die Mendikanten nur auf Einladung hin oder doch nur nach eingeholter Erlaubnis predigen. Bei einem Begräbnis in der Klosterkirche sollen die Orden auch ohne besondere Mahnung die der Pfarrkirche zustehenden Gebühren anstandslos zahlen. Die Übertretung dieser Bestimmungen soll mit der ipso facto eintretenden Exkommunikation bestraft werden.

Man versteht, daß die Bettelorden, verwöhnt durch die bisherigen Privilegien, durch die Einschränkung und den Verlust derselben, die sie nur zum Teil selbst verschuldet hatten, aufs empfindlichste getroffen wurden;[1]) doch wird man nicht sagen können, daß diese päpstliche Verfügung ungerecht gewesen wäre, sie ließ den Orden hinreichende Rechte, Rechte, die zur ersprießlichen Weiterführung ihrer Aufgaben genügten, Rechte, mit denen die hl. Ordensstifter, vor allem Francesco d'Assisi, — man denke nur, wie er sich im Testament über Privilegien ausspricht[2]) — ohne Murren zufrieden gewesen wären. Andererseits war auch der Weltklerus nicht ungerechterweise begünstigt, sondern es waren ihm nur seine bisherigen Rechte zugesichert, die zu einer gedeihlichen Ausübung der geordneten regelmäßigen Seelsorge, für die eben der Weltklerus da ist, nötig sind, und die zu behaupten bezw. wieder zu erlangen der Weltklerus ganz begreiflicherweise sich bemüht hatte. So wäre die schönste Aussicht gewesen, daß nunmehr der Friede in der

---

[1]) Der Unmut der Minoriten über die Zurücknahme der Privilegien spiegelt sich z. B. wieder in dem pseudojoachimitischen Jesajakommentar, der ja ebenso wie der Jeremiaskommentar der Zeitpolitik (cf. *Kampers*, Zur notitia saeculi des Alexander von Roes, Festgabe für K. Th. von Heigel, München 1903, S. 117) dienen sollte. Cf. *Friderich*, Kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Kommentare zu Jesaja und Jeremia. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II (1859), S. 503. — [2]) *Böhmer*, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, S. 38.

ganzen Kirche — und die Rückwirkung auf die speziellen Pariser Verhältnisse wäre nicht ausgeblieben — dauernd gesichert sei, denn weiter als die Bulle es fixiert, gingen die Ansprüche des Weltklerus nicht. Dieser konnte zufrieden sein, und auch die Bettelorden hätten dem klar ausgesprochenen päpstlichen Willen nicht zu widersprechen gewagt. Eine monitio des Generalkapitels der Dominikaner zu Buda (Ofen-Pest) vom Jahre 1254, die sich ganz im Sinne der Anordnungen der Bulle „Etsi animarum" bewegt,[1]) zeigt deutlich genug, daß man auch auf seiten der Orden dem päpstlichen Befehl sich zu fügen bereit war. — Da starb wenige Tage nach Erlaß dieser bedeutsamen Bulle am 7. Dezember 1254 Papst Innozenz IV. in Neapel. Er hatte schon lange gekränkelt,[2]) aber sicher hat die Kunde von der Niederlage seines Heeres bei Foggia am 3. Dezember durch Manfred, und die Erkenntnis, daß nun der Erfolg jahrelanger Bemühungen vernichtet sei, seinen Tod beschleunigt.[3]) Freilich, die erbitterten Ordenschronisten wissen, daß der Tod des Papstes die Strafe des Himmels für sein Verhalten gegen die Orden gewesen sei. Thomas von Chantimpré, dessen Phantasie ja überhaupt sehr lebhaft ist — man denke nur an die von ihm mitgeteilten Wundergeschichten, vor allem an die vita der Christina mirabilis[4]) — erzählt, daß an demselben Tage noch, da er die Bulle erlassen, den Papst der Schlag gerührt, und daß er sich nicht mehr erholt habe; und ein heiliger Mann habe gesehen, wie er nach dem Tode dem hl. Dominikus und dem hl. Franziskus zur Aburteilung übergeben wurde.[5]) Salimbene stellt es so dar, als ob das Vorgehen des

[1]) Acta capitulorum generalium ordinis Praedicatorum, vol. I (Rom 1898) p. 70. — [2]) Cf. den Bericht des Augenzeugen, des Niccolò da Calvi (fälschlich de Curbio genannt) in seiner Vita Innocentii im Archivio storico della Reale società Romana di storia patria vol. XXI (Rom 1898), p. 119. Cf. auch *Rodenberg,* Innozenz IV. und das Königreich Sizilien (Halle 1892), S. 197. *Mortier* (a. a. O. 452) will die Änderung des Verhaltens des Papstes gegen die Mendikanten damit erklären und entschuldigen, daß er sagt, der Papst sei senil und körperschwach gewesen und sei durch Intriguen überlistet worden. Der Rettungsversuch ist gut gemeint, scheitert aber daran, daß sich der Papst sonst wirklich nicht als so senil und unselbständig gezeigt hat, sondern als die Herrschernatur, die er immer gewesen. — [3]) *Matthaei Parisiensis,* Chronica majora ed. Luard V (London 1880), p. 471: nunquam postea (sc. nach dieser Niederlage) mente vel corpore prospere egit, sed ad mortem sensim declinavit. Vgl. auch *Rodenberg* a. a. O., 213 ff. *Karst,* Geschichte Manfreds vom Tode Friedrichs II. bis zu seiner Krönung. Berlin 1897, S. 59 f. *Döberl,* Berthold von Hohenburg, Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, XII, 252. — [4]) Cf. *Günter,* Legendenstudien (Cöln 1906), S. 178 ff. — [5]) De apibus, p. 173. Ähnlich der Minorit Thomas Eccleston, Monumenta Franciscana ed. Brewer

Papstes vor allem gegen die Dominikaner gerichtet gewesen sei, und daß der Papst von Anfang an vorhatte, die Minoriten von den einschränkenden Bestimmungen der Bulle wieder auszunehmen. Tatsächlich aber richtete sich die Bulle in gleicher Weise gegen beide Mendikantenorden, wie auch der Unmut des Weltklerus gegen beide Orden gleich stark war; nur in dem Pariser Universitätsstreit tritt in der ersten Epoche der Dominikanerorden stärker hervor, weil er seine Ansprüche auf zwei Lehrstühle aufrecht erhielt. Auch Salimbene sieht in dem Tod von Innozenz IV. des Himmels Strafgericht. Es nimmt nicht wunder, daß die geschäftige Phantasie der Ordenschronisten auch in dem jähen, ganz natürlich zu erklärenden Tod von ordensfeindlichen Kardinälen den strafenden Finger Gottes erblicken zu müssen glaubte.[1])

Von dem Pariser Universitätsstreit ist in der Bulle „Etsi animarum“ mit keinem Wort die Rede, aber es ist klar, daß die Bulle auch auf die dortigen Streitigkeiten ihre Rückwirkung ausüben mußte, und daß bei längerer Lebensdauer die Stellung des Papstes zu den Theologieprofessoren aus dem Weltklerus noch freundlicher geworden wäre, als dies schon in den oben besprochenen Bullen zugunsten der Universität der Fall war. Der Tod Innozenz IV. änderte auch hier die Sachlage völlig.

IV. Kapitel.

Papst Alexander IV. und seine Stellungnahme zu den Pariser Streitigkeiten.[2])

Nachfolger Innozenz' IV. wurde, per compromissum gewählt, Alexander IV., ein besonderer Freund der Mendikanten, besonders

---

I, 66 und Analecta Franciscana I, 253. *Mortier* a. a. O. 452 meint: Quoiqu'il soit de cette vision, il est hors de doute que ces deux patriarches jugèrent Innocent avec miséricorde!!

[1]) Cf. Thomas von Chantimpré, Bonum universale sive de apibus, p. 184. Von einem anderen Gegner der Mendikanten sagt Thomas gelegentlich: gratia Dei infirmatus est. — Über eine andere Vision, die ein Kardinal, „cuius nomen supprimitur ad cautelam“, nach dem Tode Innozenz' IV. hatte, und nach welcher den Papst, der von der Kirche vor Gottes Thron als Verwüster der Kirche angeklagt wurde, das Strafgericht Gottes ereilte, vgl. *Matthaei Parisiensis* Chronica maiora ed. Luard, vol. V, p. 471 f. — [2]) Zum folgenden sind auch die kurzen Ausführungen zu vergleichen bei *F. Tenckhoff*, Papst Alexander IV. (Paderborn 1907). XII. Kapitel. Alexander IV. und der Pariser Universitätsstreit, S. 294—305. Befremden muß es, daß das Chartularium ed. *Denifle* garnicht benutzt ist.

der Franziskaner, deren Kardinalprotektor er gewesen, und mit deren heiligem Ordensstifter er noch persönlich bekannt war, — rühmte er sich doch in einer Predigt,[1]) noch die Wundmale des Heiligen gesehen zu haben.[2]) Während er sonst in schwächlicher Weise sich in den Richtlinien der großzügigen Politik Innozenz' IV. fortbewegte, schlug er erklärlicherweise in diesen Fragen, die ihm und seinem frommen Sinn[3]) Herzensangelegenheiten waren, selbstständig andere, ordensfreundliche Bahnen ein.[4]) Am 20. Dezember 1254 war er gewählt worden, schon zwei Tage später erließ er die Bulle „Nec insolitum", durch die er die Bulle seines Vorgängers „Etsi animarum", die kaum schon allenthalben bekannt sein konnte, aufhob. Alexander stellt in den Einleitungsworten der Bulle eine Erwägung darüber an, daß, was in der Übereilung und Voreingenommenheit getan wird, gründlicher geprüft werden muß, damit die Sache richtiggestellt werden kann. Der Vorwurf der Übereilung und Voreingenommenheit, der hier in verhüllter Form Innozenz IV. gemacht wird, fällt eher auf Alexander IV. zurück, denn die zwei Tage seit seiner Wahl, die doch noch durch andere Arbeiten ausgefüllt waren, boten schwerlich Zeit zu einer „propensior consideratio". Doch der Papst will mit seiner Bulle keine definitive Entscheidung geben, sondern weiter aufmerksam über das Schreiben seines Vorgängers nachdenken, und die Außerkraftsetzung der Bulle Innozenz' IV. erfolgt in der Meinung, daß dies im Interesse des Friedens liege, bis dann der definitive Entscheid getroffen sei. Freilich könnte man demgegenüber der Meinung sein, daß die Wirkung der Verfügung Innozenz' IV., die ja von diesem auch im Interesse des Friedens der Kirche erlassen worden war, erst hätte abgewartet werden können und erst dann nötigenfalls eine Änderung der Bestimmungen hätte vorgenommen werden sollen. — Dieser eilige, selbständige Schritt des Papstes zeigt deutlich die großen Sympathien, die er von vornherein den Mendikanten entgegenbrachte. So versichert er denn auch wenige Tage später die Dominikaner seines besonderen väterlichen Wohlwollens

[1]) Cf. Theologische Revue, 1904, S. 234. — [2]) *Hampe,* Die Wundmale des hl. Franz von Assisi, Hist. Zeitschrift, Bd. 96, N. F. 60 (München 1906), S. 388. — [3]) Vgl. *Tenckhoff* a. a. O., 319. — [4]) Vgl. die ausführlichen Nachweise bei *Tenckhoff*, S. 271 ff. Bestärkt wurde der leicht beeinflußbare Papst in seiner ordensfreundlichen Richtung sicher durch die „amici magni potestatis", welche die Orden an der Kurie hatten, vor allem durch den Dominikanerkardinal Hugo von St. Cher. Cf. *Matthaei Parisiensis,* Chronica maiora ed. Luard V, 416. — [5]) Chartularium, no. 244, p. 276 f.

und empfiehlt sich ihrem Gebete.[1]) — Während die Bulle Innozenz' IV. die Pariser Verhältnisse mit keinem Wort berührt hatte, mahnte Alexander in seinem Schreiben die Universität, sie solle von ihrer Agitation, die sie mit der Bulle „Etsi animarum" entfaltet, ablassen, da diese keine Kraft und Geltung mehr habe.[2]) Wir sehen hier wieder, in wie engen Wechselbeziehungen die allgemeine Spannung zwischen Welt- und Ordensklerus und die besonderen Pariser Differenzen miteinander stehen. In dem erbitterten Weltklerus suchten die Pariser Professoren Rückhalt und Stütze; wir hörten schon von den Klagen des Thomas von Chantimpré, daß Wilhelm von St. Amour in weiten Kreisen der römischen Bevölkerung Stimmung gegen die Mendikanten mache. Und in Paris verfuhr man seitens seiner Freunde und Kollegen nicht anders, wie das Schreiben Alexanders zeigt und wie wir auch weiterhin noch wiederholt beobachten werden. Die vom Papst in Aussicht gestellte Entscheidung der Pariser Streitigkeiten ließ nicht allzu lange auf sich warten; sie erfolgte am 14. April 1255 durch die Bulle „Quasi lignum vitae".[3]) Die Eingangsworte eröffnen eine Verherrlichung der Pariser Universität, in der diese als Lebensbaum des Paradieses, als lucerna fulgoris in domo Dei gepriesen wird. Der Papst rekapituliert alsdann den bisherigen Verlauf des Streites und weist hin auf die Schritte, die päpstlicherseits schon erfolgt sind, und auf die Maßnahmen der Universität. Trotz päpstlichen Befehles sei den Professoren aus den Mendikantenorden die Zurückberufung und Restitution nicht gewährt worden, gegen die denselben feindlichen Statuten, die einzeln aufgezählt werden, habe schon Innozenz IV. Stellung genommen, der aber, durch den Tod überrascht, die Angelegenheit nicht habe zu Ende führen können. So liege ihm nun diese Aufgabe ob; im Einvernehmen mit den Kardinälen wolle er daher einige Statuten, die sich die Universität gegeben, ändern, andere ganz aufheben, zum Nutzen und Heil der Universität. Die Rechte des Kanzlers der Universität bezüglich der Erteilung der Lizenz, deren Einschränkung, wie wir sahen, die Professoren in ihrem Emanzipationskampfe erstrebten, werden vom Papst aufs neue bestätigt und die einschlägigen Bestimmungen Gregors IX. in der

[1]) *Ripoll*, Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum I (Romae 1729), p. 266 f. — [2]) Auch verschiedene Bischöfe mußten wiederholt vom Papst daran erinnert werden, daß die Bulle Innozenz' IV. aufgehoben sei und gemahnt werden, von allen Belästigungen der Minoriten abzulassen. Vgl. *Tenckhoff* a. a. O., 269 und 272 f. — [3]) Chartularium, no. 247, p. 279 ff.



berühmten Bulle „Parens scientiarum“ vom 13. April 1231,[1]) der Magna Charta der Universität, ins Gedächtnis gerufen. Dem Kanzler solle es auch zustehen, der Sachlage Rechnung tragend, über die Zahl der Lehrkanzeln Bestimmung zu treffen. Die strengen Vorschriften hinsichtlich der nötigen Vorbildung und deren Erweises, welche die Universität für die baccalarei erlassen, die sich um die Magisterwürde bewerben wollten, werden bedeutend gemildert, und zwar in einer Weise, die vor allem den Ordensmitgliedern zugute kommen mußte. Denn die Zulassung zum magisterium sollte nicht mehr davon abhängig gemacht werden, daß der Kandidat die Sentenzen unter einem magister actu regens gelesen hätte, sondern es sollte genügen, wenn dies beliebig anderswo in Paris in loco publico et honesto, d. h. also zum Beispiel in den theologischen Hausstudien der Orden geschehen war; nach dem Ermessen des Kanzlers konnte auch ganz von diesen Forderungen abgesehen werden, wenn auf andere Weise die Tüchtigkeit des Kandidaten ohnehin feststand. Der Umstand, daß der Papst diese Bestimmungen, welche die Universität getroffen, trotz seiner Vorliebe für die Orden und seines Bestrebens, des Kanzlers, seines Stellvertreters Macht zu erhalten und zu stärken, nicht direkt aufhebt, sondern nur modifiziert und abschwächt, zeigt deutlich, daß diese Statuten des berechtigten Kernes nicht entbehrten, und daß der Papst das Selbstbestimmungs- und Selbstverwaltungsrecht der Universität in gewisser Weise anerkannte. Auch die weitere Verfügung der Magister bezüglich des Stillschweigens über die Beratungen in den Sitzungen wird nur gemildert und in eine Fassung gebracht, die jede Gewissensbeunruhigung ausschloß. Das Recht der Universität, bei polizeilichen Übergriffen und sonstiger Schädigung der Universität die Vorlesungen bis zur Sühne der Unbill einzustellen, wie dies die Bulle Gregors IX. gestattet, wird anerkannt; zur Rechtsgültigkeit eines dahingehenden Universitätsbeschlusses wird die Zustimmung der Zweidrittelmajorität der einzelnen Fakultäten verlangt, was ein großes Entgegenkommen gegen die Orden bedeutet, die für sich allein fast ein Drittel der theologischen Lehrstühle besaßen, deren Stimmen also in ausreichender Weise zur Geltung kamen; dann aber, wenn aus einem in der genannten Bulle angeführten Grunde die Universität die Suspendierung der Vorlesungen beschließt, sollen auch alle magistri tam seculares quam regulares gehalten sein, einmütig sich dem Vorgehen der Universität anzuschließen.

[1]) Chartularium, no. 79, p. 139 ff.

Die in dieser Weise vom Papste modifizierten Statuten der Universität sollen volle Rechtskraft haben, die Verbindlichkeit aller übrigen Bestimmungen wird für null und nichtig erklärt; der Eid, durch den sich die Universität zur Beobachtung derselben verpflichtet hatte, sei unverbindlich. Am Schluß der Bulle mahnt der Papst, die Universität solle die Magister des Dominikanerordens und deren Hörer, ohne Verzug und ohne Schwierigkeiten zu machen, in den Universitätsverband wieder aufnehmen. Die gleiche Mahnung erging am selben Tage noch in einem besonderen Schreiben an die theologische Fakultät;[1]) in diesem wurde ihr eine Frist von vierzehn Tagen gesetzt, innerhalb deren die Wiederaufnahme der beiden Dominikanermagister erfolgen sollte. Die Bischöfe von Orléans und Auxerre erhielten den Auftrag[2]) über die genaue Befolgung der angeführten päpstlichen Bestimmungen zu wachen und eventuell mit kirchlichen Zensuren gegen Ruhestörer und Ungehorsame vorzugehen. Durch diese päpstlichen Bullen war der Entscheid in den Pariser Universitätsstreitigkeiten gegeben. Doch die Universität war nicht gesonnen, sich ohne weiteres den päpstlichen Befehlen zu fügen und verfiel daher den kirchlichen Zensuren.[3]) Die Gegensätze bestanden in alter Stärke fort, ja die gegenseitige Erbitterung wurde nur noch heftiger. — Einen interessanten Einblick in die damalige Lage der Dinge gibt das Rundschreiben des Dominikanergenerals Humbertus de Romans, das dieser Mitte Mai, nach dem Generalkapitel zu Mailand, an seine Ordensbrüder richtete. Der General hatte vor dem Generalkapitel eine Unterredung mit Papst Alexander IV., in der ihn dieser mahnte, wegen der Klagen des Weltklerus aus allen Teilen der Kirche Rats zu pflegen und die nötigen Anordnungen zu treffen, damit nicht die römische Kirche zum Einschreiten gezwungen werde. Hierin darf man wohl ein offenes Eingeständnis von kompetentester, dem Weltklerus keineswegs freundlich gesinnter Seite sehen, daß tatsächlich die Klagen des höheren und niederen Seelsorgsklerus gegen die Mendikanten des guten Grundes nicht entbehrten, daß also die Bulle „Etsi animarum" durch triftige Gründe veranlaßt war. In seiner Enzyklika[4]) mahnt Humbert daher seine Ordensgenossen zur Vorsicht und Nachgiebigkeit und gibt ihnen die Richtlinien für ihr Verhalten in den einzelnen

[1]) Chartularium, no. 249, p. 286 f. — [2]) Chartularium, no. 248, p. 285 f. — [3]) Cf. *Rashdall,* The Universities of Europe in the middle ages I (Oxford 1898), S. 381. — [4]) Chartularium, no. 250, p. 287 f. und Litterae encyclicae magistrorum generalium rec. *Reichert,* p. 21 ff.

Fällen an, welche die Beschwerden des Klerus hervorgerufen haben. Die einzelnen Beschwerdepunkte werden angeführt — es sind ihrer neun — und darauf detaillierte Verhaltungsmaßregeln gegeben. Die Spendung der hl. Taufe und Eucharistie sollte fürderhin von den Ordensbrüdern, außer im Notfall, nur mit Erlaubnis der Bischöfe und Priester geschehen, und nur aus triftigem Grund ist von dieser Erlaubnis Gebrauch zu machen. Da vielfach geklagt worden war, daß das Volk durch den Besuch der Klosterkirchen und des dort stattfindenden Gottesdienstes von der Teilnahme am Pfarrgottesdienst abgezogen werde, so wurde den Brüdern befohlen, in ihren Predigten und im Privatgespräch geflissentlich die Gläubigen aufmerksam zu machen, daß sie Sonn- und Feiertags in der Pfarrkirche dem Meßopfer beiwohnen und dort ihre Oblationen darbringen müssen. An den Tagen und vor allem zu der Stunde, wo der Bischof predige, sollen die Dominikaner nicht predigen außer mit dessen Willen; und wenn er es verbietet, so haben sie sich ohne weiteres zu fügen. Wird den Dominikanern das Predigen gestattet, den Minoriten aber nicht, so sollen erstere von der ihnen erteilten Erlaubnis keinen Gebrauch machen, damit kein Zwist zwischen den beiden Orden entstehe. Auch die Predigten an Sonn- und Festtagen zur Zeit des Pfarrgottesdienstes sollen unterbleiben oder nur auf ausdrücklichen Wunsch des Klerus stattfinden, ebenso solle jeder Schein vermieden werden, als ob die Predigerbrüder den Klerus um seine gewohnten Oblationen bringen wollen. Wenn die Brüder zur Errichtung von Testamenten zugezogen werden, so wird ihnen die größte Vorsicht zur Pflicht gemacht und ihnen geboten, den Testatoren ihre Verpflichtungen gegen ihre Pfarrkirchen ans Herz zu legen. Was die Begräbnisse anbetrifft, die zu so viel Streitigkeiten und Ärger Anlaß gaben, mahnt der General, niemanden abzuhalten, bei seiner Pfarrkirche sich die Grabstätte zu wählen. Wünschen aber die Gläubigen, bei der Klosterkirche begraben zu werden, so sollen die gerechten finanziellen Ansprüche der Pfarrkirche nicht verkürzt werden. Jede Gelegenheit sollen die Brüder benützen, die Laien zur Ehrfurcht gegen den Klerus anzuhalten und sie zu mahnen, dessen Rechte nicht zu beeinträchtigen. Zum Beichthören schließlich sollen die Brüder stets die Erlaubnis der Bischöfe und der Pfarrgeistlichkeit einholen. — Dies ist der Hauptinhalt des Rundschreibens, das in allen Konventen sorgsam aufbewahrt werden sollte. Sieht man sich den Hauptinhalt desselben genauer an, so ergibt sich, daß es eigentlich dasselbe besagt, wie die von den Orden mit Entrüstung aufgenommene Bulle „Etsi animarum" Innozenz' IV. Der einzige

Unterschied ist nur der, daß Innozenz IV. die Privilegien der Mendikanten aufhob und sie dem gemeinen Recht unterstellte, während das Schreiben Humberts, von den Privilegien des Ordens, die nun wieder zu Kraft bestanden, absehend, in der Praxis sich sehr nachgiebig und dem Weltklerus entgegenkommend zeigt. Diese Taktik beweist aber ganz deutlich, daß man von seiten des Ordens selbst die Erregung und den Unmut des Seelsorgsklerus nicht für so ganz unberechtigt anerkennen mußte. Noch eine weitere Beobachtung drängt sich auf: Humbert bestimmt, daß, wenn den Franziskanern das Predigen verboten, ihnen selbst aber erlaubt wird, seine Ordensbrüder von ihrer Erlaubnis keinen Gebrauch machen sollen, damit keine „turbacio“ zwischen den beiden Bettelorden entstünde. Wir haben hier das erste Anzeichen, daß die beiden großen Orden fühlen, daß ihre Interessen gemeinsam sind, daß der Kampf des Weltklerus ihnen beiden gilt, daß sie daher alle kleinlichen Eifersüchteleien und Differenzen, an denen es ja erklärlicherweise nirgends fehlte,[1] zurückstellen müßten, um Schulter an Schulter den Kampf gegen den gemeinsamen Gegner zu führen. Den klarsten Ausdruck findet das Bestreben, alle Zwietracht zu beseitigen und die möglichste Einmütigkeit der beiden Orden zu garantieren in dem Schreiben, das die beiden Ordensgenerale der Franziskaner und Dominikaner, Johannes von Parma und Humbert de Romans, gemeinsam an die ihnen unterstellten Orden richteten.[2] Die Zusammengehörigkeit der beiden Bettelorden wird in diesem in den überschwenglichsten, der biblischen Sprache entlehnten Ausdrücken gepriesen, so werden sie z. B. den zwei Leuchten verglichen, welche mit himmlischem Glanz die Finsternis erhellen, sie sind die beiden Cherubin, der Weisheit voll, die sich einmütigen Sinnes gegenseitig anschauen und ihre Flügel ausbreiten über das Volk, sie sind die Brüste der Braut, aus denen den Gläubigen die Milch des Heiles fließt usw. Das Schreiben erinnert an die innige Freundschaft der beiden heiligen Ordensstifter und klingt in die Mahnung aus, an dieser traditionellen gegenseitigen Liebe und Freundschaft festzuhalten. — Diese Ermahnung war klug und durch die Zeitumstände erfordert. Denn in derselben Zeit, also in der ersten Hälfte des Jahres 1255, beobachten wir, daß die Gegnerschaft des Weltklerus,

---

[1]) *Matthaei Parisiensis,* Chronica maiora ed. Luard, vol. IV, (London 1877), p. 279. Cf. *H. Finke,* Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts. Paderborn 1891, S. 16 f. — [2]) Litterae encyclicae ed. *Reichert,* Mon. ord. Praed. hist. V, p. 25 ff.

vornehmlich in Paris, sich jetzt nicht mehr vorzugsweise und ausschließlich gegen die Dominikaner richtet, sondern daß die Opposition und der Kampf in gleicher Weise den beiden Bettelorden, den Franziskanern sowohl wie den Dominikanern, gilt.

V. Kapitel.

Das Evangelium aeternum und der tractatus de periculis novissimorum temporum.

In derselben Zeit, in der die Pariser Universität die Angriffe gegen die Dominikaner auch auf den Schwesterorden der Franziskaner ausdehnte, verschiebt sich auch insofern allmählich die Sachlage, als nun nicht mehr bloß gegen den Besitz der Lehrstühle seitens der Mendikanten angekämpft wird, sondern der Gegensatz vertieft sich noch. Wie Wilhelm von St. Amour schon in Rom einen Rückhalt im Weltklerus und beim Volk gesucht und diese zu gewinnen getrachtet hatte, indem er die bekannten Klagen und Vorwürfe gegen die Bettelmönche erhob, die auf jene Kreise den Eindruck nicht verfehlten, die aber mit den Pariser Streitigkeiten unmittelbar nichts zu tun hatten, so verfuhr man nun auch in Paris[1]), und so kam man allmählich dahin, daß man sich nicht mehr bloß gegen die Position der Bettelorden in der theologischen Fakultät wandte, sondern jetzt die Orden als solche bekämpfte, die Grundlagen und die Daseinsberechtigung derselben bestritt. Und um in diesem so erweiterten Kampfe die öffentliche Meinung auf ihre Seite zu bringen, ließen die Professoren der Pariser Universität kein Mittel unversucht. Wie in den Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum beide Parteien und deren Anhänger ihren Standpunkt auch publizistisch vertraten, so geschah es auch in diesen Streitigkeiten in Paris, und wie jene „libelli de lite“, so zeigen auch die jetzt entstandenen gar oft bedauerliche Übertreibungen und Unwahrhaftigkeiten und wenig vornehme, ja direkt verwerfliche Kampfesformen. Der literarische Vorkämpfer der Universität wurde der uns schon bekannte Wilhelm von St. Amour, der „Pascal dès 13. Jahrhunderts“.[2]) Im Jahre 1255[3]) ließ er im Auftrage der Universität, ermuntert durch die Bischöfe Frankreichs und durch

[1]) *Matthaei Parisiensis* Chronica maiora ed. Luard V, 599. — [2]) *Larisse*, Histoire de France, t. III, Saint Louis, Philippe le Bel, Les derniers Capétiens directs (1226—1328) par Langlois (Paris 1901), p. 383. Cf. Histoire littéraire de France XIX, 206. — [3]) Cf. *Denifle* im Chartularium, p. 296 f.

einige Freunde unterstützt,[1]) seinen Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus" [2]) erscheinen. Der Verfasser glaubt, daß die gefährlichen Zeiten der letzten Tage nahe sind, da er in seiner Zeit ähnliche Übel in der Kirche sieht, wie die, welche Paulus (II. Tim. 3, 1 ff.) für die Tage der Wiederkunft Christi angekündigt hat. Als Ausleger der hl. Schrift glaubt er sich nun verpflichtet, auf diese Gefahren die aufmerksam zu machen, denen das Ruder der Kirche anvertraut ist. Die einzelnen schlimmen Eigenschaften der Menschen, die Paulus in jenem Lasterkatalog des Timotheusbriefes als Kennzeichen der letzten Tage anführt, werden dann einzeln besprochen und mit kühner Exegese bei den Bettelmönchen gefunden, deren Name nur leise verhüllt wird, so daß jedem Leser sofort klar war, wer gemeint sei; kurz, des hl. Paulus Worte über die Gefahren der letzten Tage und über die Schlechtigkeit der Menschen in jenen Zeiten sind auf die Bettelorden zu beziehen. In scharfer, leidenschaftlich erregter Form mit reicher, natürlich tendenziöser Verwendung der Bibel wendet sich die Schrift gegen die Ausübung des Predigtamtes durch die Mendikanten, gegen das Beichthören, gegen ihre Besitzlosigkeit und gegen das Betteln, gegen die Vernachlässigung der Handarbeit in den beiden Orden, gegen ihre wissenschaftlichen Bestrebungen. Die angeführten Gefahren, die der Kirche drohen, stehen, so heißt es im Traktat, schon vor der Tür. Sache der Bischöfe ist es, ihnen zu begegnen, wenn sie nicht gröblich ihre Pflicht verabsäumen und die Strafe des Himmels herausfordern wollen. Noch sei es möglich, die feindlichen Gewalten zu überwinden. Damit die, welche die großen Gefahren über die Kirche heraufbeschwören, leichter erkannt und bekämpft werden können, werden am Schluß des Werkes

[1]) Responsiones ad objecta in Magistri Wilhelmi de Sto Amore Opera omnia. Constantiae 1632, p. 109. Entgegen der Auffassung *Mandonnets,* Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle (Fribourg, Suisse 1899), p. CVI, Anm. 2 wird diese Äußerung Wilhelms auf den tractatus de periculis und nicht auf die Collectiones catholicae ... zu beziehen sein, von denen nicht bekannt ist, daß sie Gegenstand einer Untersuchung an der Kurie waren, wie dies die Worte Wilhelms voraussetzen. Cf. auch *Paulus,* Welt- und Ordensklerus, S. 15[5]. — [2]) Mangelhaft gedruckt in den Opera Guillelmi de S. A., p. 17—72, dann auch bei *Edwardus Brown,* Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum (Londini 1690), p. 18—41. Hier wird es fälschlich unter dem Titel gedruckt: Incipit scriptum scholae Parisiensis de periculis ecclesiae compositum anno 1389. In einer praefatio ad lectorem, p. 13, wird dann ganz ohne Grund die Autorschaft des Wilhelm von St. Amour für dasselbe abgelehnt.



41 signa, untrügliche und weniger sichere Zeichen, angegeben, an denen die Verführer des Volkes, die pseudopraedicatores und pseudopastores erkannt werden können, und die natürlich ebensoviele Vorwürfe und Anklagen, teilweise ganz läppischer Art, gegen die Bettelorden enthalten.[1] Die Unkundigen, denen dieses Werk in die Hände fiel, mußten die ungünstigste Meinung über die Bettelorden und ihr als so verderblich geschildertes Treiben erlangen. Das leidenschaftliche, parteiische Werk diente der Universität nun als ein wichtiges Kampf- und Agitationsmittel, auf alle Weise suchte man ihm eine möglichst weite Verbreitung zu verschaffen, es wurde zu diesem Zweck sogar ins Französische, in die Volkssprache, übersetzt.[2]

Eine raffinierte und für die Mendikanten ganz besonders gefährliche Taktik war es, daß Wilhelm von St. Amour geschickt das „Evangelium aeternum“ in seine Anklagen gegen die beiden Orden verwob, dieses vor allem mußte ihm zum Beweis dienen, daß die letzten Zeiten nahe sind und die Gefahr auf das höchste gestiegen sei. Das „Evangelium aeternum“ steht in naher Beziehung zum Namen des großen Zisterzienserabtes und Sehers der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Joachims von Floris.[3] Während seine dem Petrus Lombardus gegensätzliche Trinitätslehre, die ihm nach seinem Tode die kirchliche Verurteilung einbrachte, wenig Beachtung gefunden hat,[4] hat er große Berühmtheit und historische Bedeutung erlangt durch seine geschichtsphilosophische Auffassung von den drei Weltaltern,[5] dem Zeitalter Gottes des Vaters, das der Zeit

---

[1]) Näher gehe ich hier auf den Inhalt des umfangreichen Traktates (cf. über diesen z. B. noch *Chapotin*, Histoire des Dominicains de la province de France (Rouen 1898), p. 457 ff.) nicht ein, da ich ihn in Verbindung mit den Gegenschriften von Bonaventura, Thomas von Aquin etc. im dritten dogmengeschichtlichen Teil dieser Arbeit würdigen will. Ausführliche Inhaltsangaben in diesem Teil würden nur zu ermüdenden und langweiligen Wiederholungen Anlaß geben. — [2]) Cf. *E. Langlois*, Origines et sources du Roman de la Rose (Paris 1891), p. 155. — [3]) Über ihn *Ehrle* im Kirchenlexikon VI², 1471 ff., *Emile Gebhart*, L'Italie mystique 5e ed. Paris 1906, p. 219 ff. *E. Schott* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXII (1901), 343 ff., XXIII (1902), 157 ff.; am besten *Paul Fournier*, Joachim de Flore, ses doctrines, son influence, Revue des questions historiques 67 (N. S. 23) (1900), p. 458 ff. — [4]) Cf. *Paul Fournier*, Joachim de Flore et le „Liber de vera philosophia“. Revue d'histoire et de littérature religieuses III (1899), p. 36 ff. — [5]) Cf. *W. Bousset*, Die Offenbarung Johannes (Göttingen 1896), S. 88 ff. Leider sind ihm aber die wichtigen Forschungen *Denifles* unbekannt geblieben. *Hipler*, Die christliche Geschichtsauffassung (Cöln 1884), S. 43 ff.

des Alten Testaments gleichzusetzen ist, dem Zeitalter des Sohnes, das bis 1260 reichen sollte, und dem darauf folgenden des heiligen Geistes, wie er sie in seinen drei echten Hauptwerken, der Concordia Veteris et Novi Testamenti, der Expositio in Apocalypsin und dem Psalterium decem chordarum vorträgt. Wie dem Zeitalter der Herrschaft des Vaters das Alte Testament zugehört,[1]) das Neue Testament dem der Herrschaft des Sohnes, so wird dann im Zeitalter des hl. Geistes von 1260 an das Evangelium aeternum (Apoc. 14, 6) oder Evangelium spirituale herrschen. Doch dieses Evangelium aeternum ist, dem ganzen Gedankenkreis Joachims entsprechend, nicht etwa ein geschriebenes Buch wie das Alte und Neue Testament, sondern der „spiritualis intellectus“ der beiden Testamente; denn in dem Zeitalter des hl. Geistes herrscht überhaupt nicht mehr die littera — alles Irdische, Fleischliche, Materielle wird da vergeistigt —, sondern der spiritualis intellectus, von den viri spirituales, dem kontemplativen Mönchsorden der Zukunft, der spiritualis ecclesia gepredigt. Diesen Mönchsorden, von dem Joachim spricht, der die Predigt des Evangelium aeternum, das heißt also des höheren vergeistigten Sinnes des Evangeliums Christi übernehmen sollte, glaubte die Nachwelt in den beiden Orden der Franziskaner und Dominikaner zu finden, ohne daß jedoch die authentischen Werke Joachims eine hinreichend deutliche Ankündigung derselben enthalten. Vor allem waren es natürlich weite Kreise in den beiden Orden selbst, die sich mit dieser Vorstellung befreundeten,[2]) ihnen schmeichelte der Gedanke, daß ein gotterleuchteter Seher ihr Erscheinen prophezeit und ihnen die welthistorische Bedeutung zugemessen, deren sie sich selbst im Vollgefühl ihrer Leistungen wohl bewußt waren. In diesen Kreisen fanden erklärlicherweise auch die sonstigen Anschauungen des kalabresischen Abtes viel Sympathie und Anklang, vor allem seine Hauptlehre von den drei Zeitaltern. Wir haben mancherlei Zeugnisse für die weite Verbreitung joachimitischer Ideen, besonders im

---

[1]) Cf. hierzu und zum folgenden die grundlegenden Forschungen von *Denifle,* Das Evangelium aeternum und die Kommission von Anagni, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (Berlin 1885), S. 49—142, und *Hermann Haupt,* Zur Geschichte des Joachimismus, Zeitschrift für Kirchengeschichte VII (1884), S. 372—425. Cf. auch *Gebhart,* L'Italie mystique, p. 209 ff. Durch die beiden Aufsätze von *Denifle* und *Haupt* ist die gesamte ältere Literatur, einschließlich *Reuter,* Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter II, 364 ff., überholt und unbrauchbar geworden. — [2]) Cf. eine Anzahl Belege bei *Paul Fournier,* Revue des questions historiques 67 (1900), p. 500.

Franziskanerorden,[1]) lebte doch z. B. auch der General des Franziskanerordens in der Zeit der Pariser Streitigkeiten, Johannes von Parma, ganz im Bannkreis dieser Ideen; vor allem ist es die Chronik des Salimbene, die uns höchst interessante Einblicke in dieser Hinsicht gestattet. — Wie es nun zu geschehen pflegt, — bei den zahlreichen Anhängern und Freunden des Abtes von Fiore wurden seine Gedanken nicht in der ursprünglichen Reinheit bewahrt, sondern sie erlitten eine Materialisierung und Vergröberung und wurden schließlich in unlöslichen Widerspruch zu dessen ursprünglichen Gedanken gebracht. So geschah es vor allem mit dem Begriff des „Evangelium aeternum." Die Umbildung desselben knüpft sich an den Namen des Gerard von Borgo San Donnino,[2]) eines Franziskaners, der sizilischen Ordensprovinz angehörig, wohl nicht aus Viterbo gebürtig, sondern im dortigen Kloster lebend,[3]) der dann vom Orden nach Paris geschickt und hier Lector der Theologie wurde. Gerard verstand nämlich in vollständiger Mißdeutung der echten joachimitischen Gedankengänge unter dem „Evangelium aeternum" ein wirkliches Buch, und zwar die drei Hauptschriften Joachims, die Concordia, die Expositio in Apocalypsin und das Psalterium decem chordarum. Die Gesamtheit dieser drei Schriften ist ihm das Evangelium des dritten status, sie sind ihm die kanonischen Bücher des Zeitalters des hl. Geistes, analog dem Alten und Neuen Testament der beiden ersten Zeitalter, mit denen zusammen sie die tria sacra volumina, die triplex littera, bilden. Zu dieser „Bibel" des dritten Zeitalters schrieb nun Gerard einen „Introductorius", den er 1254 in Paris herausgab und der bald allenthalben zum Verkauf feilgeboten wurde. Die tief schürfenden Untersuchungen von P. Denifle haben dargetan, daß mit dem Introductorius, der ein selbständiges Geistesprodukt Gerards darstellt, uns leider aber nur in Exzerpten erhalten ist, eine im Sinn Gerards glossierte Textausgabe der Concordia verbunden war. Diese Publikation, das Privatwerk eines Minoriten, und dessen Privatanschauungen darlegend, die von den sonstigen zahlreichen Anhängern Joachims unter den Söhnen des hl. Franziskus keineswegs ohne weiteres geteilt wurden, geschweige denn von dem Orden als solchem, war begreiflicherweise den Gegnern der Mendikanten an der Pariser Universität sehr willkommen, ließ

[1]) Cf. *Gebhart,* L'Italie mystique, p. 183—235. — [2]) Cf. *Salimbene,* Chronicon, p. 101 f., p. 233. — [3]) Cf. *Gebhart,* Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme, Revue historique 31 (1886), p. 62 ff. *Haupt,* Zeitschrift für Kirchengeschichte VII, 378.

sie sich doch trefflich im Kampf gegen dieselben ausnützen; denn man trug kein Bedenken, dem Orden als solchen zur Last zu legen, was ein einzelnes Ordensmitglied Irrtümliches gelehrt und gefehlt hatte. Wilhelm von St. Amour war es, der zuerst im Jahre 1255 in einer Predigt „Qui amat periculum"[1]) am Fest der Apostel Jakobus und Philippus auf das „Evangelium aeternum" aufmerksam machte und einige irrige Lehren aus demselben bekämpfte, so z. B. daß das Evangelium Christi nur noch fünf Jahre gepredigt werden würde,[2]) also bis zum Jahre 1260. Er und seine Freunde und Anhänger unter den Universitätsprofessoren und aus dem Pariser Weltklerus waren es auch, die, wie der Bericht des zeitgenössischen Richer von Senones[3]) ergibt, aus dem Introductorius in Evangelium aeternum des Gerard von Borgo San Donnino eine Anzahl bedenklicher und direkt häretischer Sätze exzerpierten, um die Gefährlichkeit und Verderblichkeit des „Introductorius" ins Licht zu setzen und die Verurteilung der Sätze durch Rom zu erreichen. Natürlich mußte den Mendikanten die Verurteilung eines aus ihren Kreisen hervorgegangenen Werkes schweren Schaden bringen und schließlich auch ihre Position in Paris gefährden. Diese Exzerptsätze, in verschiedener Zahl und in verschiedenen Rezensionen überliefert, am besten bei Matthaeus Parisiensis,[4]) — es werden gewöhnlich 31 gezählt, mitunter auch 27[5]) — sind in tendenziöser, den Inhalt verzerrenden und böswillig entstellenden Weise aus dem Introductorius des Gerard und der von diesem glossierten Concordia Joachims entnommen. Obwohl den Exzerpisten der wahre Ursprung der Sätze nicht verborgen sein konnte, so stellten sie doch geschickt die Sache so hin, als ob die Schrift in dominikanischen Kreisen, denen ja ihr Hauptgroll galt, entstanden sei; dieses Täuschungsmanöver führte auch tatsächlich mehrere zeitgenössische Quellen und neuere Bearbeiter in die Irre. So erreichte die Pariser Professorenpartei ihr Ziel —

---

[1]) Gedruckt in den Opera Guillelmi, p. 491 ff. und bei *Edwardus Brown,* Appendix . . . p. 48 ff. — [2]) Opera, p. 500. Dort heißt es auch: nec sunt ista pericula huius libri penitus nova, immo sunt quinque anni, quod primo sunt inchoata. — [3]) Richeri gesta Senoniensis ecclesiae, MG. SS. XXV, 328. De lite inter Predicatores et clericos Parisius orta. — [4]) Chronica maiora ed. Luard, vol. VI 335 ff. — [5]) In dieser Zahl sind sie bei Nic. Eimericus, Directorium Inquisitorum, Venetiis 1607, p. 254, als errores Joannis a Parma gedruckt. Einen weiteren Text bietet Henrici de Hervordia, Liber de rebus memorabilioribus ed. *Aug. Potthast,* Gottingae 1859, p. 181 ff. Die Handschriften cf. bei *Denifle,* Archiv, S. 70. Der beste Druck jetzt im Chartularium, no. 243, p. 272 ff.



freilich mit moralisch recht verwerflichen Mitteln. Da der Introductorius des Gerard bis auf kärgliche Fragmente verloren ist, so läßt sich von den sieben aus ihm entnommenen Sätzen nicht des näheren zeigen, ob und wie sie entstellt sind, dagegen läßt sich von den vierundzwanzig aus der Concordia Joachims ausgehobenen Sätzen im einzelnen, wie Denifle und Haupt dies getan haben, nachweisen, daß die Stellen aus dem Zusammenhang gerissen sind, daß ungehörige, dem Gedankenkreis und den Absichten Joachims fernliegende Konsequenzen aus seinen Worten gezogen, oder diese gar in ihr Gegenteil verkehrt worden sind, und daß vor allem auch in die Prophezeiungen Joachims eine diesem ganz fremde Feindseligkeit gegen den Weltklerus hineingetragen ist.[1]) Die 31 errores sind also zur Darstellung des Systems Gerards, geschweige denn zu der des Systems des Joachim von Floris nicht zu verwerten, sie geben nur die tendenziöse Auslegung derselben durch die Pariser Universitätskreise wieder und „dienen nur dazu, die Leidenschaftlichkeit der Pariser Professoren gegen die Mendikanten ins helle Licht zu setzen.“[2]) In dieser Beurteilung sind die modernen Bearbeiter dieser Ereignisse einig.[3]) Auch Emile Gebhart[4]) betont, daß die Pariser Universitätspartei die Texte gefälscht habe, und daß daher die Exzerptsätze eine höchst verdächtige Quelle für die Geschichte des Joachimismus und für den Introductorius seien. Gebhart bemüht sich aber auch, das höchst anfechtbare Verhalten der Pariser Professoren in Sache der Exzerptsätze zu erklären, um ihm so einen Teil des üblen Eindrucks zu nehmen. Wenn er zunächst[5]) auf den schroffen Gegensatz zwischen der mystischen, von apokalyptischen Erwartungen erfüllten joachimitischen Richtung mit ihren die soziale Ordnung gefährdenden praktischen Folgeerscheinungen und der unter des Aristoteles Einfluß stehenden nüchtern denkenden Pariser Universität verweist und meint, daß der Joachimismus der echten und unechten Schriften „la contradiction la plus formelle de la scolastique“ sei, sowie, daß die Universität Gründe hatte, zu glauben, daß sie durch Verteidigung ihrer Privilegien und ihrer Philosophie gegen den Joachimismus auch für den sozialen Frieden und die Ordnung in Frankreich kämpfe, so ist das alles nicht unrichtig, nur läßt sich

[1]) Cf. *Denifle*, Archiv, S. 70 ff., *Haupt*, Zeitschrift für Kirchengeschichte VII (1884), S. 372 ff. Ausführlicher werde ich im dritten Teil auf die Exzerpte zurückkommen. — [2]) *Denifle*, Archiv 88. — [3]) Außer *Denifle* vgl. *Haupt*, Zeitschrift für Kirchengeschichte VII, 394, *Gebhart*, L'Italie mystique, p. 215 ff. — [4]) Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme, Revue historique t. 31 (1886), S. 70 ff. — [5]) a. a. O. 64.

das schlecht zu dem Zweck ausnützen, den Gebhart verfolgt. Denn die Mendikantenkreise, die mit der Universität vor allem in Berührung standen, also die der Pariser Niederlassungen, waren keineswegs von joachimitischen Geiste erfüllt, gerade die großen Ordenstheologen der damaligen Zeit, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Alexander von Hales, Bonaventura etc. sind doch vielmehr die Repräsentanten der Scholastik als die Pariser Professoren aus dem Weltklerus, die vielmehr noch den älteren Schulrichtungen angehören. Konsequenterweise müßte daher Gebhart eher die schroffen Gegensätze in den Mendikantenorden selbst suchen, die so hervorragende Scholastiker wie die genannten und zugleich die führenden Geister der apokalyptischen Richtung in ihrem Schoß hatten. Diesen unzweifelhaft vorhandenen Gegensatz der beiden Richtungen kann man daher nur mit größter Einschränkung zur Erklärung und Entschuldigung des Verhaltens der Magister heranziehen. Mit mehr Recht hätte Gebhart darauf hinweisen können, daß zwischen den Theologieprofessoren aus dem Weltklerus und den Mendikanten insofern ein Gegensatz bestand, als erstere Anhänger der älteren scholastischen Richtung, des Augustinismus waren, während die Mendikanten, vor allem die Dominikaner seit Albertus Magnus und Thomas von Aquin, den Aristotelismus vertraten; unter den Franziskanern allerdings erfreute sich der Augustinismus vieler Anhänger, so daß es wegen dieser verschiedenen Schulmeinungen zwischen den Mendikantenorden im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts zu scharfen Auseinandersetzungen kam. Für die von uns hier behandelten Streitigkeiten ist indes auch diese Differenz zwischen Welt- und Ordensklerus von geringem Belang.[1]) Als weitere Entschuldigungsgründe werden, den ähnlichen Ausführungen Haupts folgend, die Erbitterung gegen die Mendikanten überhaupt und unvollständige Information der Magister über die authentischen Bücher der Sekte angeführt. Das Vorhandensein der Erbitterung wird niemand bestreiten, sie mag auch das Zustandekommen der Fälschungen und Verdrehungen psychologisch verständlich machen, doch wird das schwerlich an der moralischen Beurteilung des Verhaltens viel ändern. Der Versuch, die mangelhafte Kenntnis des Gegners zur Entschuldigung anzuführen, erledigt sich dadurch, daß Wilhelm von St. Amour selbst in seiner schon

[1]) Vgl. *Ehrle*, Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V (1889), S. 306 ff. *Ch. V. Langlois*, Questions d'histoire et d'enseignement (Paris 1902), p. 83 f.

genannten Predigt „Qui amat“ erzählt, daß er das „Evangelium aeternum“ gelesen habe. Gebhart[1]) führt schließlich noch zwei Entschuldigungsgründe an: die nervöse Erregung, die sich des mittelalterlichen Menschen bemächtigt, wenn ihm eine Meinung begegnet, die seinem Glauben widerspricht, und die abschreckende Gestalt der Lehre der Joachimisten, die im Anschluß an Salimbene geschildert wird, vor allem ihre verdächtige Geheimnistuerei. Gebhart schließt:[2]) On ne sera donc surpris que l'Évangile éternel ait épouvanté l'Université de Paris plus que le saint siège lui-même, et que l'Ecole, dans l'ardeur de son zèle pour la bonne tradition religieuse ait pu, pendant quelques jours, paraître plus catholique que le pape. Man wird diesen Ausführungen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können, doch die Verwerflichkeit der von der Universitätspartei angewandten Mittel wird dadurch nicht wegdisputiert und in dem ungünstigen Gesamturteil über deren Vorgehen in diesem Fall nicht viel geändert. — So hatte die Ungeschicklichkeit und Torheit eines einzelnen Minoriten den Gegnern der Bettelorden eine gefährliche Waffe geliefert, die diese in ihrer Weise gegen die beiden Orden ausnützten. Man begnügte sich aber nicht damit, den Klerus und das Volk durch Predigten und Reden Wilhelms von St. Amour und seiner Freunde auf diesen pestifer libellus aufmerksam zu machen und sie gegen die Orden als Träger dieser verwerflichen Lehren aufzuhetzen, sondern man suchte auch den römischen Stuhl gegen diese Lehren mobil zu machen und denunzierte daher den „Introductorius“ in Rom; daß aber Wilhelm von St. Amour sich persönlich zum Ankläger gemacht habe, ist ein Irrtum.[3]) Auch Bischof Reginald von Paris hielt die Sache für wichtig genug, um auch seinerseits das Buch nach Rom zu schicken.[4]) Er hatte es noch zu Lebzeiten Innozenz' IV. getan, der aber diese Angelegenheit nicht mehr ordnen konnte. Alexander IV. setzte nun behufs Untersuchung des Buches eine Kardinalskommission ein, bestehend aus den Kardinälen Odo von Tusculum, Stephan von Praeneste und Hugo von St. Sabina, die im Sommer des Jahres 1255 in Anagni zusammentrat. Das interessante Protokoll der Kommissionssitzungen ist uns erhalten und von Denifle publiziert worden.[5]) Der eigentliche Ankläger (promotor) war der Bischof von Accon, magister Florentius. Er legte eigene Exzerpte aus dem Introductorius und den echten Werken Joachims vor. In gründlicher, wohltuend sachlicher Unter-

[1]) a. a. O., S. 71. — [2]) a. a. O., S. 73. — [3]) *Denifle,* Archiv I, S. 81. — [4]) Cf. Chartularium, no. 257, p. 297. — [5]) Archiv I, S. 99—142.

suchung wurde dann festgestellt, ob die Exzerpte sich auch wirklich wörtlich in den echten Schriften Joachims finden, von denen man vollständige Exemplare zur Vergleichung heranzog. Die von Florentius vorgelegten Exzerpte wurden dann nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert und über sie verhandelt, so daß wir in dem diese Exzerpte enthaltenden Teil des Protokolles die beste objektive, erschöpfende und sehr wertvolle systematische Darstellung der Gedanken Joachims besitzen. Das Resultat der Verhandlungen war, daß dem Papst die Verurteilung des Introductorius, d. h. also der Einleitung Gerards und der von ihm glossierten Concordia des Joachim vorgeschlagen wurde, weil das Buch, wie das Protokoll sagt, von errores und fatuitates erfüllt sei. Die echten Schriften Joachims blieben unbeanstandet, wohl des Ansehens wegen, dessen sich Joachim als gottbegnadeter Seher in weitesten Kreisen erfreute. Erst 1263 ließ sie Florentius, der inzwischen Erzbischof von Arles geworden war, auf einem Provinzialkonzil in seinem Metropolitansitz zensurieren.[1])

VI. Kapitel.

Neue Kämpfe. Ergebnislose Vermittelungsversuche.

Nicht nur die Art und Weise, wie die Universitätspartei den Introductorius ausnützte, sondern auch das weitere Verhalten der Universität zeigt, daß die Leidenschaft und die Erbitterung gegen die Mendikanten sie immer mehr vom Wege unbeirrter Wahrheit abdrängt und sie zu bedenklichen Kampfesmitteln greifen läßt. Beweis dessen ist die Kundgebung, die am 2. Oktober 1255[2]) von den Magistern und Scholaren an den Papst gerichtet wird. Sie beklagen sich bitter über die Bulle „Quasi lignum vitae", die, von den Dominikanern erschlichen, für die Universität ein lignum mortis geworden sei, da sie die frühere Ruhe und Ordnung des Studiums fast bis zur Vernichtung verwirrte. Durch die Bestimmung, daß der Beschluß der Einstellung der Vorlesungen mit Zweidrittelmajorität seitens der einzelnen Fakultäten gefaßt werden müsse, sei es praktisch unmöglich geworden, im Notfalle bei polizeilichen Übergriffen zu diesem einzigen Mittel der Notwehr zu schreiten, da — wie es ja auch tatsächlich der Fall war — in der theologischen Fakultät mehr als ein Drittel der Lehrstühle mit Ordensmitgliedern und Pariser Kanonikern besetzt sei, die begreiflicherweise nicht zur

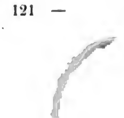
[1]) Cf. *Denifle,* Archiv I, S. 89 ff. — [2]) Chartularium, no. 256, p. 292—297.

Einstellung der Vorlesungen oder gar zur Verlegung der Universität zu bewegen seien. Dieses Schutzmittel werde also immer versagen, ein anderes gebe es nicht; und so seien sie schutzlos allen Anschlägen und Übergriffen preisgegeben. Das Manifest erklärt weiter, dem päpstlichen Wunsche gemäß hätten sie die beiden Dominikanermagister in ihr Konsortium aufgenommen. Doch das war bloß ein trügerisches Manöver; denn unmittelbar darauf lösten sie ihre Sozietät auf, die ja eine societas voluntaria sei, niemand also gegen seinen Willen zur Teilnahme an ihr gezwungen werden könne, und die nicht durch Gewalt, sondern nur durch Freundschaft zusammengehalten werden könne; sie schieden einzeln der Reihe nach aus und verzichteten ausdrücklich auf alle Privilegien der Universität.[1]) So glaubten sie auf dem Wege des Rechtes geblieben zu sein; ja, indem sie auf diese Weise die Gemeinschaft mit den Predigerbrüdern, den Stiftern von Zwietracht und Unordnung in der ganzen Kirche, mieden, meinten sie sogar der Mahnung der hl. Schrift zu folgen, die gebietet, jene zu meiden, die Zwietracht stiften. Diese ihre Haltung seien sie bereit, auch vor einem Konzil zu rechtfertigen. Es folgen in dem Manifest heftige Klagen gegen die beiden mit der Durchführung der Bulle „Quasi lignum vitae" betrauten Bischöfe, weil sie die Magister trotz ihres Protestes mit der Exkommunikation belegt hatten und sie obendrein auf mancherlei Art chikanierten. Sie beschweren sich ferner über die Angriffe und Verdächtigungen, die ihr Vorkämpfer Wilhelm von St. Amour wegen seines „libellus famosus" — gemeint ist der tractatus de periculis novissimorum temporum — zu erleiden habe, und stellen es so hin, als ob dieses Buch garnicht von Wilhelm sei. Wilhelm von St. Amour sei sogar von einem gerade in Paris weilenden päpstlichen Kaplan und Legaten, Gregor de Sancto Laurentio, beim König und beim Bischof von Paris denunziert worden; als aber Wilhelm, vor des Bischofs Gericht berufen, die Vorladung des päpstlichen Legaten gefordert habe, damit dieser seine Vorwürfe beweise, sei er nicht erschienen, sondern habe sich unter nichtigen Vorwänden aus dem Staube gemacht.[2]) In der uns schon bekannten gehässigen Weise werden dann die, wie wir sahen, der Berechtigung nicht entbehrenden Vorwürfe gegen die Mendikanten wiederholt, daß sie sich in alle weltlichen Verhältnisse einmischen, gern in die Paläste der Reichen und an die Höfe

[1]) Cf. *Rashdall,* The Universities of Europe in the middle ages, vol. I, (Oxford 1895), 381. — [2]) Cf. *Rashdall,* 384.

der Großen sich drängen und seelsorgliche Arbeiten ohne Erlaubnis und gegen Wunsch des Weltklerus leisten. Das Manifest schließt mit der Bitte an den Papst, die Exkommunikation zurückzunehmen und sie nicht zur Gemeinschaft mit den Mendikanten zu zwingen, sonst wollten sie lieber die Universität an einen andern Ort verlegen, oder, falls der Papst das hindere, die Universität einfach aufgelöst lassen. Dann freilich werde das Schlimmste über die Kirche hereinbrechen, ja des hl. Petrus Herrschaft würde ein Ende haben, wie der „Häresiarch" Joachim im Evangelium aeternum geweissagt habe.[1] Da die Universität sich aufgelöst hatte, so wurde dieses Schreiben mit den Siegeln der vier Nationen versehen, deren Fortbestand man also annahm. — Alexander IV. wurde von den Magistern auch gebeten, sie nicht lange in qualvoller Ungewißheit zu lassen, sondern bald eine definitive Entscheidung zu fällen. Diese ließ auch nicht lange auf sich warten. Zunächst aber erfolgte die Verurteilung des Introductorius in Evangelium aeternum.[2] Bischof Reginald von Paris wurde auf Grund des Resultates der Untersuchungskommission von Anagni beauftragt, für die Vernichtung des Buches sowie der scedulae, auf denen manches stehe, was im Buch nicht enthalten sei, — gemeint sind offenbar die als Flugschrift verbreiteten 31 Exzerptsätze der Universitätspartei, die als Anklageschrift der Kommission vorgelegen hatten,[3] — zu sorgen. Wie unangenehm es dem Papst war, daß er zur Verurteilung dieses von einem Mitglied des Minoritenordens verfaßten Werkes schreiten mußte, zeigt sein weiteres Schreiben an den Bischof,[4] das diesen mahnt, bei der Durchführung der päpstlichen Befehle hinsichtlich des Introductorius mit aller Vorsicht zu Werke zu gehen, damit nicht dem ganzen Orden irgend ein Nachteil aus dem Fehltritt eines einzelnen Ordensmitgliedes erwachse. Und auch der Bischof von Paris, der den Orden ebenfalls wohl gesinnt war, zeigte wenig Lust, energisch vorzugehen; er mußte schließlich sogar wegen seines Zögerns vom Papst gemahnt werden, seine Befehle durchzuführen.[5] Die Orden selbst trafen auch Vorkehrungen, die solche unliebsame Zwischenfälle, die leicht den größten Schaden für sie im Gefolge haben konnten, unmöglich machen sollten, indem nach dem Bericht des Salimbene[6] eine dem Provinzialkapitel zustehende Präventivzensur

[1]) Das entspricht nicht der Wahrheit. Cf. Chartularium, p. 296, Anm. 8. [2]) Chartularium, no. 257, p. 297. — [3]) Vgl. *Haupt* a. a. O., 397 f. — [4]) Chartularium, no. 258, p. 298. — [5]) Chartularium, no. 277, p. 315 f. — [6]) Chronicon, p. 236.



eingerichtet werden sollte; die Dominikaner hatten schon auf dem Generalkapitel des Jahres 1254 eine analoge Verfügung erlassen, die 1255 in Mailand und 1256 in Paris erneuert wurde.[1])

Nachdem der Papst notgedrungen gegen die Fehlgriffe auf seiten der Orden eingeschritten war, folgten Schlag auf Schlag die Verfügungen gegen die Universität, deren Auflösung der Papst nicht anerkannte. Der Kanzler der Universität, sowie der Kanzler von Genovefa erhielten den Auftrag,[2]) niemandem die Lizenz zu erteilen, der nicht die Beobachtung des Inhaltes der Bulle „Quasi lignum vitae" gelobte. Die Bischöfe von Orléans und Auxerre sollten alle, Magister und Scholaren, die sich an die Bestimmungen derselben Bulle nicht kehrten, mit der namentlichen Exkommunikation treffen;[3]) die allgemeine Exkommunikation war ja schon längst gegen die Universität ausgesprochen, und die Appellation der Magister dieserhalb war also erfolglos geblieben. Um den Versuch einer Universitätsneubildung mit Ausschluß der Ordensmagister seitens Wilhelms von St. Amour und seiner Anhänger zu hintertreiben, sollten die Bischöfe Sorge tragen,[4]) daß die Magister des Dominikanerordens binnen 14 Tagen nach Erhalt des päpstlichen Schreibens in das Magisterkollegium aufgenommen würden, widrigenfalls die Theologieprofessoren die suspensio ab officio et beneficio treffen sollte. Die Vergünstigungen Innozenz' IV., der Umlagen zur Bestreitung der Prozeßunkosten der Pariser Universität genehmigt hatte, wurden zurückgenommen und bestimmt, daß niemand zu einer Beitragsleistung gezwungen werden dürfe mit der Begründung,[5]) der Papst wolle nicht Geld beschaffen helfen, mit dem dann doch nur seine Erlasse bekämpft würden. Auf die Kunde, daß die Universität in jeglicher Weise die Dominikanermagister an der Abhaltung ihrer Vorlesungen hindere und deren Scholaren belästige, verfügte der Papst, daß der Bischof alle an diesem Treiben Beteiligten zu exkommunizieren habe. — Die Erbitterung der Gegner der Mendikanten war so groß, daß sie sich sogar zu Überfällen hinreißen ließen, so daß die Ordensbrüder nicht wagten, ihr Kloster zu verlassen. Der Dominikanergeneral Humbert de Romans führt deshalb in einem Schreiben[7]) an das Kloster zu Orléans bittere Klage über die Bedrängnis und Not, in die der Pariser Konvent gebracht

[1]) Acta capitulorum generalium ed. *Reichert*, p. 69, 73, 78. — [2]) Chartularium, no. 259, p. 298, no. 260, p. 299. — [3]) Chartularium, no. 261, p. 299 f. — [4]) Chartularium, no. 262, p. 300 f. — [5]) Chartularium, no. 263, p. 301, no. 264, p. 302. — [6]) Chartularium, no. 269, p. 305 f. — [7]) Chartularium, no. 273, p. 309—13, Monumenta Ordinis Praedicatorum historica, V, 31—38.

worden sei; er schildert in den düstersten Farben, doch sicher nicht ohne Berechtigung, wie die Brüder auf den Straßen beschimpft, verspottet und angegriffen würden, wie sogar der Konvent selbst vor Angriffen nicht bewahrt geblieben, so daß der König diesem eine Schutzwache bewilligt habe, wie vor allem der gute Ruf der Brüder durch Wilhelm von St. Amour geschädigt würde, wie ihre Rechtgläubigkeit bestritten, ihnen Irrlehre vorgeworfen und ihre seelsorgliche Arbeit verdächtigt würde, und wie man sie vor den Leuten verächtlich mache. — In jener Zeit erteilte der Papst selbst zum ersten Male einem Zisterzienser die Lizenz als Magister in der theologischen Fakultät zu Paris,[1]) ohne daß er, wie die geltenden Vorschriften verlangten, von den Pariser Professoren geprüft worden wäre; diese Prüfung hatte Alexander durch zwei Kardinäle an der Kurie vornehmen lassen. In derselben Zeit erteilte des Papstes Stellvertreter der Universität gegenüber, der Kanzler, dem Dominikaner Thomas von Aquin, dessen Name hier zuerst im Universitätsstreit erscheint, in dem er bald eine große Rolle spielen sollte, die Lizenz, wofür ihn der Papst ausdrücklich belobigte.[2])

Als der Papst und Humbert de Romans die eben charakterisierten Briefe schrieben, war ihnen noch nicht bekannt, daß inzwischen in Paris ein ganz überraschender Umschwung eingetreten war. Die Erzbischöfe von Bourges, Rheims, Sens und Rouen hatten am 1. März 1256 eine friedliche Einigung zwischen den Dominikanern und der Universität zustande gebracht. Der Meinung, daß dieser Ausgleich auf die Initiative der vier zu einer Synode in Paris weilenden Erzbischöfe, deren einer, der Erzbischof von Rouen, der bekannte Minorit Odo Rigaldi, früher selbst Professor in Paris gewesen war, zurückzuführen sei,[3]) kann nicht beigepflichtet werden, sondern diese Vermittlung ist, wie sich aus einem späteren Schreiben der Domkapitel der Rheimser Kirchenprovinz ergibt,[4]) auf die Anregung von Ludwig dem Heiligen zurückzuführen.[5]) Auch Wilhelm von St. Amour wirkte bei dem Vergleich mit, wie er selbst angibt, wenn er auch dabei, wie er behauptet, nicht die führende Rolle als Vertreter der Forderungen der Universität spielte. Der Vergleich kam auf folgender Grundlage zustande: die beiden Lehrstühle

---

[1]) Chartularium, no. 265, p. 302, no. 266, p. 303. — [2]) Chartularium, no. 270, p. 304. — [3]) So *Mortier*, Histoire des maitres généraux de l'ordre des fréres prêcheurs I, 466. — [4]) Chartularium, no. 295, p. 341 f.: ad instanciam regis. — [5]) Cf. Opera Guillelmi, p. 39, *Tillemont*, Vie de Saint Louis VI, 182; *Du Boulay*, Historia Universitatis Parisiensis, III (Parisiis 1656), 295.



sollen den Dominikanern verbleiben, indessen soll ihre Aufnahme in den Universitätsverband von einem spontanen Entschluß der Magister abhängig sein, sonst sollen sie von diesem getrennt bleiben. Ihre Scholaren dagegen, abgesehen von den Ordensbrüdern selbst, sollten Aufnahme in die Kollegien der Magister und Scholaren finden, ebenso sollte es umgekehrt mit den Scholaren der Säkularprofessoren sein. Doch zuvor müsse die Universität von dem Eide, durch den sie sich verbunden, die Ordensmagister und ihre Scholaren nicht aufzunehmen, gelöst werden. Die Predigerbrüder sollten sich in der Hinsicht in Rom bemühen; sie sollten auch versprechen, für die Aufhebung der gegen die Magister ergangenen Sentenzen sich zu verwenden, und von jeglicher Belästigung der Universität wegen der vorgefallenen Dinge abzulassen. Gegenseitig versicherte man sich auch, in Predigten und sonstiger seelsorglicher Tätigkeit einander nicht zu behindern und diese Gelegenheiten nicht zu benützen, gegen einander zu agitieren. Dieser Vergleich zeigt auf beiden Seiten guten Willen, offenbar war man allerseits des Kampfes müde, da man sah, daß die beiden streitenden Parteien selbst den größten Schaden von den fortwährenden Zwistigkeiten hatten. Von dieser Basis aus hätte man vielleicht mit der Zeit zu einer dauernden Verständigung gelangen können. Denn daß der Vergleich, wie er vorliegt, nur einen provisorischen Charakter hatte, und die endgültige Lösung noch ausstand, läßt sich nicht leugnen; das zeigt besonders deutlich die bedenkliche Bestimmung, welche die Dominikaner wenigstens vorläufig aus der Universität hinausdrängte und schließlich zur Gründung einer Sonderuniversität der Dominikaner führen mußte. Aber trotz dieser Mängel des Ausgleichs konnte mit gutem Recht Humbert de Romans mit einer gewissen Befriedigung, nachdem das Generalkapitel im Juni 1256 glanzvoll und ohne Störung in Paris gefeiert worden war, in einem Rundschreiben berichten,[1]) daß die Pariser Verhältnisse sich bedeutend gebessert hätten, ja daß alle Schwierigkeiten so gut wie beigelegt wären. Daß die Dominikaner selbst zu weiterem Entgegenkommen bereit waren, zeigt ein Beschluß desselben Generalkapitels, der bestimmt,[2]) daß die Ordensbrüder sich nicht die Titel „magister“ und „doctor“ beilegen sollten, was ihnen ja immer seitens der Gegner übel ausgedeutet und vorgeworfen wurde. Doch war man immerhin nicht von Besorgnissen frei, daß der Friede doch kein dauerhafter sein

[1]) Chartularium, no. 279, p. 317 f. Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum historica, V, 38 ff. — [2]) Mon. Ord. fr. Praed. hist. III. 81.

könne, und deshalb wurden allwöchentlich zu verrichtende bestimmte Gebete allen Konventen vorgeschrieben, um Gottes und der Heiligen Schutz für den Orden namentlich in Paris zu erflehen. Da bald die Lage des Ordens sich immer günstiger gestaltet, schrieb man den Umschwung diesen Gebeten zu, und die enttäuschten Gegner brachten nun das bekannte Wort auf: Cavete a litaniis fratrum Praedicatorum.

Die Lage der Dinge ist nun ähnlich wie beim Tode Innozenz' IV. Wiederum schien ein friedlicher Ausgleich geschaffen zu sein. Da griff Papst Alexander IV. zum zweiten Male ein und neue erbitterte Kämpfe, schlimmer als zuvor, waren die Folge. In einem päpstlichen Schreiben vom 17. Juni 1256[1]) an den Bischof von Paris wurde das Kompromiß für rechtsungültig erklärt. Die Dominikaner hätten nur gezwungen ohne Erlaubnis des apostolischen Stuhles unter schimpflichen Bedingungen den Vergleich abgeschlossen. Die Magister und .Scholaren aber hätten sich gar nicht an die Abmachungen gehalten, sondern die Teilnahme an der Antrittsvorlesung[2]) des Thomas von Aquin, sowie an den Disputationen, Lektionen und Predigten der Ordensbrüder verhindert. Der Hauptgrund aber, weswegen der Papst den Friedensschluß für ungültig erklärte, war folgender: seine Dekrete, vor allem die Bulle „Quasi lignum vitae" war nicht beachtet worden, und alles war ohne sein Wissen und seine Zustimmung geschehen. Dadurch fühlte sich der seiner päpstlichen Vollgewalt wohl bewußte Papst beleidigt und in seinen vorzüglichsten Rechten verletzt. In energischer, schroffer Weise ging der Papst sogar noch weiter; er erklärte die Führer der Universitätspartei, Wilhelm von St. Amour, Odo von Douais, Nicolaus von Bar-sur-Aube und Christian von Beauvais ihrer kirchlichen Würden, Benefizien und des Lehramtes für verlustig. Damit nicht genug, sollten sie aus Frankreich verbannt werden. Den übrigen Magistern ward eine ähnliche Strafe angedroht, falls sie sich nicht bald unterwerfen würden. Weitere päpstliche Schreiben gaben nähere Anweisungen bezüglich Durchführung der päpstlichen Befehle: der Bischof von Paris sollte für die Zulassung der Dominikaner und Franziskaner in das Magisterkollegium sorgen,[3]) der König von Frankreich wurde gemahnt,[4]) die vier oben genannten Führer der Universitätspartei, deren Verhalten dem Papst so verwerflich

[1]) Chartularium, no. 280, p. 319—323. — [2]) „principium", cf. hierüber *Felder*, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, p. 228. — [3]) Chartularium, no. 281, p. 323 f. — [4]) no. 282, p. 324—326.

dünkt, weil es Auflehnung gegen den apostolischen Stuhl sei, als Rebellen und Aufwiegler des Volkes aus seinem Reich zu verbannen; Wilhelm und Christian, die beiden schlimmsten, sollte er einsperren lassen. Der Prior der Dominikaner zu Paris und sein Konvent wurden vom Papst ernstlich getadelt,[1]) unbesonnen und töricht[2]) mit ihren Feinden paktiert zu haben; eine schwere Schuld hätten sie auf sich geladen, daß sie sich erkühnt, um die Rücknahme der Strafsentenzen gegen die Pariser Universität zu bitten und die Bestätigung des Kompromisses zu begehren; schließlich verfügt der Papst, daß sie in den Universitätsverband wieder aufzunehmen seien. In all diesen Schreiben des Papstes prägt sich deutlich aus, was sich schon längere Zeit allmählich angebahnt hatte: der Kampf hat eine Wendung genommen. An die Stelle der einen Partei, der Mendikanten, ist der Papst selbst getreten. Die Kurie und die Universität sind jetzt die eigentlichen Gegner. Kampfobjekte sind jetzt weniger mehr die Lehrstühle der Bettelorden in der theologischen Fakultät, als vielmehr die Selbständigkeit der Universität, ihr Recht, ihre Angelegenheiten als Korporation ohne Einmischung Dritter nach selbstgegebenen Statuten zu ordnen, auf der andern Seite das päpstliche Oberaufsichtsrecht und die wirksame päpstliche Jurisdiktion.

Diese päpstlichen Schreiben waren wohl noch nicht in Paris eingetroffen, als die Bischöfe der Kirchenprovinzen Sens und Rheims — 13 an der Zahl — gemeinsam einen neuen Vermittelungsversuch machten.[3]) Als sie zu einer Synode in Paris versammelt waren, beklagte sich der Dominikanergeneral Humbert de Romans vor ihnen, daß einige Professoren, vor allem Wilhelm von St. Amour und Laurentius,[4]) öffentlich dem Dominikanerorden Abträgliches und Feindliches lehrten. Diese wurden vorgeladen und erklärten sich bereit, die Wahrheit ihrer Behauptungen zu erweisen und zu verteidigen, und, wenn sie eines besseren belehrt würden, zu widerrufen. Die Bischöfe schlugen nun vor, ein Konzil zu halten, die Dominikaner und die Universität einzuladen und noch andere Theologen und Rechtskundige zuzuziehen, damit die Entscheidung des Konzils allseitig respektiert würde. Wilhelm von St. Amour war sofort einverstanden und erklärte auch, einer ihm ungünstigen Entscheidung sich fügen zu wollen. Die Dominikaner dagegen

[1]) Chartularium, no. 284, p. 327. — [2]) „inconsulte simplicitatis excessus". — [3]) Chartularium, no. 287, p. 329. — [4]) Über ihn cf. Histoire littéraire de France, XIX, 417 f.

lehnten das Konzil ab mit der Begründung, die Autorität eines Provinzialkonzils von Sens reiche nicht über die Grenzen dieser Provinz hinaus, der Dominikanerorden aber gehöre der ganzen Kirche an. Trotzdem blieb Wilhelm bei seinem Antrag, denn er wußte wohl, daß vor diesem Tribunal bei der allgemeinen Erbitterung des Weltklerus gegen die Orden seine Sache bessere Aussicht auf Erfolg hatte als an der Kurie, zumal unter Alexander IV. Ebenso verständlich ist die ablehnende Haltung der Predigerbrüder, die seitens eines französischen Provinzialkapitels nicht auf eine freundliche Haltung rechnen konnten. So verlief dieser Vermittlungsversuch ergebnislos.[1])

VII. Kapitel.

Der Ausgang der Streitigkeiten. Die literarische Fehde.

Der Kampf der Kurie und der Universität dauerte fort. Den Hauptschlag gegen letztere, vor allem gegen ihren Vorkämpfer, Wilhelm von St. Amour, führte der Papst am 5. Oktober 1256[2]) durch Verurteilung seines „tractatus de periculis novissimorum temporum". Wie die Universität den „Introductorius in Evangelium aeternum" an die Kurie zu bringen gewußt, um die Verurteilung desselben durchzusetzen, so rächten die Mendikanten sich, indem sie nun ihrerseits den Traktat „de periculis" in Rom denunzierten.[3]) Wiederum setzte Alexander IV. eine Kardinalskommission zur Untersuchung des Traktates ein, die, aus vier Kardinälen bestehend — es waren Odo de Castro Radulphi, Johannes von Toledo, der bekannte „weiße Kardinal",[4]) Hugo von St. Cher aus dem Dominikanerorden, der stets mit Energie und Eifer die Interessen der Mendikanten an der Kurie vertrat,[5]) und Johannes Gaëtani, der spätere Nikolaus III. — in Anagni zusammentrat. Hier waren auf Wunsch des Papstes auch die führenden Geister der beiden Mendikantenorden erschienen. Sie betrieben nun eifrig die Verurteilung des Traktates. Der Dominikanergeneral Humbert de Romans war mit

---

[1]) Cf. auch Chartularium, no. 295, p. 341 f. — [2]) Chartularium, no. 288, p. 331 ff. — [3]) Auch Ludwig der Heilige sandte, wohl auf Bitten der Mendikanten (cf. *Paulus*, Welt- und Ordensklerus, S. 17) zwei seiner Hofgeistlichen mit Wilhelms Traktat nach Rom, um dessen Untersuchung zu beantragen. Cf. Chartularium, no. 289, p. 333 ff. — [4]) Cf. über ihn *Grauert*, Meister Johann von Toledo, Sitzungsberichte der kgl. bayr. Akademie, Phil.-hist. Klasse 1901. — [5]) Vgl. *Matthaei Parisiensis*, Chronica maiora ed. Luard V, 416 und 645.

Albertus Magnus und Thomas von Aquin erschienen,[1]) die Minoriten waren durch Johannes von Parma vertreten; Bonaventura dagegen war nicht anwesend.[2]) Die Hauptrolle bei der Verteidigung der Orden und der Widerlegung von Wilhelms von St. Amour Traktat spielte Albertus Magnus,[3]) doch ist nicht zu bezweifeln, daß auch Thomas von Aquin in Anagni anwesend war und seinen Lehrer bei der Verteidigung ihres Ordens wacker unterstützte. — So lag die Verteidigung der Orden in den besten Händen, während Wilhelm von St. Amour und seine Freunde[4]) noch nicht in Anagni eingetroffen waren und ihre Sache daher keine Verteidiger hatte. Das Resultat der Kommissionsverhandlungen war die scharfe Verurteilung des Traktates „De periculis novissimorum temporum" durch die Bulle „Romanus pontifex" vom 5. Oktober 1256.[5]) Ein Vergleich mit der Form, in der die Verurteilung des „Introductorius in Evangelium aeternum" erfolgte, drängt sich auf. Ein Buch wie das andere hatte die Verurteilung, die ihm zuteil wurde, verdient. Aber welcher

---

[1]) Cf. Thomas von Chantimpré, Bonum universale sive de apibus, p. 174 f. Cf. *Denifle* im Chartularium, p. 333, Anm. 6. — [2]) Bonaventurae opera ed. Quaracchi, t. V, p. VII, t. X, p. 10 et 45. Chartularium, p. 333. — [3]) Die Nachrichten der Quellen sind recht widerspruchsvoll und lassen es nur schwer zu, sich ein klares Bild zu machen. Durch das gleichzeitige Zeugnis des Thomas von Chantimpré (a. a. O. p. 175) ist die hervorragende ausschlaggebende Tätigkeit Alberts des Großen außer Frage gestellt. Den Franziskanern von Quaracchi ist es geglückt, in einer gleichzeitigen ungedruckten Dominikanerchronik eine weitere Notiz zu finden, daß Albert „principaliter" die errores Wilhelms von St. Amour bekämpft habe (Opera Bonaventurae, t. V, p. VII). Über Thomas von Aquin berichten diese Quellen in dieser Hinsicht garnichts. Doch wird immerhin die Nachricht des Wilhelm von Tocco (Acta Sanctorum, Mart. I, p. 666) und des Heinrich von Herford (Liber de rebus memorabilioribus ed. *Aug. Potthast,* Gottingae 1859, p. 197), die beide auch Thomas von Aquin bei der Verteidigung der Orden tätig sein lassen, nicht aus der Luft gegriffen sein, wenn Wilhelm von Tocco auch bedenkliche chronologische Fehler unterlaufen. Jedenfalls ist es nicht angängig, die Schwierigkeiten dadurch zu lösen, daß man Thomas in Anagni unbeteiligt sein läßt und seine Tätigkeit in diesen Angelegenheiten ins Jahr 1266 verlegt, wie dies die Festschrift „Albertus Magnus in Geschichte und Sage (Cöln 1880)", S. 88 ff. tut. Über des Albertus Tätigkeit bietet Heinrich von Herford einige nähere Angaben: er habe erst in Anagni von Wilhelms Buch gehört, sofort nachgeforscht und es schließlich für teures Geld von einem Abschreiber leihweise erhalten. In einer Nacht habe er es dann, in Quaternionen zerlegt, von einigen Schreibern kopieren lassen. Darauf prägte er sich den Inhalt ein und führte dann unter allgemeiner Bewunderung in glänzendster Weise die Verteidigung. — [4]) Vgl. über diese Gesandtschaft *Matthaei Parisiensis,* Chronica maiora ed. Luard V, 598. — [5]) Chartularium, no. 288, p. 331—333.

Unterschied in der Form der Verdammung! Dort eine schonende Rücksichtnahme, keinerlei Kritik des Introductorius, das geradezu ängstliche Bemühen, die Verurteilung möglichst zu verheimlichen und alles geräuschlos geschehen zu lassen — hier die schärfsten Ausdrücke des Tadels und der Verwerfung mit der Begründung, daß der Traktat mancherlei Angriffe gegen den Papst und den Ordensstand (quaedam perversa et reproba contra potestatem et auctoritatem Romani pontificis et coepiscoporum suorum . . . .[1]) quaedam autem contra salutarem pauperum seu mendicantium religiosorum statum . . .) enthalte, hier die energischsten, immer aufs neue wiederholten Befehle, welche die Durchführung der päpstlichen Sentenz beschleunigen sollen, und welche die Hilfe des weltlichen Armes in Anspruch nehmen.[2]) Man sieht eben deutlich, auf wessen Seite die Sympathien der Kurie stehen, und der Eindruck einer gewissen Parteilichkeit läßt sich nicht bannen.

So ward durch das Eingreifen des Papstes den beiden Mendikantenorden der Sieg zuteil. Doch das genügte ihnen nicht. Und mit Recht. Denn dieser Sieg wäre nur ein äußerlicher gewesen, durch die päpstliche Macht und den hilfreichen Arm des Königs von Frankreich errungen, wenn nicht die Orden auch mit den Waffen des Geistes ihre Sache siegreich verteidigt und die Vorwürfe gegen ihre Orden entkräftet hätten. Schon Alexander IV. hatte gelegentlich in seinen Bullen verschiedene Vorwürfe gegen die Bettelorden widerlegt, so z. B. den Vorwurf, daß sie die Handarbeit unterließen und ähnliche.[3]) Nun ergriffen auch die berufensten Kräfte der beiden Orden die Feder, um die Existenzberechtigung derselben, die Grundlagen des Mönchs- und Ordenslebens und die Hauptvorschriften ihrer Regeln zu verteidigen. Unter Benützung der von seinem Lehrer Albert dem Großen in Anagni in den Disputationen vorgebrachten Argumente[4]) schrieb Thomas damals seinen Traktat: Contra impugnantes Dei cultum et religionem.[5]) — Seitens der Minoriten antwortete auf den Traktat des Wilhelm von St. Amour ein unbekannter Franziskaner, nach

[1]) Gemeint ist, wie ein späteres Schriftstück (no. 293, p. 339 f.) ergibt, das Recht des Papstes, in der ganzen Kirche zum Beichthören und Predigen zu autorisieren, sowie das gleiche Recht der Erzbischöfe und Bischöfe für ihre Sprengel. — [2]) Chartularium, no. 289, p. 333 ff., no. 290, p. 335 ff., no. 291, p. 337 f., no. 308, p. 353. — [3]) Vgl. z. B. Chartularium, no. 290, p. 335; no. 296, p. 344 ff. — [4]) Cf. Henricus de Hervordia a. a. O. S. 197. — [5]) Vgl. die sehr ausführliche Inhaltsangabe bei *Werner,* Thomas von Aquin I, 162—195.

bisheriger Annahme Bertrand de Bajona,[1]) nach einer von Denifle[2]) entdeckten handschriftlichen Notiz aber Thomas de Eboraco, der 1253 Lektor der Theologie in Oxford wurde, in einem ungedruckten Traktat: Manus, quae contra omnipotentem erigitur.[3]) Bonaventura, der, wie wir hörten, in Anagni nicht anwesend war, führte als Magister in Paris die Verteidigung der Mendikanten, indem er in seinen Disputationen die wichtigsten, durch Wilhelm von St. Amour zur Diskussion gestellten Fragen behandelte. Diese seine Pariser Lehrvorträge sind uns erhalten in der quaestio disputata de paupertate,[4]) die, ein Teil der quaestio de perfectione evangelica, in drei Unterabteilungen zerfällt: de paupertate quoad abrenuntiationem, de paupertate quoad mendicitatem, utrum pauperes validi et maxime regulares ad opera manualia universaliter sunt astricti. — Der rührigste literarische Anwalt und Verteidiger der Universität blieb Wilhelm von St. Amour; zu erwähnen sind seine „animadversiones contra Bonaventurae quaestionem disputatam de mendicitate",[5]) sowie die kleinen Traktate de quantitate eleemosynae und de valido mendicante.[6]) Ihm zur Seite trat Laurentius Anglicus, der in zwei Schriften die Orden bekämpfte und Wilhelm von St. Amour verteidigte, nämlich in dem Traktate: Cavendum esse a pseudoprophetis seu contra pseudopredicatores und einer Apologie Wilhelms (Defensorium Guilelmi).[7]) Auch in Jean Clopinel de Meung, dem „Voltaire des Mittelalters",[8]) erstand der Universität ein eifriger gewandter Verteidiger: in dem von ihm stammenden zweiten Teil des Roman de la rose (vers. 1697 ff.) griff er in der Weise und mit den Argumenten Wilhelms von St. Amour, dessen Schriften er

---

[1]) So auch noch *Denifle* im Archiv I, S. 84[2]. — [2]) Chartularium, p. 415. Vgl. aber Opera Bonaventurae ed. Quaracchi VIII, 233[3]. — [3]) Cf. über diesen den Briefwechsel zweier Pariser Magister, Chartularium, no. 367 f., p. 414 ff. [4]) Cf. Bonaventurae Opera ed. Quaracchi t. V, p. III, t. X, p. 10. Gedruckt ist sie t. V, p. 125—198. Die hier eben genannten opuscula von Thomas von Aquin und Bonaventura, sowie die weiteren, die im Verlauf der Streitigkeiten noch aus ihrer Hand hervorgingen, sind in zwei Oktavbänden herausgegeben von *Soldati,* Thomae Aquinatis et Bonaventurae opuscula adversus Guilelmum de S. Amore eiusque asseclas. Romae, 1773. All diese Schriften sollen im dritten Teil besprochen werden, weshalb ich hier von ermüdenden Inhaltsangaben absehe. — [5]) Gedruckt in den Opera Bonaventurae ed. Quaracchi, t. V, p. VIII ff. — [6]) Opera Guilelmi ed. Constantiae, p. 73—88. — [7]) Histoire littéraire de France XIX, p. 417 f. *Mathias Flacius,* Catalogus testium veritatis. Basileae 1556, p. 806. — [8]) *Gaston Paris,* La littérature française au moyen-age, 3[e] éd. (Paris 1905), S. 184.

benutzte, in gehässigen Versen die Mendikantenorden an.[1]) Von großem Wert für die Universität, die ja bestrebt war, die weitesten Volkskreise für ihren Kampf zu interessieren und gegen die Orden zu erregen, war es, daß der gefeierte Satiriker Rutebeuf, das Haupt der Dit-Dichter, für sie eintrat.[2]) In zahlreichen Dits — genannt seien: De la descorde de l'Université et des Jacobins,[3]) Les ordres de Paris,[4]) Des ordres ou la chanson des ordres,[5]) Des Jacobins ou le Dist de Jacopins,[6]) Li diz des Cordeliers,[7]) Des règles ou c'est li diz des règles,[8]) La bataille des vices contre les vertus ou ci encoumence li diz de la mensonge[9]) — leiht er seinem Groll gegen die Mendikanten, vor allem gegen die Dominikaner, Ausdruck, in beißend scharfer, witziger Form erhebt er mit bitterm Spott und schlecht verhüllter Bosheit die bekannten Anklagen gegen dieselben, während andere Dits — De maistre Guillaume de St. Amour,[10]) La complainte de maistre Guillaume de St. Amour[11]) — seine warme Sympathie für die Person Wilhelms von St. Amour bekunden. Er war es, der durch seine satirischen Gedichte den Mendikanten sehr schadete, denn diese, im Bänkelsängerton geschrieben, in kurzen leicht zu behaltenden Reimzeilen, mit wirkungsvollem Refrain versehen, drangen natürlich in die weitesten Kreise und wurden mit Behagen allenthalben gelesen. Darum sah sich der Papst mit Recht veranlaßt, diese Angriffe zu verurteilen; denn, wenn er in einer Bulle des Jahres 1259 von einigen „libelli famosi in infamiam et detractionem eorundem fratrum ab eorum emulis in litterali et vulgari sermone necnon rismis et cantilenis indecentibus editi" spricht, so ist gar kein Zweifel, daß vor allem die letzten Worte sich auf die Satiren Rutebeufs beziehen. —

---

[1]) Cf. *E. Langlois,* Origines et sources du Roman de la rose (Paris 1891), p. 133 ff.; hier auch die Einzelnachweise für die Benutzung von Wilhelms von St. Amour „tractatus de periculis". Zu vergleichen sind auch die allerdings wenig sachlichen und von nicht gerade tiefgehenden Kenntnissen zeugenden Ausführungen von *Felix Guillon,* Jean Clopinel dit de Meung, Le roman de la rose considéré comme document historique du règne de Philippe le Bel (Paris 1903), p. 104 ff. Vgl. über dieses Buch die scharfe Rezension von *E. Langlois,* Romania XXXII (1903), 322—325. Cf. auch *Gaston Paris* a. a. O. 178 ff. — [2]) Cf. *Gustav Gröber* im Grundriß der romanischen Philologie II, 1 (Straßburg 1902), S. 822 ff. *Paulin Paris,* in Histoire littéraire de France XX, p. 719 ff. *Léon Clédat,* Rutebeuf (Collection: Les grands écrivains de France), Paris 1891, bes. S. 55—86. *Gaston Paris* a. a. O. 172 ff., 205. — [3]) *Achille Jubinal,* Oeuvres complètes de Rutebeuf, Paris 1839, t. I, 151 ff. — [4]) ibid. 158. — [5]) ibid. 170 ff. — [6]) ibid. 175 ff. — [7]) ibid. 180. — [8]) ibid. 188. — [9]) ibid. t. II, 56 ff. — [10]) ibid. t. I, 71 ff. — [11]) ibid. I, 78. — Vgl. auch den Druck sämtlicher hier genannter Dits bei *Kreßner,* Rustebuef's, Gedichte. Wolfenbüttel 1885.

Mit der Verurteilung Wilhelms von St. Amour und der Verdammung seines „tractatus de periculis novissimorum temporum" ist der Höhepunkt der Kämpfe erreicht und überschritten. Jahrelang dauerten noch die Streitigkeiten fort, aber es ist nur ein Geplänkel, Rückzugsgefechte, die am Resultat nichts mehr ändern. — Wilhelm von St. Amour und seine Anhänger trafen erst nach ihrer Verurteilung in Anagni ein.[1]) Als Abgesandte der Universität appellierten sie gegen die Sentenzen des Papstes; sie legten dann den Standpunkt der Universität dar,[2]) wie er uns schon aus dem Manifest derselben vom 2. Oktober 1255[3]) bekannt ist: die Magister hätten auf alle Privilegien verzichtet und ihr consortium aufgelöst; darum seien die päpstlichen Erlasse, die der Universität gelten, für sie nicht verbindlich, und deshalb könnten sie auch die Mendikanten nicht in das Magisterkonsortium aufnehmen, dem sie ja gar nicht mehr angehörten. Zudem dürfe niemand gegen seinen Willen zur Teilnahme an einer Sozietät gezwungen werden.[4]) Daß die Mendikanten und sie selbst eine Korporation bildeten, gehe schließlich auch deswegen nicht an, weil der ersteren „professio" eine andere wäre, sie daher die Pflichten, die allen Mitgliedern einer Korporation obliegen, nicht in gleicher Weise erfüllen könnten. Doch ihre Bemühungen waren erfolglos. Der Papst, der an seiner Auffassung festhielt, daß ihm das Recht der Aufsicht und der Bestätigung der Korporationsbeschlüsse zustehe, charakterisierte ihre Argumente als nicht stichhaltige Ausreden, die allen Wert schon dadurch einbüßten, weil die Universität sich zu den angeführten Schritten erst einige Zeit nach Erlaß und Erhalt der päpstlichen Befehle entschlossen hätte. Vor allem verurteilt er den Versuch, durch Auflösung des bestehenden Universitätsverbandes und Neubildung den Ausschluß der Mendikanten zu erreichen, so daß schließlich zwei Universitäten neben einander dagewesen wären. Die Anhänger und Freunde Wilhelms von St. Amour erkannten bald, wie vergeblich es sei, auf eine Änderung in den Entschließungen der Kurie zu warten, sie lenkten ein und machten ihren Frieden mit der Kurie. Am 28. Oktober 1256 beschworen Odo von Douais

---

[1]) Responsiones ad objecta, Opera Guilelmi, p. 109, *Denifle* im Chartularium, p. 333, Anm. 6. — [2]) Chartularium, no. 309, p. 354 ff. — [3]) Chartularium, no. 256, p. 292. — [4]) Die hier angeführten Gründe für die Universitätsauflösung, verbunden mit einigen weiteren, aus Wilhelms Schriften bekannten, sind als „articuli scholasticorum Parisiensium contra monachos" in der „Antilogia Papae, hoc est de corrupto ecclesiae statu, Basileae 1555, p. 137 ff., gedruckt.

und Christian von Beauvais[1]) vor einer Kardinalskommission in Anagni, die Bulle „Quasi lignum vitae“ zu beobachten. Sie erklärten sich bereit, ihrerseits die Mendikanten, Professoren sowohl wie Scholaren, vor allem die „doctores“ Thomas von Aquin und Bonaventura in den Universitätsverband aufzunehmen und für die Aufnahme derselben seitens der andern Magister sich zu bemühen. Sie wollten in keinerlei Anschläge gegen die päpstlichen Verordnungen sich einlassen und dafür Sorge tragen, daß das Pariser studium nicht aufgelöst oder verlegt werde.[2]) Schließlich mußten sie die Versicherung geben, die genannten Artikel durch Predigt und auf sonstige Weise nach Möglichkeit bekannt zu machen, vor allem, daß sie das Buch Wilhelms von St. Amour verwerfen samt allen Irrlehren, die darin enthalten sind: es handelt sich vor allem um die die päpstlichen Rechte beinträchtigenden Stellen und um die Frage der Erlaubtheit des Bettelns. Wie es in Anagni bestimmt worden, gab Christian von Beauvais[3]) am Sonntag vor Mariä Himmelfahrt des folgenden Jahres nochmals feierlich im Pariser Minoritenkonvent eine gleichlautende Erklärung ab, sich unterwerfen zu wollen. Auch der mehrfach erwähnte Laurentius Anglicus änderte seine Ansichten; vor seinem Tode schenkte er sogar den Dominikanern seine Bücherei und wählte sich dann bei ihnen seine Grabstätte.[4]) — So lichteten sich die Reihen derer, die im Kampfe die Sache der Universität vertraten, während Papst Alexander IV. es sich weiter angelegen sein ließ, für die Orden einzutreten und ihnen nötigenfalls mit Hilfe Ludwigs des Heiligen[5]) alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen,[6]) so daß Humbert de Romans mit Recht ihn in einem Trostschreiben freudig rühmt: cuius benignatio ad ordinem vix exprimi lingua potest.[7]) Das Beichthören, Predigen und sonstige seelsorgliche Tätigkeit gestattete er ihnen ohne Beschränkung; die Zustimmung niederer Instanzen war nicht nötig. Und immer von neuem drängte der Papst, daß seine Befehle, vor allem die Bulle „Quasi lignum vitae“, wirklich genau beobachtet würden.[8]) Die gesamte kirchliche Hierarchie wurde angewiesen, den Anklagen und ungünstigen Behauptungen, welche die Pariser

[1]) Chartularium, no. 293, p. 338 ff. — [2]) Davor warnte der Papst die Magister in einem besonderen Schreiben, Chartularium, no. 296, p. 342. — [3]) Chartularium, no. 317, p. 364—367. — [4]) Thomas von Chantimpré, De apibus S. 178 f. — [5]) Chartularium, no. 313, p. 361 f. — [6]) Chartularium, no. 294, p. 340; no. 306, p. 351 f. — [7]) Chartularium, no. 311, p. 358 f. — [8]) Chartularium, no. 309, p. 354 ff.; no. 312, p. 359 ff.



Magister über die Mendikanten verbreiteten, entgegenzuwirken, und deren Unschuld, die der Papst in gründlicher Untersuchung festgestellt, darzutun.[1]) Der Kanzler wurde erneut gemahnt, niemandem die Lizenz zu erteilen, der nicht versprochen hätte, die Bulle „Quasi lignum vitae“ zu beobachten.[2]) Der Bischof von Paris erhielt den Auftrag, dem Papst bald die Namen aller Magister mitzuteilen, die nicht bald das Versprechen, sich zu unterwerfen, abgeben würden,[3]) und zu verhindern, daß jemand zu den Auslagen der Universität im Kampf gegen die Bettelorden Beiträge leiste.[4]) Erst am 27. September 1257 erteilte Alexander IV. auf Bitten der Dominikaner dem Bischof von Paris die Erlaubnis, die Magister und Scholaren der Universität von allen Zensuren zu absolvieren, falls sie auch fürder die päpstlichen Befehle respektierten.[5])

Nur Wilhelm von St. Amour allein blieb in offener Oppositionsstellung gegen den Papst und die Mendikanten, nachdem seine Anhänger sich unterworfen. Aus Frankreich verbannt, zog er sich in seine Vaterstadt St. Amour in der Franche Comté zurück, die damals noch zum Reich gehörte. Der Papst entzog ihm die Erlaubnis zu predigen und zu lehren,[6]) er bat Ludwig den Heiligen,[7]) ihm für immer den Aufenthalt in seinem Reich zu untersagen. Ja, Alexander IV. traf sogar Vorkehrungen, daß Wilhelm nicht etwa in Bologna in der Universität sich Eingang verschaffte.[8]) Alle Erzbischöfe und Bischöfe wurden vor ihm gewarnt und ihnen aufgetragen, ihn nicht Versammlungen halten, predigen und einen Lehrstuhl besteigen zu lassen.[9]) Parallel diesen Maßnahmen gegen Wilhelm von St. Amour ging das Bestreben des Papstes, jede neue Störung des nach so langen Wirren mühsam hergestellten Friedens in Paris hintanzuhalten. Auch dies erforderte noch weiter die Aufmerksamkeit der Kurie. Denn noch hatte es an der Universität geheime Freunde und Anhänger Wilhelms und Feinde der Orden, die Lust zeigten, den eben gelöschten Brand wieder anzufachen und sich vor allem um die Rückberufung Wilhelms bemühten, und in weiten Volkskreisen hielt Rutebeuf durch seine aufreizenden Satiren die ordensfeindliche Stimmung wach. Um der Universität allen Anlaß zu ihren Wühlereien zu nehmen, erklärte der Papst nochmals ausdrücklich,[10]) wie schon

[1]) Chartularium, no. 307, p. 352. — [2]) Chartularium, no. 298, p. 346; no. 299, p. 347; no. 303, p. 350; no. 304, p. 350. — [3]) Chartularium, no. 300, p. 347. — [4]) Chartularium, no. 301, p. 348. — [5]) Chartularium, no. 319, p. 368. [6]) Chartularium, no. 314, p. 362. — [7]) Chartularium, no. 315, p. 363. — [8]) Chartularium, no. 318, p. 367 f. — [9]) Chartularium, no 321, p. 369 f. — [10]) Chartularium, no. 332, p. 382 f.

früher wiederholt, daß Wilhelm von St. Amour nicht wegen seiner Tätigkeit im Interesse und Dienste der Universität von ihm bestraft worden sei, sondern wegen seines Werkes und seiner Vergehen. Der Papst ließ daher durch den Bischof der Universität jeglichen schriftlichen Verkehr mit dem verbannten Wilhelm verbieten,[1] eine Verfügung, die aber doch nicht den erwünschten Erfolg hatte, wie uns noch vorhandene Briefe beweisen.[2] Vor allem in der Artistenfakultät hatte Wilhelm noch viele Anhänger, denn diese weigerten sich, die Mendikanten in ihr consortium aufzunehmen. Ein Beamter der Artistenfakultät, Guillot, der Pedell der Pikarden, erkühnte sich sogar, während einer Predigt des Thomas von Aquin ein Schmählibell vorzulesen, so daß der Papst wiederum mit aller Strenge einschreiten mußte.[3] Es wurden von seiten der Universität auch Versammlungen abgehalten, in denen man über die Rückkehr Wilhelms von St. Amour beriet, und an denen die Mendikantenprofessoren natürlich nicht teilnehmen konnten, so daß wiederum die Gefahr der Spaltung drohte. Die Universität schickte sogar eine Gesandtschaft nach Rom, um diese Bitten dem Papst zu unterbreiten. Dieser, mehr auf den Nutzen als den Willen der Bittsteller bedacht, wie er sagt, lehnte alle derartigen Wünsche ab,[4] da Wilhelm in keiner Weise Zeichen der Reue gegeben habe, und mahnte ernstlich zur Ruhe und zum Frieden. Da die Gesandten sich weigerten, den abschlägigen Bescheid ihren Auftraggebern zu übermitteln, ward dem Bischof von Paris der Auftrag, dies zu tun.[5] Damit war der Streit, insofern die Pariser Universität als solche in Betracht kommt, zu Ende und mit Recht beruhigt konnte das Generalkapitel der Dominikaner von Toulouse (1258) bestimmen, daß man mit den des Streites wegen angeordneten Gebeten und Litaneien nun aufhören könne.[6]

Wilhelm von St. Amour allein gab die Kampfstellung noch nicht auf; auch im Exil hatte er noch heimliche Anhänger und Freunde; so blieb ihm auch der Bischof von Beauvais, in dessen

[1]) Chartularium, no. 339, p. 388 f. — [2]) Chartularium, no. 439 f., p. 495 ff. [3]) Chartularium, no. 342, p. 389. — [4]) Chartularium, no. 343, p. 392 ff. — [5]) Chartularium, no. 353 f., p. 401 f. Das Schreiben, in dem die Universität an König Ludwig die Bitte um Rückberufung Wilhelms richtet, die abschlägige Antwort desselben, sowie ein drittes Schreiben, in dem Ludwig doch beim Papst die Rückkehr Wilhelms beantragt (Chartularium, no. 355—357, p. 403 bis 405) sind unecht. Cf. *Denifle,* Chartularium, p. 404, *Tillemont,* Vie de St. Louis VI, 311. — [6]) Acta capitulorum generalium ed. *Reichert,* p. 92. *Mortier,* Histoire des maîtres généraux, p. 474.

Diözese er eine Pfründe besessen, wohlgesinnt, indem er das Beneficium, das ihm durch den Papst entzogen worden war, nur zum Schein einem andern Kleriker gab, so daß Wilhelm die Früchte blieben; auch hiergegen schritt Alexander IV. ein.[1]) Aber Wilhelm von St. Amour hielt sich doch ruhig in seiner Verbannung,[2]) wenigstens unter den Pontifikaten Alexanders IV. und Urbans IV., wußte er doch zu wohl, daß alle Rehabilitationsversuche vergeblich sein würden, da er nicht gesonnen war, von seinen Meinungen zu lassen. Erst unter dem Pontifikat Klemens' IV. machte er einen neuen Versuch, die Kurie umzustimmen. Er hatte in der Muße der Verbannung den „liber de antichristo et eiusdem ministris"[3]) verfaßt, einen gegen den Joachimismus und die „Pseudopropheten" d. h. die Mendikanten gerichteten Traktat ähnlichen Inhalts wie „de periculis novissimorum temporum." Diesen Traktat schickte er an Klemens IV. ein;[4]) von diesem mochte er einen günstigen Bescheid erhoffen, weil er aus den Kreisen des ihm und der Universität wohlgesinnten französischen Episkopates hervorgegangen war. Und in der Tat, dieser antwortete nicht unfreundlich, wies aber doch darauf hin, daß die neue Schrift sich nicht allzusehr von den früheren unterscheide und daß der Ton nur um ein weniges gemäßigter sei.[5]) Diese Schrift Wilhelms war der Anlaß, daß die theoretische Erörterung der schon in den Jahren 1255 und 56 behandelten Fragen in einer umfassenden literarischen Kontroverse neu auflebte (1268 bis 1272). Ein Freund Wilhelms, Gerard d'Abbeville,[6]) ergriff nun ebenfalls die Feder wider die Orden und schrieb den noch ungedruckten Traktat „Contra adversarium perfectionis christianae."[7]) Sofort rief diese Schrift von Seiten der Minoriten und Dominikaner Entgegnungen und Widerlegungen hervor: Bonaventura schrieb die

[1]) Chartularium, no. 344, p. 395 f. — [2]) Dafür, daß Wilhelm unter Urban IV. nach Paris zurückgekehrt sei (cf. Histoire littéraire de France XXI, p. 412), wie mehrfach behauptet wird, findet sich in den Quellen keinerlei Anhalt. Cf. *Tillemont,* Vie de saint Louis VI, 222, Kirchenlexikon XII², 585. — [3]) Gedruckt bei *Martène* et *Durand,* Veterum Script. et Mon. amplissima collectio IX (1733, Paris) col. 1271—1446, fälschlich als Liber magistri Nicolai Oresmi bezeichnet. Cf. Le Clerc in Histoire littéraire de France XXI, 470 ff. — [4]) Früher meinte man irrtümlich, daß das Werk, welches Wilhelm Klemens IV. übersandte, die in seinen Opera (p. 111) gedruckten „Collectiones catholicae et canonicae scripturae" wären (so auch noch *Paulus,* Welt- und Ordensklerus, S. 18⁵). Dagegen cf. Chartularium, p. 459¹. Cf. auch *Mandonnet,* Siger de Brabant et l'averroisme latin du XIIIᵉ siècle, p. CVI². — [5]) Chartularium, no. 412, p. 459. — [6]) Cf. Histoire littéraire de France XXI, 477 ff. — [7]) Cf. Chartularium, p. 415². Opera Bonaventurae X, 46.

„Apologia pauperum",[1]) Johannes Peckam den „Tractatus pauperis contra insipientem", für die Dominikaner ergriff wiederum Thomas von Aquin das Wort mit dem „opusculum de perfectione vitae spiritualis". Gegen Thomas von Aquin wandte sich wiederum ein anderer Freund Wilhelms von St. Amour, Nikolaus von Lisieux mit dem ungedruckten Traktat „Contra adversarium perfectionis christianorum maxime praelatorum facultatemque ecclesiasticorum inimicum, der mit den Worten beginnt: „Tantum sibi praesumptionis assumpserunt quidam homines se ipsos amantes", sowie einem weiteren bisher fälschlich Gerard d'Abbeville zugeschriebenen „liber de perfectione et excellentia status clericorum." Thomas von Aquin antwortete nochmals mit dem Traktat „Contra doctrinam retrahentium a religione", wie auch er und sein Gegner Gerard die in den Titeln der oben genannten Schriften angedeuteten Fragen in ihren questiones quodlibetales behandelten.[2])

Mit dieser literarischen Fehde erreichten die Kämpfe, die darzustellen unsere Aufgabe war, ein gewisses Ende. Freilich, da die Streitigkeiten zwischen Weltklerus und Mendikanten auf dem Gebiet der Seelsorge in der Gesamtkirche noch fortdauerten, — auch auf dem Konzil von Lyon (1274) finden wir ihren Widerhall — und nach Erlaß der den Mendikanten weitgehende Privilegien verleihenden Bulle „Ad fructus uberes" Martins IV. sogar mit großer Heftigkeit aufs neue ausbrachen,[3]) wurde auch die Pariser Universität wiederum in sie hineingezogen. Aber der durchgreifende Unterschied ist der, daß jetzt kein Streit mehr besteht wegen der Stellung und der Rechte der Mendikanten im Universitätskörper, sondern daß die Universität nur insofern an den Kämpfen beteiligt ist, als ihre Professoren literarisch und durch ihre Disputationen und sonstige öffentliche Tätigkeit in den Kampf eingriffen.[4]) Die interessanteste

[1]) Opera Bonaventurae ed. Quaracchi VIII, p. LXV und 233 ff. Zum folgenden cf. vor allem Chartularium, no. 439, p. 495—497, und *Mandonnet,* Siger de Brabant, p. CVI ff. Vgl. auch *Adolf Ott,* Die Bettelorden und ihre Verteidigung durch Thomas von Aquin. Pastor bonus XV, (Trier 1902/03), S. 420 ff. Näheres gehört in den dritten Teil meiner Arbeit. — [2]) Opera VIII, 233 ff. In die Reihe dieser Schriften gehören auch die Determinaciones quaestionum circa regulam Fratrum Minorum, pars I et II (Opera VIII, 336—381). Der zweite Teil begegnet oft z. B. auch bei *Soldati,* II, 360, als besondere Schrift unter dem Titel: Liber apologeticus in eos qui ordini fratrum minorum adversantur. Über die Beweise für die Zusammengehörigkeit beider Teile cf. Opera VIII, 356, Anm. 6. — [3]) Vgl. die ausführliche Darstellung bei *Paulus,* Welt- und Ordensklerus, S. 20 ff. — [4]) Neben dem Streit zwischen Weltklerus und Mendikanten, welcher Stand der vorzüglichere sei, spielt in jenen regen

Episode aus diesen späteren Kämpfen ist ohne Zweifel das Pariser Nationalkonzil vom Jahre 1290,[1]) auf dem uns als einer der Hauptbeteiligten Bonifaz VIII. oder vielmehr der Kardinaldiakon Benedikt Gaëtani begegnet, dessen freilich rücksichtslos-energisches, vor persönlichen Kränkungen des Gegners nicht zurückschreckendes Verhalten schon hier „die aus einem Guß geformte Herrschernatur des Mannes zeigt.“ [2]) — — —

Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem gewaltigen Ringen zwischen Welt- und Ordensklerus, das vom Entstehen der Mendikantenorden an die abendländische Kirche Jahrhunderte lang in Erregung hält. Aber doch ist gerade diese Episode des großen Kampfes geeignet, besonderes Interesse wachzurufen. Allein schon deswegen, weil sie die Universität Paris zum Schauplatz hat; wenn ein Zeitgenosse sagt,[3]) daß die Deutschen das Imperium besäßen, die Italiener das Papsttum, die Franzosen das studium, so ist deutlich ausgedrückt, welche Bedeutung man schon damals der Universität als Pflanz- und Pflegestätte des Wissens beimaß: das studium steht ebenbürtig neben imperium und sacerdotium. Die Streitigkeiten, von denen wir berichteten, haben auf die Ausgestaltung der Universität einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Die Opposition gegen die Mendikanten, verbunden mit dem Bestreben, das Selbstbestimmungsrecht der Universität als Korporation gegenüber Papst und Kanzler, des ersteren Stellvertreter, in möglichst weiter Ausdehnung zu sichern, förderte die Fakultätsbildung, indem diese, vor allem die theologische Fakultät, sich fester zusammenschlossen und sich schriftliche Statuten gaben. Durch die Streitigkeiten wurden die Fakultäten aber auch unter sich enger zu dem damals noch lose gefügten Universitätsverbande zusammengeschlossen, namentlich die Theologen- und die Artistenfakultät: denn Schulter an Schulter kämpften sie gemeinsam; und der Kampf nötigte auch die Universität, von allen Korporationsmitgliedern eine Steuer zu

---

Kämpfen die Hauptrolle der Gegensatz zwischen Thomismus (Aristotelismus) und Augustinismus, außerdem noch der Averroismus. Vgl. *Ehrle*, Zeitschrift für kath. Theologie, 1889, S. 172 ff.; *Maurice de Wolf*, Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines [Académie royale de Belgique, Mémoires I, 2. Bruxelles 1904], p. 32 ff.

[1]) Darüber vgl. *Finke*, Römische Quartalschrift IX (1895), S. 171 ff., *Finke*, Aus den Tagen Bonifaz VIII. (Münster 1902), S. 15 ff. und III ff. und *Paulus*, S. 72 ff. — [2]) *Finke* a. a. O., S. 176. — [3]) Vgl. *G. Kaufmann*, Geschichte der deutschen Universitäten I (Stuttgart 1888), S. 49.

erheben zur Bestreitung der Unkosten, welche die Verteidigung ihrer Sache erheischten. So ward das Korporationsgefühl mächtig gestärkt.[1]) — Die Streitigkeiten zeigen uns namentlich im weiteren Verlauf die Universität in schroffem Gegensatz zum Papst. Die Päpste hatten der Universität stets das größte Wohlwollen erwiesen und gewetteifert, sie durch Privilegien auszuzeichnen und durch tatkräftige Hilfe zu unterstützen, wo es not tat. Aber an dem Oberaufsichtsrecht und dem Recht, in die Korporationsangelegenheiten einzugreifen, ließen sie nicht rütteln; jeder Versuch, daran zu tasten, ruft energische Gegenmaßregeln hervor; und es ist interessant, wenn auch freilich für den Historiker nicht überraschend, wie das Hochgefühl der päpstlichen Würde und Machtvollkommenheit auch einen schwächlichen, zur Nachgiebigkeit und Versöhnlichkeit neigenden Papst wie Alexander IV., der so gar nichts an sich hat von den imponierenden Herrschergestalten wie Innozenz III. und IV., so beherrscht, daß er mit schonungsloser Energie und zäher Ausdauer auftritt, wo nur entfernt den päpstlichen Rechten und Ansprüchen zu nahe getreten wird. Die Opposition der Universität richtete sich zunächst gegen die Mendikanten, aber naturgemäß übertrug sie sich bald auf den Verteidiger und Bundesgenossen der Bettelmönche, den Papst, während sie Stütze und Rückhalt am französischen Klerus und Episkopat findet. So kündet sich hier zum ersten Male leise die Stellung an, welche die Universität im 14. und 15. Jahrhundert spielen sollte, in der Zeit der großen Reformkonzilien: „Die Allianz zwischen dem hl. Stuhl und den Mendikanten streute den Samen des Gallikanismus aus, dessen festes Bollwerk die Universität wurde.“[2]) — Ein Umstand ist es noch, der verlohnte, den Blick auf diese Streitigkeiten zu lenken. In der vordersten Kampfesreihe finden wir auf Seiten der Orden eine Reihe der größten Theologen: Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura. In diesem Teil unserer Arbeit war wenig von ihnen die Rede. Denn wir schilderten den äußeren Verlauf der Kämpfe, sie aber stritten mit den Waffen des Geistes für ihre Orden, in ihren Disputationen und Schriften. Der dritte Teil unserer Arbeit wird ihre gewaltige überragende Tätigkeit deutlicher vor Augen stellen; denn die Betrachtung der literarischen Fehde wird Gelegenheit bieten, ihre Schriften dogmenhistorisch zu würdigen.

[1]) *Rashdall,* The universities of Europe I, 390 ff. Auch das Wachsen der Bedeutung des Rektors als des Hauptes der Artistenfakultät, wurde durch diese Streitigkeiten gefördert. Vgl. *Langlois,* Questions d'histoire et d'enseignement (Paris 1902), S. 33. — [2]) *Rashdall* a. a. O. 392.



Patriarch Dioskur I. von Alexandria.

Nach monophysitischen Quellen.

Von

Felix Haase.



I. Teil.

Kritik und Analyse der Quellen.

Abkürzungen.

T^s . . = Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste.

D . . . = Panégyrique de Macaire de Tkôou par Dioscore d'Alexandrie.

D^b . . = Bohairische Version.

D^s . . = Sahidische Version.

DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.

Pl . . . = Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma.

In der Zeit religiöser Kämpfe schleichen sich stets, bewußt und unbewußt, Entstellungen der historischen Wahrheit ein: Auch die Berichte über den Beginn der sog. monophysitischen Streitigkeiten tragen, zumal sich mit religiösen auch politische und Sonderinteressen verquickten, fast ausnahmslos den Stempel der Tendenz. Am klarsten prägen sich die Urteile natürlich in der Charakteristik der führenden Persönlichkeiten aus: Dioskur, der Patriarch von Alexandria, der die dominierende Stellung zur Zeit der Entscheidung hatte, wird aus dem Ketzer und Mörder der dyophysitischen Schriftsteller[1]) ein großer Heiliger, Martyrer und Wundertäter in der monophysitischen Kirche, dem man sogar Votivmessen dedizierte.[2]) Wenn aber selbst eine günstige Kritik seinen Namen auf die Liste „of the »violent men« of church history“ setzen will, (DchrB I, p. 862) so wird die Art monophysitischer Enkomien, wie sie in jüngster Zeit publiziert wurden, a priori Mißtrauen erwecken. Immerhin dürften diese Tendenzwerke selbst bei Anlegung einer scharfen kritischen Sonde einige Momente zum besseren Verständnis jener Zeit bringen.

I. Kapitel.

Die syrische Dioskurbiographie des Diakons Theopist.

Die wertvollste dieser monophysitischen Quellen ist die von F. Nau aus dem Syrischen übersetzte: Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste. (Journal asiatique: Dixième Série, t. I, Paris 1903, I, p. 1—108, 240—310.) Sie erzählt die Präliminarien des Konzils von Chalcedon, dessen Berufung, die Reise Dioskurs nach Konstantinopel, die Audienz

---

[1]) „l'Attila della chiesa orientale“ will ihn noch in neuester Zeit *G. Amelli* nennen: S. Leone magno e l'Oriente. Roma 1882. (Die zweite, in Text und Inhalt verbesserte Auflage, Montecassino 1890, war mir nicht zugänglich.) — [2]) *Renaudot,* Collectio liturg. orient. Parisiis 1716, II, 285.

beim Kaiser, die Intriguen der »Nestorianer« (Orthodoxen), die erste Sitzung des Chalcedonense, die Absetzung Dioskurs, seine Bemühungen, die Bischöfe wieder auf seine Seite zu bringen, seine Verbannung und seinen Aufenthalt in Gangra (in Paphlagonien), endlich seinen Tod am 4. September 454.

§ 1. Texte und Ausgaben.

Die vollständigsten Texte unserer Biographie sind in syrischer Sprache geschrieben.

α. Das Pariser Ms. 234 (P), geschrieben zu Antiochien im 13. Jahrhundert, fol. 29—60. Es fehlt fol. 30—31 (cf. Nau l. c. p. 19).

β. Derselben Familie gehört an das Oxforder Ms. (Hunt. 199, fol. 441—475 = O). Es fehlt ein Blatt.

Fragmentarisch erhalten sind:

Zwei Londoner Mss. 14631 (A) aus dem 10. Jahrhundert fol. 1—12. (Hiermit wohl identisch das von W. Wright, Catalogue of Syrias Manuscripts in the British Museum. 1870, t. III, p. 1149 genannte Ms. DCCCCLXXII Nr. 1) Part of life of Dioscorus I), und 14732 (B), fol. 218—221. Nau hat P zur Edition benutzt und aus den übrigen die Varianten angemerkt.

Eine arabische Übersetzung dieser Vita befindet sich in syrischer Transscription in Rom, Ms. CCVIII, fol. 3—28 (Nau p. 20, cf. Catal. Bibl. Vat. t. III, p. 497).

Das arabische Ms. 4786 zu Paris ist eine Kopie aus dem 19. Jahrhundert; es enthält eine von Ts verschiedene, kurze Biographie Dioskurs. Die arabischen Mss. sind noch nicht ediert worden.

Bruchstücke der koptischen Dioskurvita veröffentlichte W. E. Crum: Coptic Texts relating to Dioscorus of Alexandria (Proceedings of the society of biblical archaeology, 1903, p. 267—276). Sie stammen aus der Kgl. Universitätsbibliothek zu München, Ms. Copt. Nr. 3. A. Des Rivières hat 1845 eine Kopie aus dem korrumpierten Original angefertigt. Die von Crum als Gruppe B bezeichneten Texte entsprechen folgenden Abschnitten der syrischen Vita:

XCVI = Ts § 11,
XCVII = ? (Ein sehr kleines Fragment),
LXX = § 13,
LXXXIII = § 17,
LXXII = § 18,
LXXI = § 19,
XCII = letzte § ? (cf. Crum l. c. p. 268).

Zoëga (Catalogus codicum copticorum Romae 1810) p. 251, übersetzt von Crum l. c. p. 276 entspricht § 8 in Ts.

E. O. Winstedt hat in derselben Zeitschrift 1906, p. 137 ff. teils die Texte zu Crums Übersetzungen geliefert, teils neue, allerdings sehr fragmentarische und korrumpierte Parallelen mitgeteilt.

§ 2. Beweis der Echtheit durch innere und äußere Gründe.

Als Verfasser der Biographie nennt sich der Diakon Theopist, der seinen Bischof Dioskur nach Chalcedon und auch in das Exil nach Gangra begleitet hat; zwei Monate nach dem Tode ging er in die Pentapolis (Cyrenaica), wo er seine Aufzeichnungen gemacht haben will (Ts 307). Für die Echtheit sprechen innere und äußere Gründe. Zeigt schon die ganze Darstellung, daß wir einen Augen- und Ohrenzeugen vor uns haben, so mögen doch einige Punkte besonders hervorgehoben werden, die in markanter Weise hervortreten, und wohl über das Reich subjektiven Empfindens, in dem sich meist „innere“ Gründe bewegen, hinausgehen. Es finden sich viele detaillierte Erzählungen, (der Autor weiß z. B. genau die Zeit anzugeben Ts 258, 307), insbesondere aus der Exilszeit, die nur einem kleinen Kreise bekannt sein konnten, und für deren Berichterstattung eine andere Bezugsquelle als ein Exilsgenosse Dioskurs nicht leicht denkbar und mindestens nicht konstatierbar ist. Ferner werden viele autobiographische, memoirenhafte Notizen eingeflochten (§§ 4, 7, 10, 14, 16), die durch ihre oft naive Darstellung (Ts 275, 280, 295) noch glaubwürdiger gemacht werden, so daß es ganz unverständlich wäre, wie eine spätere Zeit diesem sonst gänzlich unbekannten Diakon so viel Beachtung widmen konnte. Kurz, die Eliminierung der Autorschaft des Theopist, wie sie Assemani (Bibl. vatic. catal. t. III, p. 497, cf. Nau l. c. p. 11) will, würde für die Erklärung von Ts unüberwindliche Schwierigkeiten bringen; aber alles ist verständlich, wenn der Diakon Theopist der Verfasser ist.

Die folgenden Ausführungen über die äußere Bezeugung werden zwar nicht jeden Zweifel an der Echtheit nehmen können, weil die von Ts abhängigen Quellen nie ihre Bezugsquelle angeben. Aber es läßt sich durch äußere Gründe beweisen, daß Ts dem 5. Jahrhundert zugewiesen werden muß, also dem Dioskur nahestand, da wir gegen Ende dieses Jahrhunderts eine weitgehende Benutzung unserer Quelle feststellen können: Als erstes äußeres Zeugnis muß der „Panegyrikus des Dioskur über den Bischof Makarius von Tkou“ angeführt werden. Nach seinem ganzen Aufbau bietet dieses Werk eine so unmittelbare Bezeugung, daß einige sogar

Ts als abhängig von Db (siehe Abkürzungen Seite 144) hingestellt haben (Assemani l. c). Ein näherer Vergleich weist indes Ts den Anspruch auf Priorität zu. Denn in Db prägt sich klar das Stigma der Entlehnung aus, da sich Db grobe Übertreibungen und Mißverständnisse der bei Ts aufgezeichneten Nachrichten zu Schulden kommen läßt.

Eine genauere Untersuchung der in Frage stehenden Quellen zeigt, daß die sekundäre (Db) ihre Mutterquelle (Ts) zu ergänzen sucht. So wird die Prophezeihung des ägyptischen Archimandriten Schenute von Atripe, daß ein gichtbrüchiger Mönch nur dann geheilt werden könne, wenn er die Sandalen des hl. Dioskur an seine Füße ziehe (Db 154, 155), an die vollendete Heilung in Ts 299 angeknüpft. Die Vision des Elias und Johannes Baptista und deren Prophezeiung: „Ce vieil évêque égyptien (Makarius von Tkou) nous viendrons l'exalter, car son corps reposera auprès de nous“ (Ts 260) resp. die Erfüllung Ts 304 gefiel dem Kopten so gut, daß er eine ausführliche Doublette nicht scheute (Db 118—119 und 158—159) und zu der Erfüllung die ihm für die Glorifizierung seines lieben Heiligen notwendig dünkenden Wunder erdichtete und hinzufügte (Db 158 ff.). Aber muß man nicht etwa die Prophezeiungen in Db als die Veranlassung zu der Erzählung von dem Wunder in Ts auffassen, und somit, wie schon Assemani es tat, ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis konstruieren? Andere Berührungspunkte machen diese Annahme hinfällig. Der Kopte hat nämlich besonders an jene Stellen seine Feder angesetzt, die zur Legendenbildung geeignet sind: In Ts wird meist der schlichte, historische Kern berichtet, der sich dagegen in Db oft nur schwer als die Grundlage für die von Phantasie und religiösem Fanatismus gebildeten Märchen erkennen läßt. So schildert Ts 262 den Eintritt in den kaiserlichen Palast mit knappen Worten, die den Stempel des Wahren an sich tragen: Db 119—121 malt den Vorgang in behaglicher Weise aus und läßt seinen Helden eine Begründung seiner Handlungsweise geben. Eine andere Aufbauschung des klaren Tatbestandes findet sich in Db 147—150. Auf Dioskurs schlichten Rat: „Va-t-en avec les frères de Tabennisi et priez pour moi“ Ts 270 kehrt Makarius nach Ägypten zurück; der Kopte schiebt als Motiv der Abreise einen Mordversuch seitens des Kaisers unter und läßt einen ausführlichen Bericht nebst einer feierlichen Abschiedsrede folgen. Weiten Spielraum für seine Klatschgeschichten lieferte eine Begegnung der Kaiserin Pulcheria mit Dioskur (Teil II, § 5), wobei sich die Übertreibungen und Erdichtungen schon in einem Maße

häufen, daß sie nur noch schwer als Weiterbildungen der Ereignisse in T^s erkannt werden können:

T^s p. 272.

Quand elle (Pulcheria!) vit qu'il n'accomplissait pas sa volonté et celle de son mari, elle lui dit, après beaucoup de supplications: „Si tu ne nous obéis pas, nous t'enlèverons le trône de ta prêtrise.“ Il répondit: „Quand bien même vous m'enlèveriez ce trône de bois, vous ne pourrez pas m'enlever le trône que le Messie m'a préparé dans le ciel.“ Et comme il ne lui obéit pas, elle sortit fâchée et colère.

D^b p. 136, 137.

D. wirft den „tomus Leonis“ zu Boden unter den Drohungen, auf die kaiserliche Stadt seinen Bannfluch zu schleudern. Pulcheria antwortet: Qu'oses-tu faire? car ma mère a déposé un orgueilleux de ta sorte pour l'exiler jusqu'à ce qu'il mourût, c'était Jean, l'archevêque de cette ville. Est-ce que je n'ai pas maintenant la puissance de t'exiler comme celui-là? Et je lui dis: „Et qu'a fait Dieu à ta mère? Est-ce qu'une fistule n'est pas sortie de son siège (pesma nhemsi) pour produire des vers? Et si elle ne s'était pas rendue près des ossements du saint Jean, (les vers) n'auraient-ils pas dévoré son corps tout entier? Ne crains-tu pas de voir (t'arriver) tout ce qui est arrivé à ta mère? Fais-moi de même ce que tu veux; mais depuis que ta mère a mal agi en exilant le saint Jean, rien de bon n'est arrivé jusqu'a ce jour etc.

Bei dem verschiedenen Charakter und der Schreibweise beider Berichte ist es nicht auffallend, daß eine wörtliche Übereinstimmung fehlt: Gleichwohl bietet uns D^b das erste, sichere äußere Zeugnis für T^s. Läßt sich auch D^b nicht fest datieren, so sprechen doch gewichtige Gründe dafür, daß D^b nur wenige Dezennien von T^s entfernt liegt (siehe § 13). Es liegt also nach diesem äußeren Zeugnis nahe, in dem Verfasser von T^s einen Zeitgenossen Dioskurs anzunehmen.

Eine weitere Bezeugung scheint sich in der byzantinischen Chronik des Bischofs Johannes von Nikiu zu finden[1]). Diese

[1]) Zotenberg: Journal asiatique VII. Série, t. X, XII (1877, 1878).

Chronik ist um das Jahr 700 in äthiopischer Sprache geschrieben und läßt in ihrem knappen Bericht über das Konzil von Chalcedon eine Benutzung von Ts allerdings kaum erwarten. Doch findet sich hier die in Ts § 2 ausführlich erzählte Geschichte gekürzt und variiert vor: Der Kaiser Theodosius II. bittet die sketischen Mönche, ihm von Gott einen Sohn zu erbeten. Diese antworteten ihm, Gott habe ihm aus Liebe keinen Nachkommen gegeben, weil nach seinem Tode der Glaube der Väter würde verachtet werden (t. XII, p. 285 ff.). Zotenberg erklärte, keine Quelle für diese Legende angeben zu können, da sie sich in keiner anderen Chronik vorfindet (l. c. 286). Eine direkte oder indirekte Benutzung von Ts ist demnach wohl anzunehmen.

Ausführlicher und etwas umgestaltet findet sich dieses Geschichtchen wieder in dem Synaxarium (oder Heiligenkalender) der koptischen Kirche.[1]) Verändert ist hier allerdings das Motiv der Gesandtschaft: Während sich bei Johannes von Nikiu der Kaiser auf die Antwort der Mönche hin beruhigt und in sog. Josephsehe lebt, läßt er sich hier auf Anraten seiner Schwester Pulcheria bereden, eine Gesandtschaft nach Schihat zu senden, um die Erlaubnis zu einer Nebenehe einzuholen. Ein vor kurzem gestorbener Heiliger — Isidor nennt ihn das Synaxarium — wird von den Toten auferweckt (Ts 243, Wüstenfeld 262) und weissagt: (Im Synaxarium; Ts wie Johannes; siehe oben): „Wenn der König auch zehn Frauen heirate, so werde er doch nie einen Sohn bekommen.“ In der Schilderung, auch von nebensächlichen Zügen, — beide lassen den Gesandten seinen kleinen Sohn mit in die Wüste nehmen, um von dem Heiligen gesegnet zu werden, — ist eine nähere Verwandtschaft wohl wahrscheinlich. Natürlich läßt sich nicht mit apodiktischer Gewißheit dartun, ob das Synaxar unsere Quelle direkt oder indirekt benutzt hat, — doch ist Johannes als Mittelquelle ausgeschlossen — da diese konfessionellen Tendenzprodukte zahlreiche Verbreitung gefunden haben. Ist aber nun kein Grund vorhanden, § 2 in Ts als späte Einschaltung zu betrachten[2]), so dürfte Ts als Urquelle für diese und ähnliche legendarische Traditionen zu betrachten sein.

Das Synaxar zeigt übrigens auch noch in anderen Notizen Verwandschaft mit Ts. Der 7. Tut (September), „der Gedächtnistag

[1]) Aus dem Arabischen übersetzt von *F. Wüstenfeld*, Gotha 1879, am 26. Tubeh (Januar) p. 262. — [2]) Die Einschaltung solcher Episoden durch den syrischen Übersetzer gebe ich allerdings zu (S. 155).

des Anba Dioskur, des Oberhauptes der Bischöfe von Alexandria", enthält folgende Notiz: „Als sie mit ihm dorthin (nach Gangra) kamen, behandelte ihn der Bischof der dortigen Gegend, welcher Nestorianer war, mit einer unbeschreiblichen Verhöhnung und Verachtung, bis Gott durch den hl. Anba Dioskur große Zeichen und Wunder geschehen ließ" (Wüstenfeld, p. 14). Ts 286 ff. erzählt die Beleidigungen des Bischofs von Gangra und die Wundertaten Dioskurs mit großer Ausführlichkeit. Auch von der Reise eines alexandrinischen Kaufmanns nach Gangra (Ts 288) weiß das Synaxar (l. c. 14, 89).

Eine weitere Bezeugung resp. Benutzung ist nachzuweisen in der Patriarchengeschichte des Severus Ibn-al-Moquaffa von Aschmonëin[1]) im 10. Jahrhundert. Er hat besonders in dem Religionsgespräch Ts benutzt. Neben einigen unzweifelhaften Anklängen läßt sich die Entlehnung am besten durch folgende Gegenüberstellung zeigen.

Ts 263.	Nau (Rev. de l'Or. chrét. 1905, p. 119).
L'empereur dit: Mais Léon est le premier des archevêques; tu résistes à celui qui est plus grand que toi. Saint Dioscore lui répondit: Le premier de la création de Dieu est Satan, l'ennemi du bien, et, comme il tomba dans l'erreur, il fut chassé et rejeté de sa gloire."	Alors l'empereur dit: „Voilà l'écrit de Léon, voilà sa foi, il est le père le plus grand de vous tous." Dioscore répondit: „Satanael fut aussi le plus grand des Anges, mais quand il se fut révolté contre Dieu, il tomba de son rang et devint Satan.

Die späteren koptischen und arabischen Schriftsteller wollen wir hier nicht weiter prüfen, zumal sie ja großenteils auf Severus fußen[2]); wir können die Reihe der äußeren Zeugnisse für Ts abschließen: Sie darf als Beweis für die S. 147 aufgestellte Behauptung gelten, daß wir es mit einer dem Dioskur nahestehenden Quelle zu tun haben. Der, übrigens nebensächliche Name des Verfassers läßt sich durch äußere Zeugnisse nicht ermitteln, aber es läßt sich auch mit Grund nicht bezweifeln, daß der Diakon Theopist der Verfasser war, wie Ts angibt. Das vollständige Stillschweigen der nicht monophysitischen Historiker darf natürlich nicht als Gegen-

[1]) *Renaudot,* Historia Patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum. Paris 1713, p. 115 ff. *Nau,* Revue de l'Orient chrétien 1905, p. 117 ff. — [2]) In Betracht käme besonders *Makrizi,* Geschichte der Kopten (Übersetzt von *Wüstenfeld,* Göttingen 1845), p. 45.

beweis angeführt werden, da sie überhaupt entweder auf das Chalcedonense und die Verbannung Dioskurs nicht näher eingehen oder solche Erzählungen wie in Ts als „ketzerisches Geschwätz" abgelehnt haben.

§ 3. Zeit der Abfassung.

Ts 307 hat das Jahr 454 genannt. Indes hat Theopist selbst einen Nachtrag gemacht: Im Ms. A finden sich einige Ereignisse aufgezeichnet, die ihm die Hoffnung geben, „noch vor seinem Tode den wahren Glauben befestigt zu sehen" (Ts 308). Es sind dies der Tod der Kaiserin Pulcheria (im Jahre 453), der Tod des Kaisers Marcian und des alexandrinischen Bischofs Proterius im Jahre 457. Aber Nau (l. c. 11) will aus anderen Notizen eine spätere Redaktion erschließen. Aus der Bemerkung des Autors über den Archidiakon Petrus (der mit in Gangra gewesen war) „lequel est maintenant prêtre" (Ts 255), will Nau, da er diesen Petrus im Anschluß an Revillout (Revue Egyptologique II 24) mit dem späteren alexandrinischen Bischof Petrus Mongus identifiziert, das Jahr 477 (dessen Kreationsjahr) als terminus post quem annehmen. Diese Datierung erweist sich nun allerdings als hinfällig, da obige Identifizierung höchst wahrscheinlich unzulässig ist (siehe § 12); aber für den Beweis frühzeitiger Abfassung ist sie gleichwohl von Belang. Bekanntlich war das Archidiakonat in jener Zeit ein sehr wichtiges Kirchenamt und darum meist eine Vertrauensstellung; mißliebiger Archidiakone suchte man sich zu entledigen, indem man sie zum Priester weihte [1]). Den dioskurisch gesinnten Petrus scheint dieses Schicksal getroffen zu haben, und es liegt nahe, seine Beseitigung auf diesem Wege nicht allzu spät zu datieren: Es sind daher wohl die dyophysitischen Zwischenregierungen der Bischöfe Proterius (451—457) und Timotheus III. Salophakialus (460—475, 477—482) das wahrscheinlichste Datum für obige Notiz [2]).

Aber in offenem Widerspruch zu dieser frühen Datierung scheint die Vision Ts 304 zu stehen, in der Severus als Patriarch von Antiochien angeführt wird, wodurch das Jahr 512 als unterste Grenze festgelegt würde. Verlangt nun wirklich diese Bemerkung „la composition de la présente rédaction après l'an 512" (Nau l. c. 11)

[1]) Wegen einer solch willkürlichen Ordination seitens des Bischofs Anatolius von Konstantinopel kam es sogar zu einem Konflikte mit Rom. epp. Leo's 112, 113. *Ballerini* I, p. 1188, 1189, und II, p. 1514. — [2]) Die Patriarchenlisten nach *Gutschmid.* (Verzeichnis der Patriarchen von Alexandrien. In: Kleine Schriften. Herausgegeben von *F. Rühl.* 2. Leipzig 1890. 2, 450—469.)

oder gebietet uns die Quellenanalyse, in der fraglichen Stelle nur eine Interpolation zu sehen? Die Eigenart der in T^s verwendeten Visionen gibt uns guten Aufschluß. Theopist hat nur von einer Erscheinung Cyrills und der Vorgänger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhle berichtet (T^s 304); der Umstand, daß der Tag der Vision der Festtag des hl. Ignatius von Antiochien ist,[1] veranlaßte den syrischen Übersetzer, in Parallele hierzu dem Bischof Severus von Antiochien ebenfalls seine Vorgänger auf dem antiochenischen Bischofsstuhle zu zeigen und ihn zur Nachahmung auch der alexandrinischen Bischöfe aufzufordern. Wegen der unzweifelhaften Interpolation dieser Stelle eine spätere Redaktion der ganzen Quelle anzunehmen, ist nicht notwendig.

Als Beweis einer späteren Abfassung war von Assemani (l. c. p. 497) die Benutzng von D^b und der sog. Plerophorien vorgebracht worden. Für das literarische Verhältnis von D^b zu T^s hatten wir uns schon oben zugunsten der letzteren Quelle ausgesprochen. Für das gesamte weitere Verständnis ist es notwendig, uns mit der anderen, vorgeblichen „Quelle“ auseinanderzusetzen.

Der Verfasser der Plerophorien ist der Priester und spätere Bischof von Majuma Johannes. Er schrieb unter dem Patriarchate des Severus von Antiochien dieses Werk (ca. 515), das erst in jüngster Zeit vollständig von dem um die Edierung syrischer Quellen verdienten F. Nau publiziert wurde.[2] Da die Plerophorien die Zeit des Chalcedonense und die Vorkämpfer des Monophysitismus mit stark monophysitischer Färbung behandeln, so ist eine gewisse Ähnlichkeit mit T^s selbstverständlich. Aber es ist eben nur eine Ähnlichkeit. Eine nähere Verwandtschaft ließe sich höchstens in den Kapiteln 21—23 und 52 der Pl. mit T^s 280 ff. und 277 vermuten, da hier derselbe Stoff zum Gegenstand der Behandlung gemacht wird. Kapitel 21—23 und T^s 220 ff. berichten, daß Panopropius von Titiupolis, Suffraganbischof des Basilius v. Seleukia, auf dem Chalcedonense zur Partei Dioskurs übergeht, in seine Heimat zurückkehrt und den orthodoxen (vorchalcedonensischen)

[1] T^s 305: *Nilles*: Kalendarium manuale. *Oeniponte* 1896/97 bezeichnet den 20. Dezember als den Festtag, fügt aber ausdrücklich hinzu, daß in alten Heiligenkalendern andere Tage ihm heilig sind: 17. Oktober, 16. November, 17. November (I, p. 358). Der in T^s angegebene Festtag ist darum nicht unmöglich. Das Fest des hl. Cyrill wurde Anfang Juli gefeiert (3. Juli, II, p. 721). Dies ist ein guter Fingerzeig für die Erklärung der Vision T^s 304. — [2] Les Plérophories de Jean, évêque de Maiouma in der Rev. de l'Or. chrét. 1898. p. 232—259, 337—392. Als Separatdruck erschienen Paris 1899.



Glauben bewahrt. In den Einzelheiten zeigen sich indes Differenzen, die eine Abhängigkeit nicht zulassen. In den Pl. wird Panopropius durch ein Wunder, — ein vom Himmel herabgefallenes Papier, das in großen Lettern ein Anathem auf das Konzil enthält, — veranlaßt, in der Nacht Konstantinopel zu verlassen und in sein Land zurückzukehren. Pl berichten ausführlich die Aufnahme des Panopropius in seiner Heimat und seine weiteren Schicksale. In Ts wird Panopropius durch den Brief Dioskurs an die Bischöfe zu seinem Abfall bewogen, kommt zu Dioskur, hat mit diesem eine lange Unterredung, fährt mit ihm nach Konstantinopel und auf dessen Rat von hier aus in seine Heimat „et conserva sa ville dans l'orthodoxie" (Ts 286). Die Verschiedenheit der beiden Quellen zugrunde liegenden Berichte ist evident. Für die zweite Parallele gelingt es uns sogar, die Quellen zu eruieren. Pl c. 52 erzählen in ausführlicher Weise, wie der Bischof Leontius von Askalon nach seinem Abfall vom orthodoxen (monophysitischen) Glauben aus seiner Bischofsstadt vertrieben wird; nach seinem Tode in Cypern soll er in seine Heimatstadt zurückgebracht werden; doch auf der Überfahrt wird er während eines Sturmes, um das Schiff zu entlasten, mit der Leiche eines berühmten Wagenlenkers verwechselt und ins Meer geworfen. In Askalon angekommen, begraben die Angehörigen des Bischofs den Wagenlenker, obwohl sie ihn erkennen, ‚pleins d'honte' (l. c. 365). Schon die Tatsache, daß Theopist entgegen seiner sonstigen detaillierten Erzählungsweise nur eine kurze Registrierung der Ereignisse gibt, spricht gegen die Benutzung der Pl. Außerdem führt Theopist dieses Strafgericht auf eine Prophezie Dioskurs, die Pl auf eine des hl. Zeno zurück. Bestätigt wird die Unabhängigkeit beider Berichte durch ihre Quellenangaben: Theopist hat seine Notiz aus einem Briefe Petrus des Iberers an Dioskur in Gangra geschöpft; Johannes dagegen, dem sonst dieser Bischof eine gute Quelle ist, hat diese Nachricht durch den Priester Zacharias von Zosimus, einem Verwandten des Leontius (l. c. 365). Durch diese Quellenangabe wahren Ts und Pl die Unabhängigkeit und die Glaubwürdigkeit ihres Berichts. Ganz unverständlich wäre es auch bei Benutzung der Pl, daß Theopist interessante Züge über Dioskur und andere in Pl geschilderte Persönlichkeiten nicht aufgenommen hätte: Eine Hinabdatierung ins 6. Jahrhundert ist also, da eine literarische Beziehung zwischen Ts und Pl nicht besteht, unzulässig.

Dürfen wir überhaupt von einer Redaktion des Archetyps sprechen? In allen Teilen, die zum wesentlichen Bestande der

Dioskurvita gehören, haben wir schlechterdings eine Überarbeitung nicht wahrnehmen können. Bei näherem Zusehen scheint aber doch eine redaktionelle Hand tätig gewesen zu sein, jedoch in einer Weise, die nur zugunsten unserer Biographie spricht: Bei den eingestreuten Legenden. Insbesondere glauben wir die Verleumdung der Pulcheria als das Elaborat eines späteren Schriftstellers erweisen zu können. Denn Theopist konnte den Kaiser Marcian, den er doch selbst in der Religionskonferenz gesehen hatte, nicht „jung" nennen (T^s 246); in allen späteren Berichten, in denen von Pulcheria die Rede ist, wird zwar ihr „Nestorianismus" streng gerügt, nie aber wird ihr ein unerlaubtes und ihre Jungfräulichkeit kompromittierendes Verhältnis vorgeworfen, wie in T^s § 3. (Natürlich wird ihre Ehe mit Marcian als der Anfang der religiösen Verwirrung scharf gegeißelt, doch ist es charakteristisch, daß gerade hier von einem früheren Verhältnis keine Rede ist T^s 250.) Als nicht zu unterschätzendes argumentum e silentio für das Fehlen dieses Klatsches in dem Archetyp muß hervorgehoben werden, daß D^b, der solche Episoden mit Vorliebe aufgenommen hat, diese Verleumdung über die, „deren Name nicht einmal genannt zu werden verdiente" D^b 135, nicht bietet: Er fand ihn seinerzeit eben noch nicht vor.[1])

§ 4. Bestimmung des Abfassungsortes.

Die Dioskurvita enthält die Angabe (T^s 307), daß sie in der Stadt der Pentapolis, wohl Cyrene, verfaßt sei: Ihre Schilderungen ägyptischer Mönche und Archimandriten (§§ 1, 2, 8, 17) reflektieren diesen nationalen Typus. Verlangen nun die Berichte über syrische Persönlichkeiten und Verhältnisse einen palästinensischen Ursprung? (Nau l. c. 11.) Wir haben oben die Selbständigkeit der Notizen über syrische Persönlichkeiten erwiesen (S. 153 ff.); daß übrigens ein Begleiter Dioskurs zum Chalcedonense die knappen, summarischen Berichte über Juvenal von Jerusalem etc. nicht hätte geben können, ist eine nicht stichhaltige Behauptung: Ist er doch als Sekretär Dioskurs häufig mit ihnen in Verbindung getreten (T^s 274 ff.).

[1]) Daß Johannes, Bischof von Konstantinopel, schon den Beinamen Chrysostomus trägt, dürfte ebenfalls ein Zeichen für die spätere Einschaltung sein, oder dieser Name würde durchs T^s zum ersten Male bezeugt, da erst das 6. Jahrhundert glaubwürdige Belege für diesen Namen bietet. *Ahrens-Krüger:* Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, p. 300, Anm.*42, 18. Vgl. S. 124. Im 5. Jahrh. nennt ihn sein Schüler Nilus († 430) „einen wahren Goldfluß". *A. Naegle*, Die Bedeutung des hl. Johannes Chrysostomus in der Literatur. „Kultur", Wien 1908, IX. 144.

Für die Annahme zweier Entstehungsorte will Nau ferner die Zitation der Schriftstellen geltend machen. Diese sind nun im allgemeinen aus einem griechischen Texte entnommen (Nau l. c. 12), der eine Text (T^s 293: Eccl. XII_7) fehlt in der Peschittha; eine andere Stelle (T^s 292: I, Petr. V_8) ist nach der Peschittha zitiert und findet sich in ähnlicher Form in keinem griechischen Texte. Ist nun diese Stelle erst von einem Syrer eingeführt worden? (Nau l. c. 13.) Diese Stelle befindet sich aber in einem Zusammenhange, der einen Berichterstatter aus der Exilzeit Dioskurs (es wird eine detaillierte Episode in Gangra erzählt) voraussetzt, und also dem Theopist wohl zugeschrieben werden muß. Außerdem erscheint doch wohl folgende Erklärung einfacher und ungezwungener: Dem syrischen Übersetzer ist der formell sehr abweichende Text[1]) des Archetyps aufgefallen, und er hat ihn durch die in seiner Bibel gebräuchliche Form ersetzt. Unaufmerksame Kopisten haben, wie es Rom. XIII_3 (T^s 292, note 2) zeigt, den frei zitierten oder korrumpierten Text unbesehen herübergenommen. Die Variante des Ms. A der eben genannten Stelle liefert den Beweis (T^s 292, n. 2): Einschaltungen neuer Texte lassen sich nicht erweisen.

§ 5. Quellenanalyse.

Nau hatte schließlich folgende Quellenanalyse aufgestellt (l. c. 13): Peu après la mort de Dioscore, on écrivit en Égypte un certain nombre de récits en sa faveur, parmi ceux-ci pouvait se trouver un récit, écrit par Théopiste, de la réunion du concile de Chalcédoine et d'exil à Gangres.

Après l'an 512, l'un des rhéteurs de l'école de Pierre l'Ibère reprit l'écrit de Théopiste et le compléta à l'aide de ses connaissances personnelles. Ce remaniement fut sans doute rédigé en grec, car c'était la langue de la plupart des écrivains du cercle de Pierre l'Ibère, comme Zacharie le scolastique, Sévère, Jean de Maiouma, et d'ailleurs le syriaque que nous publions semble être une traduction du grec. Enfin ce remaniement grec fut traduit en syriaque avec quelques nouvelles modifications et constitua enfin la présente histoire.

Diese Quellentheorie muß indes mehrfache Umänderung erfahren. Zunächst wird die Möglichkeit[2]) eines koptischen Archetyps zunichte gemacht durch eine Tatsache, die auch Nau hätte bekannt sein müssen: Theopist kannte die koptische Sprache garnicht (D^b 95, 97).

[1]) *Tischendorf* (Nov. Test. ed. oct. crit. mai.) II, p. 297. — [2]) Journal asiatique X, Série, 1903, t. 2, p. 183 (= T).

In welcher Sprache ist nun die der syrischen Übersetzung zugrunde liegende Quelle, also die Vorlage von T s verfaßt und wie verhält sich diese zum Archetyp? Nau supponierte als Vorlage eine nach dem Jahre 512 verfaßte griechische Redaktion, die er in T 183 aus griechischen oder koptischen Erzählungen verfaßt sein läßt. Wir glauben bewiesen zu haben, daß eine Redaktion der Vita nicht vorliegt. Die Hypothese von einer Komposition von Quellen im 6. Jahrhundert ist, ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, die angeblichen Quellen in der Biographie, die ein einheitliches und geschlossenes Ganzes bildet, nachzuweisen, durch den Beweis der Echtheit und literarischen Unabhängigkeit zunichte gemacht. Die Ts zugrunde liegende Quelle hat keine Redaktion erfahren und muß demnach im wesentlichen mit dem Archetyp identisch sein.

Ganz unabhängig von der Inhaltsgleichheit ist die Frage nach der Sprache des Archetyps und der Vorlage zu Ts zu behandeln. Der Archetyp kann nur griechisch verfaßt sein, da kein Grund vorliegt, einen anderen Schreiber als den Autor selbst, der nur griechisch konnte, anzunehmen (Ts 307). Die Vorlage soll nach Nau ebenfalls griechisch sein aus den in seiner „Analyse“ angegebenen Gründen und wegen der Transscription syrischer Wörter aus dem griechischen (T 183, Nau l. c. n. 1). Indes konnten diese doch auch aus einer sahidischen Grundlage geflossen sein, da die koptische Sprache bekanntlich viele griechische Wörter übernommen hat; daß koptische Versionen der Biographie kursiert haben, haben wir in den Quellenangaben gezeigt. Eine nähere Vergleichung der koptischen und syrischen Texte vermag übrigens den gewünschten Aufschluß über die Sprache der Vorlage auch nicht zu geben. Besonders erschwert wird die Textvergleichung durch die kurzen und oft korrumpierten koptischen Texte. Es läßt sich nur folgendes feststellen: Mit Ausnahme von No. XCVI (siehe oben Seite 146), das eine starke Verkürzung und Zusammenfassung der in Ts einzeln ausgesprochenen Anathemata zu enthalten scheint,[1]) stimmen die übrigen Nummern fast wörtlich mit den korrespondierenden in Ts überein, und zeigen höchstens ein formelles, nie ein sachliches Plus.

Die Abfassungszeit dieser koptischen Versionen läßt sich nicht bestimmen, doch finden sich keine Indizien, welche eine spätere Abfassung als die oben prädizierte verlangen würden: Die koptischen

[1]) Wenn dieses Stück überhaupt zu Ts in Beziehung zu bringen ist, und nicht einer anderen Sammlung angehört.

Fragmente beweisen vielmehr durch ihre Übereinstimmung mit dem Syrer, wie wenig man berechtigt ist, eine spätere Redaktion anzunehmen. Die koptischen Versionen sind zweifellos aus dem griechischen Archetyp geflossen: Der koptische Text ist an einigen Stellen der bessere, besonders bei den Eigennamen (T 182). Aber auch für Ts läßt sich eine griechische Vorlage als wahrscheinlich erklären: Die Eigenamen in Ts haben nicht die koptische, sondern die griechische Form,[1]) dem syrischen Übersetzer dürfte eine griechische Vorlage zugänglicher gewesen sein als eine koptische. Da also Ts eine Quelle zugrunde gelegen hat, die in Inhalt und Sprache mit dem Archetyp identisch ist, so dürfen wir daraus schließen, daß auch dem Syrer der griechische Archetyp als Vorlage gedient hat. Die syrische Übersetzung läßt sich nicht fest datieren. Die obere Grenze (terminus a quo) ist 512; (Vision des Severus von Antochien Ts 305). Eine untere Grenze (terminus ad quem) läßt sich nicht festlegen. Die Dioskursche Prophezeihung (Ts 306), „daß sich der wahre Glaube nur in Ägypten und im westlichen Syrien erhalten werde, während die ganze übrige Welt in die gottlose Lehre Satans verfallen würde, ließe sich am besten verstehen, wenn sie aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts herrührte, als nämlich nur noch Ägypten und Syrien dank dem rastlosen Eifer des Bischofs Jakob Baradäus von Edessa das feste Bollwerk des Monophysitismus waren.[2]) Wahrscheinlicher erklärt sich diese Stelle nicht als vaticinium post eventum, sondern als eschatologische Prophezeihung.[3]) Nau wirft T 183 die Frage auf, ob nicht Ts und Pl denselben Übersetzer gehabt haben. Dieser Gedanke ist nicht ohne weiteres abzuweisen: Am wahrscheinlichsten dürfen wir die Übersetzung wohl in die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts verlegen, da man in jener Zeit in monophysitischen Kreisen eifrig schriftstellerte, und unter dem berühmten Bischof Severus von Antiochien jedenfalls das Interesse an den ehemaligen Vorkämpfern des Monophysitismus lebendig geworden war.

Das Resultat unserer Quellenanalyse läßt sich kurz

[1]) *Nau* l. c. 13, n. 1. T. 182, 183. — [2]) Kirchenlexikon [2]I, p. 1981. — [3]) Der Schluß: Après un certain temps, quand les autels qui sont en Égypte seront détruits, alors le fils de perdition se révélera par tout le monde et malheur au monde quand ce méchant se révélera (Ts 306) erklärte sich auch als Anspielung auf den Sieg des Muhamedanismus. Doch ist viel wahrscheinlicher das Erscheinen des Antichrist gemeint, da auch die Pl, cap. 3, 7, 12, mit diesem sich beschäftigen.

formulieren: Die Urquelle war griechisch durch den Diakon Theopist in der Pentapolis ca. 455 verfaßt. Der Archetyp hat den koptischen Übersetzungen sicher zugrunde gelegen, den syrischen wahrscheinlich. Letztere sind im Anfange des 6. Jahrhunderts angefertigt und haben einige Interpolationen, aber keine Redaktion der Dioskurvita veranlaßt.

§ 6. Glaubwürdigkeit und Wert.

Hatte sich Nau anfangs (l. c. 10) noch ziemlich positiv ausgedrückt, so schlugen seine späteren Urteile über T^s fast in völlige Skepsis um: „L'Histoire de Dioscore reproduit plusieurs lettres qui sont sans doute purement imaginaires", lautet sein apodiktisches Urteil in der Rev. de l'Or. chrét. 1905, p. 122, n. 1; ebenso schroff klingt sein Verdikt über den chalcedonensischen Bericht in T^s: „l'histoire du concile de Chalcédoine est la rédaction légendaire égyptienne (T 183). Wir geben gern zu, daß ein gewisses Mißtrauen gegen die Biographie berechtigt ist; deshalb wollen wir bei der Untersuchung der Glaubwürdigkeit den, wenn auch schematischen, so doch objektiv überzeugenden methodischen Weg einschlagen und uns also zunächst fragen: Konnte der Verfasser von T^s die Wahrheit sagen? Die persönliche Stellung des Autors ist hierbei von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Theopist war bei allen erzählten Vorgängen Augen- und Ohrenzeuge; in seiner amtlichen Stellung als Diakon der großen alexandrinischen Kirche, als Sekretär Dioskurs (T^s 274 ff.), in seiner Vertrauens- und fast Freundschaftsstellung zu seinem Bischof (T^s 250 ff., D^b 96), die sich in nicht aufdringlicher Form zeigt, war er, wie kaum ein anderer geeignet, ein wahres Bild jener Zeit zu entwerfen. Quellen im strengen Sinne des Wortes hatte er natürlich nicht notwendig; seine Behauptung, nach einem alten Manuscript gearbeitet zu haben (O: T^s 308), wird man nicht ohne weiteres abweisen. Hat er doch auch sonst Notizen zur Verfügung gehabt, die ihm als Sekretär leicht zugänglich waren resp. deren Niederschrift er selbst gemacht hatte (cf. die Briefe Dioskurs in Chalcedon T^s 274). Mit Ausnahme einer Stelle, (die Prophezeiung Dioskurs über den Tod des Bischofs Leontius von Askalon, die Theopist offensichtlich bei Abfassung seiner Biograpie auf Grund der bereits erfolgten Tatsache eingeschoben hat), sind diese Briefe vollständig ihrem Zwecke angepaßt, und machen, da konform der sonstigen Denk- und Handlungsweise Dioskurs, einen glaubwürdigen Eindruck. Wie wenig

man übrigens berechtigt ist, nicht nachweisbare Quellen als erfunden zu brandmarken, zeigt folgende Erwägung: (cf. Nau l. c. 10, Ts 264—265). Man betrachtete als bloße Erfindung zwei Zitate, welche Dioskur in der Audienz beim Kaiser anwendet, und die er den Päpsten Liberius und Innozenz zugunsten seiner christologischen Lehre unterschoben haben soll. Nun hat sich das zweite Zitat als Anfang eines fragmentarischen Briefes des Papstes Innozenz an den Bischof Severianus von Gabala[1]) wiedergefunden. Dasselbe ist nach einem arabischen Ms. von A. Mai publiziert und von Migne in sein P. L. t. XX, col. 611—612 aufgenommen worden. Folgt selbstverständlich aus diesem Funde nicht die Echtheit des Briefes, so geht daraus doch klar hervor, daß Theopist nicht leichtsinnig „neue Quellen erfand", so daß durch diese glänzende Rechtfertigung, „die durch neue Funde vielleicht noch für andere Zitate und Briefe eintreten wird" (Nau l. c. 10), die Möglichkeit zur Abfassung einer objektiven Geschichte nicht in Zweifel gezogen werden darf.

Kann nun auch für die Wahrheitsliebe unseres Autors dasselbe günstige Zeugnis ausgestellt werden? Tritt man wohl sonst den eidlichen Versicherungen der Autoren, die Wahrheit zu sagen, durch die Erfahrung und psychologische Kenntnis geschult, nicht ohne Mißtrauen entgegen, so wird die diesbezügliche Äußerung unseres Verfassers (Ts 308) nicht so zu bewerten sein: Die detailkritische Darstellung (Teil II) wird die meisten Nachrichten durch ihre innere Wahrscheinlichkeit und mit Hilfe der Kontrolle anderer Zeugen als tatsächlich beweisen. Die zahlreichen Wunderberichte sind freilich geeignet, das eben gefällte Werturteil einzuschränken, denn sie scheinen das Werk zu einer untauglichen Heiligenlegende herabzudrücken, und könnten dem Autor leicht den Vorwurf der absichtlichen Täuschung zuziehen. Deshalb mögen einige charakteristische Erzählungen hier Platz finden, die den Schlüssel für die Lösung der Wunderberichte geben. Zwei jüdische Kaufleute erscheinen vor Dioskur „um ihn zu versuchen". Der eine kommt hinkend, der andere heuchelt „les mains desséchées". Sie bitten um Heilung. Doch Dioskur erkennt ihren Betrug und läßt sie nun wirklich in diese Gebrechen verfallen. Erst nach ihrem reumütigen Geständnis und demütigen Bitten heilt er sie, worauf sie Christen werden (§ 18, Ts 300). Der hier latente Zweck des Wunders wird ganz klar in einer anderen „Heilung" ausgesprochen (§ 16, Ts 295). Dioskur hat sich an der

[1]) Dieser Bischof wird auch Ts 305 erwähnt.

Hand eine kleine Wunde zugezogen, und Theopist hat das Blut mit seiner Hand abgewischt. Da sieht er gerade einen Menschen sitzen mit einer vertrockneten Hand. In köstlicher Naivität beschließt er zu versuchen, „si notre père était arrivé à la hauteur des premiers pères qui souffrirent pour la foi orthodoxe, comme Alexandre, Athanase et les autres“. Er eilt auf ihn zu und bestreicht seine Hand mit dem Blute, ohne auf die unwillige Einrede des Patienten zu achten: Die Hand wird sofort geheilt. Der ganze Vorgang erweckt den Argwohn eines Irrtums seitens des übereifrigen Diakons, der den Kranken nicht erst zu Worte kommen läßt (Ts 295). Diese rationelle Erklärungsweise rettet wenigstens, wie Nau l. c. 15 sich richtig zu diesen Wundern äußert, „den guten Glauben des Wundertäters und den des Erzählers. Einige heuchelten Krankheiten, baten um Almosen, mitunter stellten sie sich, als wenn sie von einer hochstehenden Persönlichkeit, wie es z. B. Dioskur war, geheilt worden wären, um hieraus für sich selbst Ruhm und Nutzen zu ziehen. Denn die dem Wundertäter treu ergebenen Anhänger brachten infolgedessen den durch das Wunder Geheilten, die ja lebende Beispiele von der Macht Gottes und der Heiligkeit ihres Lehrers waren, viel Beachtung entgegen“.

Auch bei den zahlreichen Visionen und Prophezeiungen drängt sich von selbst eine natürliche Erklärung auf, die mitunter der Autor selbst, wenn auch unbeabsichtigt, hineingelegt hat. Übrigens sind in gewissem Sinne die Wunder und Visionen ein vorzüglicher Beweis für die Echtheit der Biographie; denn jeder Kenner der koptischen Literatur wird zugeben, daß Theopist geradezu seine nationale Eigenart hätte verleugnen müssen, wenn er keine Wunder erzählt hätte. Trotz mehrerer Irrtümer[1]) kann dem Autor das Zeugnis nicht verweigert werden, nach bestem Wissen und Gewissen geschrieben zu haben: Seine Fehler haben ihren Ursprung in der geringen Bildung und Schulung des Verstandes, nicht im schlechten Willen. Theopist war sicher ein guter Beamter und treuer Kleriker, aber eben so sicher ein schlechter Historiker: Er zeigt ganz die Gewohnheit eines ungeschulten Menschen, der seinen Blick nur auf Äußerliches und Nebensächliches richtet. So konzentriert sich seine Beobachtungsgabe auf die Ehrenbezeugungen, die man seinem

---

[1]) Der Anachronismus Ts 252 (Papst Coelestin und Cyrill von Alexandria sterben am selben Tage und zur selben Stunde) ergibt sich aus dem bloßen Wortlaut als tendenziös: Cyrill soll nicht Kollege des „loup homicide, qui est le maudit Léon“ sein. Bekanntlich setzt man den Tod Coelestins ins Jahr 432, den Cyrills ins Jahr 444.

Bischofe erweist (Ts 261, 270), und historisch wichtige Ereignisse finden vor seinen Augen keine Beachtung, wenn Dioskur keine Rolle dabei spielt, ja, er scheint gewisse Ereignisse, z. B. die 1. Sitzung des Konzils, nur deshalb kurz zu skizzieren, weil sein Bischof in dieser in unangenehmer Situation war. Die tendenziöse, fanatische Parteischrift verleugnet die Biographie nirgends. Daraus wird es verständlich, inwieweit Theopist als Berichterstatter auftreten muß: Nur insoweit, als sein Bischof im Mittelpunkte steht, dessen Verherrlichung er mit der Feststellung des höchsten Grades der Heiligkeit, der Wundergabe, krönt. Drücken diese Mängel die objektive Glaubwürdigkeit der Biographie herab, so wird die subjektive wenig davon betroffen. Wir erhalten in Ts ein wünschenswertes Gegenstück zu den dyophysitischen Berichten: Gerade die Beleuchtung von einer anderen Seite ist von nicht zu unterschätzendem Werte. Selbst bei scharfer Kritik ergeben sich wertvolle Züge für ein besseres Verständnis der Handlungsweise des „Räuberpatriarchen" und einige wertvolle Momente für die Gewinnung eines historischen Dioskurbildes. Aber unsere Biographie geht auch über den Rahmen persönlicher und lokaler Bedeutung hinaus: Durch die glaubwürdige Berichterstattung über die Religionskonferenz und durch die bislang völlig unbekannten Briefe, die der alexandrinische Expatriarch zur Wiedergewinnung seiner ehemaligen Freunde und Parteigenossen, wenn auch vergeblich, schreibt, durch den, wenn auch latent und unbewußt gegebenen Einblick in das dogmatische und politische Getriebe jener Zeit erhält die Biographie eine Bedeutung, der wir im zweiten Teile unserer Abhandlung gerecht zu werden uns bemühen wollen.

II. Kapitel.
Koptische Berichte über Dioskur.

Der erste Patriarch des national-ägyptischen Christentums und der große Heilige der koptischen Kirche ging naturgemäß auch in die heimische Literatur über. Indes ist es bezeichnend für das Wesen dieser Nationalkirche, daß die koptischen Quellen über den „hl. Papst und Patriarchen" spärlich fließen im Vergleich zu der reichen Literatur über den Archimandriten Schenute von Atripe, der allerdings nach Leipoldts[1]) Urteil für die Kopten „alles bedeutete":

[1]) Schenute von Atripe. Leipzig 1903. (Texte und Untersuchungen von *Gebhardt* und *Harnack*. N. F. X_1.)

Die koptische Kirche ging eben ganz im Mönchtum auf. Wichtige Notizen enthält, abgesehen von den koptischen Übersetzungen der oben behandelten Biographie, nur der Panegyrikus des Dioskur über den Bischof Makarius von Tkou oder die sog. „Memoiren des Dioskur“. Der vollständige Titel dieses Werkes, der zugleich Anlaß und Zweck ausspricht, lautet: Éloge que prononça notre patriarche saint, notre père l'archevêque de Rakoti, le saint Dioscore. Il le prononça sur l'abbé Macaire, l'évêque de la ville de Tkôou, du temps que le roi Marcien l'avait exilé à Gangres, île de la Paphlagonie, lorsque l'apa Paphnuti alla le visiter pour annoncer à apa Dioscore que le bien-heureux (Macaire) avait terminé sa vie à Rakoti en confessant (la foi). Lorsqu'il prononça cet éloge, étaient assis près de lui une multitude de clercs et une multitude de moines qui étaient allés vers lui le visiter dans son exil. Pierre et Théopiste, les diacres qui l'avaient suivi, ont écrit cet (éloge). Dans la paix de Dieu. Amen.

§ 7. Texte und Ausgaben.

Die Edition beruht auf dem Cod. Vat. n. 68, fol. 118—162. Es fehlen in der Mitte 32 Seiten. Der bohairische Text weist viele korrumpierte Stellen auf.

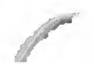
Zoëga publizierte zuerst einige Stücke im Cat. cod. copt., Romae 1810, p. 99—107. Auch bei E. Revillout in der Revue Égyptologique (Jahrgang 1880—1883) [1]) finden sich nur Teile; vollständig hat Amélineau den bohairischen Text in den „Mémoires pour servir à la Mission française au Caire“, t. IV_1, p. 92—164, veröffentlicht. Sahidische Fragmente hatte er in demselben Werke, t. IV_2, p. 520, 790 ff., publiziert. Krall, „Koptische Beiträge zur Kirchengeschichte Alexandriens.“ I. Die Memoiren des Dioskoros in den „Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer.“ Wien 1888.[2])

Crum l. c. 267 ff. und O. Winstedt l. c. 137 ff. bringen kleine Fragmente, die sich mit dem Patriarchen Dioskur beschäftigen.

§ 8. Inhalt der „Memoiren“.

Zum besseren Verständnis der Untersuchung dieser interessanten Gedächtnisrede möge folgender Inhaltsüberblick dienen. Mit dem

[1]) I, p. 187—189, II, p. 21—25, III, p. 17—25. Abkürzung R. E. — [2]) Einige sahidische Fragmente finden sich wahrscheinlich in No. 8084 a der koptischen Mss. im Museum zu Kairo. (Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Coptic Monuments ed. per *M. E. Crum.* Le Caire 1902.)



Motto aus Ps. 36, 25: Junior fui, etenim senui etc. beginnt Dioskur seine emphatische Rede. Ohne auf das frühere Leben des greisen Bischofs Makarius von Tkou, der sich schon auf dem 1. Ephesinum als treuen Freund des alexandrinischen Bischofs und heftigen Gegner des Nestorius gezeigt hatte, einzugehen, beginnt der Panegyrikus sofort mit der Reise Dioskurs nach Konstantinopel. Doch vergißt er nicht, mit freudiger Begeisterung über die treue Freundschaft des Makarius zu berichten. Denn nur dieser Bischof hatte sich bereit erklärt, seinen Patriarchen zum Konzil nach Chalcedon zu begleiten, während seine ägyptischen Kollegen den Gehorsam verweigert hatten. Natürlich muß schon während der Fahrt Makarius als Zeichen seiner Heiligkeit mehrere Wunder wirken und in einer Vision den Abfall der Bischöfe sowie den Beistand des hl. Athanasius für seinen Nachfolger auf dem alexandrinischen Bischofsstuhle verkünden. Pinution, der Diakon des Makarius, muß auf Befehl Dioskurs einige Episoden aus dem Leben seines Bischofs erzählen, welche den Seeleneifer eines sorgsamen Hirten, aber ebenso sehr wilden Fanatismus zum Ausdruck bringen[1]). In Konstantinopel angekommen, begibt sich Dioskur mit seinen Begleitern an den kaiserlichen Hof. Der Archidiakon Petrus fordert daher den Bischof Makarius auf, bessere Kleider zur Audienz anzulegen. Aber trotzig entgegnet dieser: „Das Herz des Kaisers ist noch schmutziger als diese meine Gewande; hätt' ich noch schmutzigere, ich würde sie anziehen.“ Die Hofbeamten wollen daher den Bischof nicht einlassen, doch Dioskur, der aus seinem sorgenvollen Nachdenken erst durch die heftigen Reden des Makarius aufgeschreckt wird, bittet den Beamten, seinen Freund eintreten zu lassen, da dieser seine (Dioskurs) Bücher trage. Als Makarius die „Gotteslästerungen der Häretiker“ hört, schmäht er selbst den Kaiser heftig; aber niemand versteht den koptisch Redenden. In dieser Religionskonferenz beharrt Dioskur hartnäckig auf seiner Lehre und wirft die „epistula Leonis“ unter Verwünschungen zur Erde; Pulcheria droht ihm das Schicksal des Johannes Chrysostomus an, doch Dioskur verweist sie auf die Strafe, die ihre Mutter dafür getroffen habe (siehe oben

[1]) Diese Erzählungen haben auch einigen kulturhistorischen Wert. Das Sündenregister der kleinen Stadt Tkou zeigt, auch als Übertreibung angesehen, einen tiefen sittlichen Verfall, D^b 109. Die Schaudermärchen, die wohl böswillige Verleumdungen des in der Minorität vorhandenen Heidentums waren, die gewaltsame „Bekehrung“ und die lebendige Verbrennung des Oberpriesters Homerus auf Befehl des Bischofs Makarius, ging wahrscheinlich nur vom fanatischen Mönchtum aus, D^b 112 ff.

S. 149) und will das Exil, ja selbst den Tod seines Glaubens wegen erdulden. Die Versammlung wird aufgelöst, und das Konzil nach Chalcedon transferiert; da meldet dem Dioskur Misael, der Sohn des Palastbeamten Nicetas, bei dem Dioskur wohnt, daß man dem Makarius nach dem Leben trachte. Deshalb veranlaßt Dioskur seinen Freund, der in Konstantinopel durch seine Wundertätigkeit große Berühmtheit erlangt hatte, nach Ägypten zurückzukehren. In Alexandria wird er, als auf Befehl des Kaisers eine Provinzialsynode zwecks Annahme des Chalcedonense und Wahl eines neuen Patriarchen tagt, wegen seines heldenmütigen Eintretens für die monophysitische Lehre und für Dioskur von dem kaiserlichen Beamten Sergius „par un coup dans les parties sexuelles" (D^b 151, T^s 304) getötet. Gemäß einer früheren Vision wird er unter großem Zulauf des Volkes in dem Martyrium des Propheten Elisäus und Johannes des Täufers beigesetzt, und durch verschiedene Krankenheilungen bei der Berührung mit den Reliquien des Martyrers „erlangt der getreue Verwalter des kleinen Bistums Tkou das Zeugnis und die Krone eines tugendhaften Lebens". In diesem lückenlosen Lebensabriß, den Dioskur von seinem Freunde entwirft, finden sich jedoch mehrere anorganische Teile, von denen insbesondere die weitschweifige Erzählung der Schicksale des Bischofs Juvenal von Jerusalem bei seiner Rückkehr vom Konzil nach seiner Bischofsstadt und verschiedene kleine Episoden auffallen.

§ 9. Stand der Frage über die Echtheit.

Die abweichendsten Urteile sind über den Panegyrikus abgegeben worden. Hatte sich Zoëga ziemlich zurückhaltend ausgesprochen (l. c. 104), so beschuldigte Quatremère[1]) den Dioskur direkt der Fälschung von Tatsachen mit der Tendenz, „den berühmten ägyptischen Mönch und Archimandriten Schenute von Atripe als seinen Parteigänger aufzuzeigen". Im Gegensatz zu diesen ablehnenden Urteilen war man in neuerer Zeit lebhaft für die Echtheit eingetreten. Im Anschluß an Revillout (l. c.) hat sie insbesondere Krüger[2]) durch innere und äußere Gründe zu erhärten gesucht.[3]) Ihm war auch Krall (a. a. O.) nach Erledigung mehrerer Gründe gegen die Echtheit beigetreten. War es nun schon vom Standpunkte

[1]) Mémoires géogr. sur l'Égypte, t. I, p. 19. — [2]) Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik, Jena 1884, p. 13 ff. — [3]) In Zacharias Rhetor etc. p. 304 hat er die Behauptung der Echtheit zurückgenommen.

des Fachmannes geboten, den „Memoiren“ möglichst skeptisch gegenüberzutreten, da bekanntlich diese Art Geschichtsschreibung vielfach zu Fälschungen Anlaß gegeben hat, so mußten die Einzelheiten noch zu größerer Vorsicht mahnen. Auf Grund einer eingehenden Untersuchung trat Amélineau (l. c. XVIII) in schroffen Gegensatz zu obigen optimistischen Auffassungen; er erklärte das Werk gewissermaßen als das Phantasiestück eines frommen Mönches, der in seiner Zelle manches über das Konzil von Chalcedon gehört habe und sich nun rächen wolle für die Absetzung seines Bischofs, indem er ihn als einen intimen Freund des großen Heiligen M. von Tkou zeigt. Die folgende Untersuchung wird zunächst verschiedene Ansichten über Echtheit oder Unechtheit widerlegen und sodann den Versuch machen, mit Hilfe neuer Indizien eine Erklärung über die Entstehung, den Wert und die Eigenart des Panegyrikus zu geben.

§ 10. Erledigung verschiedener Bedenken gegen die Echtheit.

Seit Amélineau hielt man im allgemeinen D^b für apokryph.[1]) Indes können mehrere Argumente As. hinfällig gemacht werden. Durch Unterstellung eines von ihm a priori konstruierten Zweckes des Panegyrikus, den er in vielen seiner Ausführungen widerstrahlen ließ, hatte Amélineau allerdings einen entscheidenden Faktor für die Unechtheit gewonnen: Der Panegyrikus sollte weniger ein Enkomium auf den Bischof Makarius als auf Dioskur selbst ein. Wie begründet nun aber Amélineau seine Hypothese? Die Memoiren entsprechen ihrem Zweck nicht, weil der Verfasser nichts von den Konzilssitzungen sagt, weil Dioskur als Autobiograph doch eine Motivierung seines Handelns, ein Räsonnement über seine Absetzung gegeben und sein Martyrium im Exil geschildert hätte, zumal die Absicht seiner Rechtfertigung und Glorifizierung klar ersichtlich sei (l. c. XXV). Ganz abgesehen von der falschen Methode, welche Amélineau bei dieser Kritik anwendet, können wir gegenüber der Behauptung Amélineaus: „Da D^b so gut wie garnichts über seine Exilszeit zu sagen wisse, so sei es eben klar, daß der betreffende Autor nichts davon wisse“, beweisen, daß der Verfasser von D^b, wer er auch immer gewesen sein mag, genau die Details über Exilsvorgänge aus seinen Bezugsquellen kannte (§ 11). Als Endzweck schiebt Amélineau die Verherrlichung Dioskurs in den Vordergrund,

---

[1]) *Bardenhewer,* Patrologie², S. 331. *Battifol,* La littérature grecque, Paris 1898, p. 320.

läßt dagegen die Erzählungen über Makarius nur einfließen, um den Glanz des alexandrinischen Patriarchen zu erhöhen (l. c. XXV). Aber ganz abgesehen davon, daß man den Dioskur dann eines lächerlichen Eigenlobes zeihen müßte, mußte Amélineau aus der Eigenart der koptischen Schriftsteller, ihren Helden mit möglichst viel Wundern auszustatten, entnehmen, daß Dioskur nicht das wirkliche Objekt ist. Makarius zeigt sich nun als großer Wundertäter, Dioskur aber wirkt kein einziges. Gewiß mögen manche Worte Dioskurs wie Eigenlob klingen oder seine Verherrlichung beabsichtigen, an andern Stellen erscheint er indes sogar kleinmütig und niedergedrückt (D^b 121). Möglicherweise hat eine spätere Redaktion — eine solche haben wir selbst im Falle der Echtheit vor uns — manches zur Verherrlichung Dioskurs hinzugefügt. Der Hauptzweck der Urquelle ist offensichtlich, wie ihn der Titel angibt, der Panegyrikus auf Makarius. Er erscheint als der große Thaumaturge, um ihn gruppiert sich der Hauptkreis der Legenden und Visionen, er ist unbestreitbar der Mittelpunkt der ganzen Rede. Der Verfasser von D^b hat demnach sein im Vorwort angegebenes Thema nicht verfehlt.

Amélineau hat ferner die Echtheit des Panegyrikus bestritten, weil er an innerer Unwahrscheinlichkeit und an Unmöglichkeiten leide. Indes werden wir auch hier den gewichtigsten Einwand, die Negierung der Religionskonferenz zu Konstantinopel zugunsten der Glaubwürdigkeit unserer Quelle erledigen (Teil II, § 4).

Allerdings muß zugegeben werden, daß gerade dieses Religionsgespräch Schwierigkeiten enthält: Es werden nämlich in D^b 135 folgende Metropoliten bei der kaiserlichen Audienz genannt: Marcellus von Ephesus, Juvenal von Jerusalem, Anatolius von Konstantinopel, Stephanus von Antiochia und Dioskur. Diese Liste erregte natürlich Anstoß, da wir aus anderen Quellen wissen, daß die damaligen Bischöfe von Ephesus und Antiochia Stephanus und Maximus waren. Die Bezeichnung des Bischofs von Antiochia ist wohl eine Verwechselung mit dem geschichtlichen Stephanus von Ephesus. Der Name des antiochenischen Bischofs Marcellus oder Marcus (in der sahidischen Version, Krall l. c. 62) ist vielleicht ein alter Kopistenfehler.[1] Möglicherweise haben die Namen im Archetyp überhaupt nicht gestanden,[2] sondern sind erst von späteren Kopisten ergänzt

[1]) Auch Severus von Aschmonëin (*Nau* l. c. 118) nennt Markus von Ephesus und Maximus von Antiochia. — [2]) T^s, die Hauptbezugsquelle für D^b, hat diese Namen tatsächlich nicht.

worden. Vielleicht hat der Kopte die Bischofsnamen, deren Rektifizierung so große Schwierigkeiten macht, nur deshalb eingeschmuggelt, um dem Gespräche durch die Anwesenheit der bedeutendsten Bischöfe des Orients einen höheren Pomp zu verleihen und die Übereinstimmung des Glaubens dieser Metropoliten mit dem des Alexandriners zu zeigen.[1]) Die Reihenfolge der Bischöfe — Antiochia steht an letzter, Ephesus an erster Stelle — braucht man nicht mit der Hypothese zu begründen: C'est peut-être par haine contre les nestoriens de Syrie que cet échange a été fait dans la copie (Revillout III, p. 19); denn die Ungenauigkeiten in der zeitlichen Aufeinanderfolge der alexandrinischen Patriarchen geben den Beweis, wie die koptischen Schreiber gerade in der Chronologie Verwirrung angerichtet haben.[2]) Ein Urteil für oder gegen die Echtheit von D^b wird man aus den eben besprochenen Fehlern schwerlich ableiten können. Die größten Schwierigkeiten und Bedenken gegen die Echtheit haben bisher alle Forscher, die sich näher mit D^b befaßt haben, in der Fixierung der Ereignisse gesehen. Am übersichtlichsten hat Krall (l. c. 66) diese gruppiert: Paphnuti, der Archimandrit von Tabennesi, hat den großen koptischen Heiligen Schenute von Atripe besucht, als dieser krank darniederlag. Dieser stirbt am 7. Epep (1. Juli). Das Todesjahr ist unbekannt. Leipoldt (l. c. p. 44) hat mit großer Wahrscheinlichkeit dasselbe auf das Jahr 451 festgelegt. T^s (p. 242) gibt dafür einen neuen Beweis. Wie verhält sich nun dazu die Notiz D^b 110? Hier erscheint Christus dem Archimandriten im Traume und kündigt ihm an, daß eine Synode, unter welcher nur die von Chalcedon gemeint sein kann, vor seinem Tode stattfinden werde. (Über die Zeit dieses Konzils siehe Teil II, § 4.) Das Schlimmste ist, daß mit dieser Prophezie die Aufforderung Jesu an Paphnuti: „Τνου ζεχω μπαισωμα εθρηι ντεκιθατοτεν“ (Verlasse jetzt diesen Körper, um zu uns zu kommen) im Widerspruch steht.[3]) Auch die Notiz D^b 146, in der Schenute in einer Vision dem Dioskur melden läßt: „Nous ne verrons pas de corps, mais nous nous verrons devant le Christ notre Sauveur“, scheint ebenfalls seinen Tod vor das Konzil zu legen. Erwägt man diese sich widersprechenden und doch nur

[1]) D^b 138 sagen die Bischöfe: pour nous, nous croyons comme notre père Dioscore. — [2]) *Krall* l. c. 63. — [3]) *Amélineau* übersetzt diese Stelle mit dem liturgischen Texte: „Proficiscere anima christiana“; „denn Schenute darf noch nicht sterben“ (l. c. 111, n. 4). *Revillout* übersetzt: Es wäre besser für dich, wenn du sterben würdest, bevor etc. Diese Interpretation, die den strikten Befehl umgeht, ist kein befriedigender Ausweg für die Schwierigkeit.

visionär bestimmten Daten, so läßt sich, da eine Kontrolle des wahrscheinlich korrumpierten Textes durch die sahidische Version nicht möglich ist, ein Urteil weder für noch gegen die Echtheit des Panegyrikus abgeben.[1])

Außerdem häufen sich nach Krall die Ereignisse zu sehr: Die von Dioskur ergehende Einladung zum Konzil, der Auftrag Schenutes an Makarius von Tkou, die Zerstörung des Tempels des heidnischen Götzen Kothos und die Abreise des Makarius mit Dioskur nach Konstantinopel — andererseits: Paphnuti findet in Alexandria den Dioskur nicht mehr vor, geht nach Kanope und bleibt dort ein ganzes Jahr, Makarius kommt erst ungefähr zwei Monate nach Schluß des Chalcedonense hier an, obwohl er doch am Konzil nicht teilgenommen hat. Diese angeblichen Widersprüche hoffen wir indes lösen zu können. Die Annahme einer „Übereilung" des Bischofs Makarius ist durchaus nicht notwendig. Die Abgesandten des Schenute treffen ja den Makarius schon am Orte seiner „Heldentat" an und retten ihn noch rechtzeitig aus den Händen der erzürnten Heiden (D^b 114). Außerdem war ja dieser heidnische Tempel in der Nähe von Tkou. Folgende Datierung ist wohl wahrscheinlich. Dioskur erhielt Anfang Juni[2]) die Einladung zum Konzil, und er erließ sofort den Befehl zu einer Provinzialsynode. Makarius wird Ende Juni im Kloster Atripe eingetroffen sein und fand hier den Archimandriten Schenute „sans force", d. i. wohl in seiner Todeskrankheit. Ende Juli wird Dioskur nach Konstantinopel gefahren sein, um von dort aus noch rechtzeitig zu dem auf den 1. September nach Nicäa angesetzten Konzil einzutreffen.

Auch die Chronologie des Archimandriten Paphnuti hat Krall falsch konstruiert. Es ist durchaus nicht das Naheliegendste, daß die Krankheit Schenutes zu der Zeit, als Paphnuti ins weiße Kloster kam, identisch ist mit derjenigen, der er erlag. Die häufigen Bemerkungen über die Krankheit des 109 Jahre alten Schenute und

[1]) Daß übrigens ein Widerspruch nicht immer ein unfehlbares Kriterium gegen die Echtheit ist, zeigen am besten die Widersprüche, die *Stemplinger* in alten und modernen, sicher echten Werken aufgezeigt hat. (Studien zur vergl. Literaturgeschichte. M. Koch, Berlin 1907. 2, S. 194—213. — [2]) Der Konzilserlaß des Kaisers ist vom 17. Mai an Anatolius datiert. Da Papst Leo I. diesen schon am 24. Juni beantwortete, so ist zu vermuten, daß an die auswärtigen Bischöfe das Konvokationsschreiben früher expediert wurde. Bekanntlich ist dieses Schreiben in zwei Exemplaren vorhanden, von denen das eine an Bischof Anatolius, das andere in Form eines Rundschreibens an die einzelnen Metropoliten gerichtet war (T^s 249).

die Tatsache, daß er einen Koadjutor ernannt hatte (D^b 110), lassen darauf schließen, daß er beständig krank war. Krall macht als Ausgangspunkt die Behauptung: In Alexandria kam Paphnuti erst an, als Dioskur bereits abgereist war (l. c. 66). Aber es ist schlechterdings nirgends davon die Rede, daß Paphnuti nach Alexandria gehen wollte.[1]) Allem Anscheine nach war er also schon im Jahre 450 bei Schenute, ging von hier aus nach Kanope, blieb hier bis November 451, ging dann mit Makarius, der „von der Synode" gekommen war,[2]) nach Alexandria, wo den Makarius sein Schicksal erreichte (D^b 157). Mit dieser widerspruchslosen Datierung erledigt sich ein weiterer Grund gegen die Echtheit des Panegyrikus.

§ 11. Argumente gegen die Echtheit.

Berechtigtes Bedenken hat zuerst die Erwähnung eines Flavian unter den Teilnehmern am Religionsgespräch gemacht. Sollte der bekannte Bischof Flavian von Konstantinopel, der kurz nach dem II. Ephesinum 449 starb, gemeint sein, dann stünde es schlecht um die Glaubwürdigkeit unserer Quelle. Revillout wollte diesen Namen in Tatian umgeändert wissen und in diesem den bekannten Stadtpräfekten von Konstantinopel sehen. Auch Krall hält diese Erklärung für die nächstliegende (S. 64). Wenn nun auch Anatolius ausdrücklich als Bischof von Konstantinopel erwähnt wird, so haben mich doch andere Indizien gegen die Identifizierung mit Tatian argwöhnisch gemacht. In T^s, der Quelle des Panegyrikus, ist weder ein Flavian noch ein Tatian erwähnt, wohl aber Ibas und Theodoret (auch ohne Andeutung ihrer Würde wie bei Flavian in D^b!). Der Archetyp scheint an einer Stelle verderbt zu sein, da

[1]) Ein Grund, nach Alexandria zu gehen, wäre höchstens die Prophezeihung an den podagrakranken Mönch, siehe oben S. 148. Als späteres Einschiebsel ist diese Prophezeihung als Grund nicht zu verwerten. — [2]) Wenn *Amélineau* XXIV in den Worten: „Il vint du synode" einen Widerspruch sehen will mit der Tatsache, daß er schon von Konstantinopel aus abreiste, was übrigens auch D^b 147 berichtet, so ist dies eine müssige Urgierung der Worte. Schließlich mag noch die „überaus lange Reise" des Makarius klargestellt werden. Man brauchte durchschnittlich ca. 24 Tage von Konstantinopel nach Alexandria (*Kraatz,* Koptische Akten zum Ephesinum. Texte und Untersuchungen, 1904). Makarius wird Anfang Oktober abgereist sein; das Konzil schloß Ende Oktober; Ende November war also Makarius in Kanope (D^b 155). Da wir den Reiseweg nicht kennen, werden wir die doppelt so lange Reise nicht als „unüberwindliche" Schwierigkeit anzusehen brauchen. Im November wurde Proterius gewählt (*v. Gutschmid* l. c. p. 451).

D[b] einen Satz direkt umkehrt und für den ihm rätselhaften Ibas den Namen Flavian setzt (D[b] 136, D[s] bei Krall l. c. 65). Besonders bedenklich ist die Stelle D[b] 138: Als Dioskur sein Glaubensbekenntnis dargelegt hat, rufen die Bischöfe und der Senat aus: „La foi de Dioscore est bonne, il n'y a point en elle de souillure; c'est une tromperie que la foi de Flavien.“ Hat nun der Kopte unter diesem Namen denselben Flavian wie oben gemeint — und es liegt schlechterdings kein Grund gegen diese Annahme vor, — und stehen sich andererseits Dioskur und Flavian als Vertreter der alexandrinischen und antiochenischen Christologie gegenüber, so ist es wohl sehr bedenklich, den Laien Tatian an Stelle des Bischofs Flavian zu substituieren. Wenn nun, wie wir zeigen werden, der Verfasser von D[b] über die Religionskonferenz sehr schlecht unterrichtet ist, so ist folgende, allerdings auf bloßen Vermutungen beruhende Kombination möglich: Der Verfasser von D[b] hat vielleicht gehört, daß auf Befehl des Kaisers Marcian der frühere Bischof von Konstantinopel Flavian (sein Leichnam!) nach Konstantinopel zurückgebracht worden ist; da er von dem Tode dieses Bischofs im Jahre 449 nichts gewußt hat, führt er ihn in der Audienz als den Vertreter der „nestorianischen“ Richtung ein. Diese Kombination wird wahrscheinlicher gemacht durch die Tatsache, daß er auch den (verstorbenen) Nestorius zum Konzil in Chalcedon zitieren läßt (D[b] 145). Durch das Auftreten dieser Bischöfe suchte er wahrscheinlich seinen Zweck, die Haltung des Hofes als „nestorianisch“ zu erweisen, zu erreichen. Ist unsere Kombination richtig, so kann D[b] unmöglich echt sein: Denn ein Augenzeuge, für den sich doch der Verfasser von D[b] ausgibt, konnte solche Anachronismen ohne grobe und offenkundige Fälschung nicht machen. Aber wenn auch nur ein Kopistenfehler vorläge, so muß doch diese verdächtige Stelle unser Mißtrauen erregen.

Das gewichtigste Argument gegen die Echtheit bildet die Schilderung der Religionskonferenz. D[b] hat hierbei (siehe oben S. 148 ff.) T[s] als Vorlage gehabt, hat aber unter den hier berichteten Vorgängen eine heillose Konfusion angerichtet.[1]) Er hat eine Begegnung der Kaiserin Pulcheria mit Dioskur in die Audienz verlegt (T[s] 272 nach der 1. Konzilssitzung), er läßt verschiedene Bischöfe

[1]) Wörtliche Entlehnungen finden sich natürlich fast gar nicht. Die beiden Quellen sind ihrem Wesen nach gerade hier vortrefflich charakterisiert. Da D[b] an einigen Stellen inhaltlich reicher ist als T[s], so ist es möglich, daß D[b] hier noch andere Quellen benutzt hat. Allerdings können diese Stellen auch aus der Phantasie des Verfassers stammen.

gegen Dioskur das Wort ergreifen (in T^s verhandeln, dem Wesen der Audienz entsprechend, nur Marcian und Dioskur miteinander), er läßt die Bischöfe und die kaiserlichen Beamten, nachdem Dioskur seine dogmatische Lehre entwickelt hat, in einen spontanen Beifallsjubel ausbrechen, den er wohl auf Grund einer Notiz in T^s 271 aus der 1. Konzilssitzung herübergenommen hat; die gesamte Situation ist in einem ganz schiefen Bilde gezeichnet, so daß unmöglich ein Augenzeuge der Verfasser sein kann. Der alexandrinische Bischof ist falsch charakterisiert: Denn Dioskur, so stürmisch er sonst gewesen sein mag, würde nie in Gegenwart des Kaisers sich zu so heftigen, ja gemeinen Worten erniedrigt haben (D^b 137). Die durch Fanatismus erregte und belebte Phantasie des Verfassers hat seinem Werke den Stempel des Falsifikats gegeben.

Dieselbe tendenziöse Hand verraten eine Reihe von Erzählungen, die bei einem Panegyrikus auf den Bischof Makarius völlig unverständlich sind. Hierzu gehört die lange Erörterung der Wirren in Palästina, die Vertreibung des Bischofs Juvenal aus Jerusalem, seine gewaltsame Einführung durch die kaiserlichen Truppen, ferner eine Erzählung aus dem Leben des Kaisers Theodosius II. (D^b 130). Auch Cyrill von Alexandria findet Beachtung. Mit Freude erzählt D^b 133, wie Cyrill bei dem Einzuge in Konstantinopel den ihm verhaßten Namen „Nestorius“ (= N. Andragates, der Lebensretter des Kaisers D^b 131) auf einer Säule sieht und nun nicht eher in die Stadt zieht, bis der Kaiser diesen Namen ausmerzen läßt und bei Todesstrafe das Tragen dieses Namens verbietet! Nur ungern erinnert sich der Verfasser, als er eben eine neue Geschichte über den berühmten Longinus erzählen will, daß sein Thema doch ein ganz anderes ist (D^b 134). Nimmt man zu diesen Episoden noch diejenigen, die in den fehlenden 32 Seiten erzählt waren,[1]) hinzu, so zeigt sich klar die Unmöglichkeit, diese Geschichten den Dioskur in seiner Gedächtnisrede auf Makarius sagen zu lassen. Zu dem ursprünglichen Zweck tritt eine andere Absicht: Der Verfasser will allen, die er kannte, ein gutes oder schlechtes Denkmal in seinem Werke setzen.[2]).

Als ein nicht zu unterschätzendes Kriterium der Unechtheit hatte Krall betont, daß keine Anspielung über den Frühling 453,

[1]) Der ganze Zusammenhang läßt auf solche Legenden schließen (D^b 130).

[2]) Mehrere dieser Episoden sind historisch unwahrscheinlich. Daß Bischof Acacius von Beröa nach dem 1. Ephesium erst durch ein Gottesurteil seinen Bischofssitz wiedererhält, da er, wenn auch nicht zur Sache, so doch zur Person des Nestorius gehalten habe (D^b 132), ist sonst nicht bekannt.

in welchem das Enkomium gehalten sein könnte, hinausgehe (l. c. 67. Krüger, Zacharias Rhetor, p. 304). Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn vollständig unsinnig würde sich bei einem Augenzeugen oder Zeitgenossen folgende Behauptung ausnehmen (D^b 141): Il (Marcian) ordonna que le concile s'assemblât à Chalcédoine, ville déserte afinque nous fussions exilés en ce lieu. Diese Notiz enthält ein unwiderlegbares Dilemma gegen die Echtheit: Entweder war der Autor ein guter Geograph, dann könnte das Werk erst im 7. Jahrhundert verfaßt sein,[1]) oder er supponiert diesen Zustand für die Zeit des Konzils (451), dann haben wir es mit einem Verfasser zu tun, der nicht die Möglichkeit hatte, sich über sein Thema zu informieren. Ein zweiter, stringenter Beweis der Unechtheit ist die Erwähnung des Trishagions mit dem Zusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ὑμᾶς (D^b 125), der bekanntlich erst um 470 hinzugefügt worden ist.[2]) Diese beiden Argumente, die bisher merkwürdigerweise noch nicht beachtet worden sind, beweisen für sich allein die Unechtheit des Panegyrikus.[3])

Da Krüger (l. c. 14) behauptet hat, daß die äußere Bezeugung der Memoiren uns bezüglich der Echtheit auf ganz sicheren Boden stellen werde, so müssen wir diese Bezeugungsquellen auf ihren Wert untersuchen.

Seltsam mußte es erscheinen, daß Zacharias Rhetor, „der in seinem detaillierten Bericht über die Vorgänge auf dem Chalcedonense lediglich monophysitisches Geschwätz referiert" (Krüger, Zacharias Rhetor, p. XXX), nichts von D^b weiß.

Die erste sichere Benutzung läßt sich erst bei Bischof Severus von Aschmonëin nachweisen. Ist auch die erste Stelle, die Krüger l. c. p. 17 als eine Parallele zu D^b anführt, im Panegyrikus nicht zu finden, so läßt sich doch an der zweiten Stelle, der Begegnung Pulcherias mit Dioskur, eine wörtliche Übereinstimmung nachweisen. Trotz dieser offenbaren Benutzung behauptet aber Severus: „Ab eo tempore (seit den Zeiten Cyrills von Alexandria) nemo occurrit, qui de Dioscoro et iis quae a Concilio Chalcedonensi passus est, quidquam in litteris miserit, adeo ut iam divisis ecclesiis nullae

[1]) Bekanntlich ist Chalcedon erst 616 zerstört worden und dadurch wirklich ein „elendes Nest" geworden. — [2]) Prot. Realencyclop. 16², S. 46. Kirchenlexikon 18², S. 1913. Gewöhnlich wird er dem Bischof Petrus Fullo von Antiochien zugeschrieben. — [3]) Es liegt schlechterdings kein Grund für die Annahme einer Interpolation dieser Stellen vor; D^b ist überhaupt offensichtlich aus einem Guß hervorgegangen.

illorum temporum memoriae superfuerint.[1]) Behauptet er ferner, bei seiner Forschung nach Quellenmaterial „monumenta quae Coptice et Graece exstabant in monasteriis S. Macarii consuluisse“ (Renaudot p. XIII), während doch nach Renaudots Urteil die Benutzung griechischer Quellen sehr in Zweifel zu ziehen ist, weil „neque ullo vel levissimo indicio animadvertitur, illum Graece scivisse“, so wird die Quellenangabe dieses bisher so berühmten Historikers, der aus Gelehrteneitelkeit das Vorhandensein von Quellen leugnet und Sprachenkenntnisse fingiert, eine sehr eigenartige. Hauptsächlich aus literarischem Interesse möge es gestattet sein, das Hauptwerk dieses Bischofs, die arabische Patriarchengeschichte Alexandrias einer näheren Kritik zu unterwerfen. Es handelt sich um die Frage: Hat Severus D^b und T^s (siehe oben S. 151) mittelbar oder unmittelbar benutzt? O. von Lemm[2]) fällt über die Patriarchengeschichte des Severus folgendes Urteil (p. 10): Severus hat seine Patriarchengeschichte arabisch verfaßt, sich dabei aber fast ausschließlich auf koptische Quellen gestützt, ja, nach Cod. Borg. CLX zu urteilen, sich fast sklavisch an dieselben gehalten, da sie fast Wort für Wort mit seiner Patriarchengeschichte übereinstimmen. Diese wird daher nicht für ein selbständiges Geschichtswerk, sondern vielmehr für ein aus koptischen Quellen zusammengetragenes und übersetztes Werk gelten müssen. In den Bruchstücken der koptischen Patriarchengeschichte (die von Lemm ediert hat) haben wir nun aber nichts Geringeres vor uns als die Quellen oder Abschriften derselben, welche Severus benutzt hat.“ Bei der Benutzung unserer Quellen müssen wir indes feststellen, daß hier bei Severus keine bloße Übersetzung vorliegt. Denn die Abweichungen zwischen T^s bzw. D^b und der Patriarchengeschichte des Severus sind nach Inhalt und Form so groß, daß sie eine Verarbeitung unserer Quellen voraussetzen. Aber es läßt sich nicht beweisen, ob Severus diese Verarbeitung selbst vorgenommen hat oder ob er T^s und D^b schon in einer Verarbeitung vorfand. Möglicherweise waren unsere Quellen (natürlich nur auszugsweise) ein Teil der koptischen Patriarchengeschichte, deren Anonymus die Verarbeitung vorgenommen hat. Dann träfe allerdings auch für die Benutzung von T^s und D^b die Behauptung von Lemms zu,

---

[1]) *Renaudot*, Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum. Paris 1713, p. 115. — [2]) Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens (= Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VIIe Série, t. XXXVI, No. 11.

daß Severus nur Übersetzungen geliefert hat. Natürlich könnte die strittige Frage erst endgültig beantwortet werden, wenn die Rekonstruktion eines größeren Teiles der koptischen Patriarchengeschichte gelänge und eine Vergleichung dieser mit der vollständigen Severusausgabe vorgenommen würde. Als Resultat würde sich, wenn D^b und T^s in der koptischen Patriarchengeschichte verarbeitet wären, eine frühere Bezeugung von D^b (für T^s bleibt dies irrelevant) herausstellen, die durch die Abfassungszeit der koptischen Patriarchengeschichte fixiert würde. Eine Datierung dieser ist vorläufig unmöglich. Ein äußeres Zeugnis für D^b kann also mit Sicherheit erst im 10. Jahrhundert in der arabischen Patriarchengeschichte des Severus konstatiert werden. Ein Argument, das eher gegen als für die Echtheit von D^b spricht.[1])

§ 12. Die Frage nach dem Verfasser.

Revillout hielt den Archidiakon Petrus für den Verfasser, und identifiziert ihn mit dem späteren Bischof Petrus Mongus, da sich in D^b dieselben Nachlässigkeiten fänden wie in den von diesem Bischof verfaßten „Lettres de Pierre Monge et d'Acace" (Amélineau l. c. 196 ff.). Ganz abgesehen von der Bedenklichkeit eines solchen Argumentes hat Amélineau diese Briefe als unecht erwiesen (l. c. XXXI); außerdem ist die Identifizierung des in D^b und T^s genannten Archidiakons Petrus mit dem späteren Bischof von Alexandria Petrus Mongus höchst wahrscheinlich unzulässig.[2]) Nach den in § 11 angegebenen Gründen ist es überhaupt unmöglich, einen Augenzeugen als Verfasser anzunehmen.

---

[1]) Die Benutzung im Synaxarium (l. c. p. 89) bringt auch keine sichere frühere Bezeugung. — [2]) Da eine etwaige Identifizierung für die Beurteilung der späteren monophysitischen Verhältnisse von nicht zu unterschätzender Bedeutung wäre, so mag eine Untersuchung dieser Frage als berechtigt erscheinen. Von dem Archidiakon Petrus weiß T^s folgendes zu berichten (T^s 305): Vor seinem Tode befiehlt ihm Dioskur, bei seiner Leiche zu bleiben, während Theopist sich retten solle, da ihm Gefahr drohe. Nach seinem Tode legen sie den Leichnam in einen Sarg „comme pour le porter et le conduire à sa ville". Nun hat erst Timotheus Aelurus die Leiche Dioskurs aus seinem gangrenischen Exil mit nach Alexandria gebracht (*Ahrens-Krüger,* Zacharias Rhetor, p. 66); ob Petrus allerdings so lange in Gangra geblieben ist, läßt sich nicht beweisen. Aus der Notiz, Petrus habe an Theopist, der dem ganzen Zusammenhange nach noch in Gangra ist (T^s 307), einen Brief geschickt, braucht man den Ort des Absenders auch nicht außerhalb Gangras zu suchen. Theopist versteht unter der Insel Gangra ganz Paphlagonien (T^s 287). Sicher ist nur, daß Petrus bis September 454 in Gangra war. (Fortsetzung siehe nächste Seite.)

§ 13. Entstehung des Panegyrikus oder der sog. Memoiren.

Zunächst muß die Frage beantwortet werden: Hat denn Dioskur überhaupt eine Gedächtnisrede auf seinen Freund in Gangra gehalten, wie es der Titel von D^{b} behauptet? Obwohl sich Amélineau im

---

Ehe wir diese Frage weiter verfolgen, müssen wir uns einer Persönlichkeit zuwenden, die bei unserer Untersuchung einen ausschlaggebenden Faktor bildet: Timotheus Aelurus, der spätere Bischof von Alexandria. *Krüger* (l. c. 73) behauptet, er habe den Dioskur nach Gangra begleitet und sei erst nach seinem Tode nach Ägypten zurückgekehrt. Tatsächlich wird T^{s} 302 ein Timotheus genannt. Aber ist er identisch mit Timotheus Aelurus? Darf man annehmen, daß Theopist den designierten Patriarchen von Alexandria (T^{s} 255) und den „fils de Dioscore" (T^{s} 305) [seine Vertrauensstellung geht auch aus mehreren Stellen der Plerophorien hervor] einen „autre diacre nommé Timothée" nennen würde? Teilt er uns doch gleich darauf mit, daß Dioskur kurz vor seinem Tode an die Alexandriner geschrieben habe, sie sollen den Timotheus zum Bischof wählen, und dieser solle nach seinem Tode den alexandrinischen Bischofsstuhl okkupieren (T^{s} 305). Also war dieser Timotheus wohl damals in Ägypten. Einen Beweis gegen die Identifizierung des Timotheus in T^{s} 302 mit Timotheus Aelurus bilden folgende Tatsachen: Der Timotheus in T^{s} ist Diakon; Timotheus Aelurus ist nach den glaubwürdigsten Quellen Presbyter gewesen (Breviculus hist. Eutych.-Epist. Rom. Pont. Gen. ed. *Thiel* p. 514; Evagrius, ed. *Bidez-Parmentier,* 1898, p. 56. Zacharias Rhetor l. c. 23: Timotheus, der von Kyrillos mit Gewalt aus der Wüste geholt und zum Presbyter geweiht war). Ebenso wird berichtet, daß Timotheus Aelurus sich bald nach dem Konzil von Chalcedon von der Kirchengemeinschaft in Alexandria getrennt habe und von Proterius exkommuniziert worden war (Liberatus: Breviarium . . . c. 15. Breviculus l. c. 514). Der Diakon Timotheus ist im November 453 in Gangra (T^{s} 302, 303). Außer dem Namen spricht kein einziger Grund für die Identifizierung.

Bei Petrus liegen die Tatsachen folgendermaßen: Bei Liberatus (*Migne* P. L. 68 p. 1020) ist er Archidiakon, in den Plerophorien § 13 der Archidiakon des Timotheus Aelurus (l. c. 246); nach T^{s} 255 wurde er indes später zum Priester geweiht (Severus von Aschmonëin [*Renaudot* l. c. 122] wird den Petrus sacerdos direkt oder indirekt aus T^{s} haben). Es ist übrigens sehr unwahrscheinlich, daß die spätere Würde des ehemaligen Archidiakons uns nicht durch eine Glosse verraten würde; die einschlägigen Partien in den Pl (§ 65—67) melden nichts davon, daß Timotheus Aelurus mit Dioskur im Exil gewesen sei.

Auch die Chronologie spricht gegen eine Identifizierung. Nach Brevic. p. 514 trennt sich Petrus mit Timotheus Aelurus von der Kirchengemeinschaft bald nach dem Konzil von Chalcedon. Nach T^{s} war er sicher bis 454 in Gangra (siehe oben). Leider ist die Angabe: „Bald nach dem Chalcedonense" nicht bestimmt genug, um jeden Zweifel auszuschließen. Doch darf wohl folgendes, interessante Resultat als höchst wahrscheinlich gelten: Trotzdem die beiden Diakone in T^{s} denselben Namen tragen wie zwei spätere Patriarchen von Alexandria, ist eine Identifizierung derselben nicht berechtigt.

allgemeinen sehr skeptisch gegen D^b verhält, hält er eine solche Rede Dioskurs doch für wahrscheinlich (l. c. XXVI). Die syrische Biographie gibt folgenden Aufschluß: Der Archimandrit Paphnuti von Tabennesi, der den Dioskur in Gangra besucht, erzählt, daß Makarius nach seiner Rückkehr vom Konzil als Martyrer seines Glaubens gefallen und unter großem Zulauf des Volkes in der dem hl. Johannes Baptista geweihten Kirche begraben worden sei: „Et notre père dit de lui cet éloge (qulâsâ): J'ai été jeune et j'ai vieilli et je n'ai pas vu le juste abandonné (T^s 304). Dieses durch den ganzen Zusammenhang als zweifellos echt erwiesene Psalmenzitat bildet das Motto für den Panegyrikus. Hier folgen unmittelbar auf den Titel die Worte: Je commencerai l'exorde par le panégyriste et le conducteur des aveugles, l'écrivain merveilleux, saint et père du Christ selon la chair, le prophète saint, David, chantant et disant: „J'ai été jeune et je suis devenu vieux, et je n'ai jamais vu le juste abandonné par le Seigneur.“ Moi aussi je le dirai en détournant un peu (le sens) des paroles; depuis son enfance apa Macaire était un (homme) vierge (et) sans tache, dans la vieillesse il fut compté au nombre des martyrs, comment le Seigneur l'aurait-il abandonné? (D^b 93). Was haben wir nun unter qulâsâ (éloge) zu verstehen? Lobrede oder Lobspruch? Eine autoritative philologische Entscheidung ist nicht möglich;[1]) „inneren Gründen“ würde man wahrscheinlich ebensoviel Gegengründe gegenüberstellen. Verdächtig ist jedoch das völlige Stillschweigen des Theopist über die Wundertaten des Makarius, obwohl er öfters von ihm spricht (T^s 258 ff., 272, 304). Nach dem Titel in D^b 92 scheint die schriftliche Fixierung des Panegyrikus sofort, nachdem er gehalten war, stattgefunden zu haben. Gleichwohl wird seine Existenz in T^s nirgends vorausgesetzt. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß Theopist Mit-

[1]) Die sprachliche Untersuchung kann schon deswegen zu keinem unzweifelhaft gewissen Ergebnis führen, weil wir nicht wissen, welches Wort im griechischen Urtext gestanden hat. Allerdings weist *Revan*: The Aramaic root „qls“ (Orientalische Studien, Theodor Nöldeke gewidmet, I, 1906, Gießen) die Hypothese *Wellhausens*, daß das entsprechende syrische Verbum ein Denominativum von κλῆσις „Zuruf“ sei, zurück; die Bedeutung als „hymni species apud Jacobitas“ (Thesaurus syriacus, ed. *P. Smith*, 2, p. 3637) spricht zwar ebenfalls für eine Rede. Indes fragt es sich sehr, ob Theopist mit den Psalmenworten das Enkomium, das er dann natürlich als bekannt voraussetzen müßte, hat bezeichnen wollen. qulâsâ in der speziellen Bedeutung von Lobrede kann für sich allein kein Argument für die Echtheit sein. Nur wenn die inneren Gründe dafür sprächen, könnte diese philologische Bedeutung als willkommenes Zeugnis benutzt werden.

redaktor gewesen sein soll, während nichts in Stil und Schilderung Ähnlichkeiten aufweist. Selbstverständlich handelt es sich überhaupt nicht mehr um den ganzen Panegyrikus — dessen Unechtheit ist schon oben bewiesen —, sondern um eine vielleicht von Dioskur gehaltene und in den jetzigen Panegyrikus hineingearbeitete Rede. Es ließe sich nun tatsächlich ohne große Mühe eine wirkliche Rede herausschälen. Aber eine — milde gesagt — unästhetische Ausführung,[1]) die man indes unbedingt zu der Rede im engeren Sinne hinzuziehen müßte,[2]) hindert es, diese Stelle dem alexandrinischen Patriarchen zuzuschreiben. Einige andere Tatsachen machen den Panegyrikus noch verdächtiger. Bei Zacharias Rhetor findet sich (l. c. 6) folgende Notiz: Ich hielt es für angemessen, während ich viele Erzählungen über ihn (Dioskur) beiseite lasse etc. Es scheint demnach schon zur Zeit des Zacharias eine ganze Literatur über Dioskur bestanden zu haben, von der wenigstens die von Zacharias benutzte denselben tendenziösen Charakter wie D^b trägt.[3])

Ferner hat Crum (l. c. 271) ein koptisches Fragment als „Preface to Panegyric“ bezeichnet. Es lautet: . . . in my presence, being ready gladly to furnish for me the preface of the Encomium and bringing upon himself (?) apostolic honour by his gladness, whereof it is said: God loveth a cheerful giver . . . the holy . . . archbishop Dioscorus and (that) we glorify him, crying with the holy prophet David and saying: Folgt Psalm I, 1. Nun hat O. Winstedt einige koptische Fragmente herausgegeben (l. c. 140 ff.), zu denen er keine Parallele finden konnte und auch keine zu finden ist. Auch das Ms. 8084 des Museums zu Cairo, das Zoëga (l. c. 241) kollationiert und Crum (l. c. 275) übersetzt hat, erinnert in seinem rhetorischen Stile offenbar an ein Enkomium. Auch hiermit kann keine der bekannten Versionen in Einklang gebracht werden. Kombinieren wir diese Tatsachen mit der Notiz bei Zacharias, so liegt die Annahme nahe, daß wir in obigen Partien die Teile eines anderen

[1]) Eine längere Ausführung über die Gnade Gottes, die gerade in dem Gliede des Makarius gewesen sei, mit dem viele Menschen sündigen. Er starb nämlich den Martyrertod durch einen Stoß in die Geschlechtsteile (D^b 151). — [2]) Hierzu gehört auch die konfuse Schilderung des Religionsgespräches, Dioskurs Benehmen gegen Pulcheria etc. Man hätte keinen Ausdruck für die Beurteilung Dioskurs, wollte man ihm dieses insipide Zeug und die Selbstcharakteristik in den Mund legen. T^s beweist die Falschheit einer solchen Insinuation. —. [3]) Der z. T. sinnlose Text bei *Krüger* l. c. 26 z. B. die aber in Istrien, welche uns beunruhigte (?) sic! anstatt: uns nunmehr der Erzählung (*ἱστορία*) bedienen etc. ist nach Zacharias Rhetor, ed. *Ahrens-Krüger*, zu korrigieren.

Enkomium vor uns haben mit einer ähnlichen Tendenz wie D^b. Psalm I, 1, der das Präludium zu dem zweiten, leider nicht rekonstruierbaren Panegyrikus zu bilden scheint, findet sich in D^b 104. Möglicherweise hat diese Textstelle einen zweiten Panegyrikus ins Leben gerufen.

Folgende Auffassung und Kombination dürfte eine richtige Erklärung für die Entstehung des koptischen Panegyrikus sein, da sie sämtliche Schwierigkeiten in Anlage und Stil des Werkes löst: Weder äußere noch innere Gründe geben uns einen Anhalt dafür, daß Dioskur auf Gangra eine Leichenrede über seinen Freund Makarius gehalten hat. Die Textstelle in T^s 307 gab einem Falsarius die Initiative, einen Panegyrikus zu komponieren. Trotz einer erstaunlichen Geschicklichkeit, mit der er dank seiner lebhaften Schilderung den Eindruck der Echtheit mitunter (D^b 100) hervorzurufen vermag, hat D^b 1) durch den erbrachten Beweis der Ungeschichtlichkeit den Anspruch auf Echtheit verloren; 2) durch Unaufmerksamkeit[1]) den Charakter einer einheitlichen Rede eingebüßt. Der Falsarius legte außer T^s noch andere Quellen oder Nachrichten zugrunde, die in der Form der Plerophorien verfaßt gewesen zu sein scheinen, d. h. Anekdoten aus dem Leben bekannter Männer bringen. In den langatmigen Geschichten über Juvenal von Jerusalem, Nestorius, Cyrill usw. ist der fanatische und tendenziöse Dioskurianer mit dem Biographen des Makarius durchgegangen. Der Grundton und Endzweck ist indes die Verherrlichung des Makarius.

Es ist müßig, über den Verfasser disputieren zu wollen. Über bloße Möglichkeiten kommen wir nicht hinaus. Am wahrscheinlichsten wird man einen Mönch, vielleicht in Kanope, dem Heimatskloster des Paphnuti, als Verfasser vermuten können:[2]) Konnten doch hier am besten die Traditionen sich forterben. Auch die Abfassungszeit läßt sich nicht festlegen. Indes ist es a priori wahrscheinlich, daß dies geschehen ist in einer Zeit, in der noch das Interesse und die Erinnerung an die Männer, die mitten im Kampfe

[1]) D^b 154 ergreift Paphnuti das Wort und erzählt jetzt erst den Tod des Makarius; dies widerspricht direkt dem Titel und T^s, wo der Bericht des Paphnuti als die Initiative zur Rede Dioskurs dargestellt wird. — [2]) Die Wundersucht und die ungebildete Diktion lassen darauf schließen. Dadurch erklärt sich auch die sonst unverständliche Haltung Dioskurs (D^b 136): In Dioskur spricht und handelt nicht der alexandrinische Patriarch, sondern ein ganz ungebildeter Fanatiker.

gegen die „Häresie“ gestanden hatten, wach war: Das Jahr 500 dürfte eine mittlere Grenze bilden. Auf einige Jahre früher oder später kommt es natürlich nicht an. Die Vertreter der Echtheit plädierten für die Abfassung in griechischer Sprache, da Dioskur koptisch nicht konnte; indes ist kaum zu bezweifeln, daß D^b, entsprechend seinem Zweck (siehe § 14), in koptischer (sahidischer) Sprache verfaßt war.

§ 14. Der historische Wert des Panegyrikus.

Es kann nicht in Zweifel gezogen werden, daß der Panegyrikus in der alexandrinisch-koptischen Kirche zu großem Ansehen gelangte; wurde er doch sogar in die Liturgie aufgenommen und jährlich am 20. und 21. Paopi (Oktober) vorgelesen (Révillout, IV, p. 188). Insbesondere aber hatte er einen erbauenden Zweck, namentlich für Mönchskreise (D^b 161 ff.). Für uns ist der Panegyrikus, zumal da wir in T^s einen viel getreueren Berichterstatter über ungefähr den gleichen Ideenkreis haben, fast wertlos. Allerdings haben wir ja in § 10 nachgewiesen, daß auch gute, widerspruchslose Quellen verarbeitet worden sind, aber gerade diese Berichte haben höchstens einigen kulturhistorischen Wert.

Im 2. Teile unserer Abhandlung werden wir daher höchstens einige Legenden wegen der getreuen Abspiegelung der monophysitischen Gedanken in religiöser, politischer und sozialer Perspektive aufnehmen; im allgemeinen aber dürfte wohl das Interesse, das zur Zeit der Publizierung den berühmten Dioskur-Memoiren von den Historikern entgegengebracht wurde,[1]) nunmehr völlig verschwinden, und dürfte dem Falsifikat höchstens noch ein bescheidenes Dasein in den christlichen Literaturgeschichten vergönnt sein.

[1]) *Karl von Hase*, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Leipzig 1891, I, 538.

II. Teil.

Dioskur von Alexandria und das Konzil von Chalcedon im Lichte der monophysitischen Quellen.

Die kritische Analyse eines jeden Quellenwerkes hat den Endzweck, ein Urteil über den Wert einer schriftstellerischen Leistung zu ermöglichen und klarzustellen, welche Momente für das Verständnis und für die Auffassung der von dem Schriftsteller behandelten Zeit sich ergeben. Welchen Gewinn zieht also der Historiker aus den monophysitischen Biographien über den Patriarchen Dioskur von Alexandria? Schon die Eigenart der behandelten Quellen als panegyrische Erzählungen wird eine Vertiefungsarbeit erforderlich machen, „um die kritisch gesichteten Tatsachen der Vergangenheit möglichst getreu und lebensfrisch in die Gegenwart zu projizieren“ (B. G. Niebuhr). Wir werden diesen Anforderungen gemäß versuchen müssen, trotz der ganz und gar unhistorischen Zeichnung des alexandrinischen Bischofs als eines bewundernswerten Heiligen, einige Züge für seine Charakteristik zu gewinnen, um die individuell-psychologische Bedeutung dieses Kirchenfürsten für die konkrete Gestaltung der kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit würdigen zu können. Auch die beiden anderen Faktoren, die ein moderner Kirchenhistoriker, Albert Ehrhard, für die Behandlung der Kirchengeschichte mit Recht scharf präzisiert hat:[1]) Die allgemein kulturellen und die metaphysisch-ontologischen Faktoren werden wir deshalb zu berücksichtigen uns bemühen, eine allerdings schwierige Aufgabe, da diese allgemeinen Ursachen, die für die tiefere Auffassung und Darstellung der historischen Probleme von größter Bededeutung sind, nur latent in unseren Berichten ruhen, und ihre Herausarbeitung und Ausgestaltung selbst mit Hilfe anderweitiger Quellen eine vollständige Klarheit in die Wirren jener Zeit nicht bringen kann, weil die Vorarbeiten noch mangeln. Übrigens werden wir das gesamte Quellen- und Literaturmaterial über unsere Zeit nur dort benutzen, wo das Verständnis es unbedingt erheischt; im allgemeinen werden wir lediglich auf den oben besprochenen monophysitischen Quellen aufbauen. Gewiß

---

[1]) Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart, Stuttgart 1898, S. 35 ff.

erhalten wir dadurch kein vollständiges und wahrheitsgetreues Bild, aber es dürfte von Interesse sein, zu erfahren, welche Anschauungen in monophysitischen Kreisen herrschten, da wir hierdurch nicht nur jene Zeit, sondern besonders die Entstehung einer monophysitischen Kirche besser verstehen lernen. Eine Ergänzung durch die orthodoxen Quellen ist überdies durch die vollständig erschöpfenden Abhandlungen über das Konzil von Chalcedon durch Tillemont,[1]) Walch, Neander, Hefele leicht möglich. Als überflüssiges Beiwerk, das nicht hineinzupassen scheint in den Rahmen, der ein kleines Bild zum Verständnis der chalcedonensischen Zeit enthalten soll, könnten verschiedene Episoden meist legendarischen Gewandes gehalten werden; aber auch ihnen mag ein Plätzchen gestattet sein, da sie des öfteren die kulturhistorischen Grundlagen des 5. Jahrhunderts treffend charakterisieren (siehe oben S. 164_1), uns tief hineinschauen lassen in die von dogmatischen und parteipolitischen Streitigkeiten zerrüttete orientalische Kirche und lebendige Einzelgemälde historischer Persönlichkeiten entwerfen. Schließlich lohnen auch die literarischen Beziehungen, die wir bei diesen Legenden feststellen werden, ihre Erwähnung.

§ 1. Charakteristische Vorstellungstypen über Persönlichkeiten und Vorgänge der chalcedonensischen Zeit in monophysitischen Kreisen.

„Die berühmte Geschichte von dem Apfelgeschenk paßt nur für die Märchen von 1001 Nacht, wo etwas ihr nicht ganz unähnliches zu finden ist" behauptet Gibbon[2]) von einer interessanten Episode, der fast sämtliche Chronisten der byzantinischen Geschichte mehr oder minder ausführlich ihr Augenmerk geschenkt haben. Unsere syrische Biographie hat die in ihren Einzelheiten von den Chroniken etwas abweichende Erzählung noch weiter ausgesponnen (Ts 244 ff.): Im kaiserlichen Palaste wohnt der junge, schöne Nestorianer Marcian, für den des Kaisers Theodosius II. Schwester Pulcheria in Liebe entbrennt. Eines Tages gibt der Kaiser als eine ganz besondere Liebesbezeugung seiner Schwester einen schönen Apfel, den man ihm selbst geschenkt hatte. Pulcheria gibt den

[1]) Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, t. XIV, XV, XVI. — [2]) The declin and fall of the Roman empire (ed. *J. B. Bury*, London 1896 ff.) vol. III, p. 389, note 77. Ebenso *Gregorovius*, Athenais, Leipzig 1882, S. 183: Ein ihr ähnlicher Vorgang wird in der Geschichte von den 3 Äpfeln in 1001 Nacht erzählt. Danach hätten wir es also mit einer Art Wanderlegende zu tun.

Apfel ihrem Geliebten, der ihn wieder dem Kaiser als Geschenk verehrt. Dieser durchschaut die Liebelei und verbannt den Marcian nach der Thebais in Ägypten, „weil er Nestorianer sei". Bald darauf stirbt Theodosius. Pulcheria ruft sofort den Verbannten zurück; nur zum Scheine fordert sie den Senat auf, ihr Vorschläge über den zukünftigen Kaiser und Gemahl zu machen. Der Senatspräsident Nicetas[1]) wird vorgeschlagen, da laut kaiserlichen Testaments nur ein „Orthodoxer" den Thron besteigen darf. Aber Pulcheria will selbst ihre Auswahl treffen; sie steigt in den Sommerpavillon der hl. Kaiserin Helena hinauf und betrachtet die unten Versammelten. Anscheinend unbefangen erkundigt sie sich nach dem Namen eines jungen, vornehmen Mannes; erschrocken hören die Palastbeamten, daß Marcian der Auserwählte ist. Ihren erregten Einwendungen mit dem Hinweis auf dessen Verbannung begegnet sie mit den Worten: „Mein Bruder suchte nie einen tüchtigen Mann." Am nächsten Morgen wird Marcian zum Kaiser gekrönt unter dem Jubel der „Nestorianer"; die „Orthodoxen", die durch eine Vision des Senators Petrus den Abfall der Bischöfe auf dem Chalcedonense erfahren hatten, sind sehr niedergedrückt."
Zur Erklärung dieses romanhaften Geschichtchens müssen wir die Versionen bei den Chronisten heranziehen. Auffallend ist hier, daß die meisten Chronisten auf Grund des Apfelgeschenkes ein unlauteres Verhältnis zwischen der Gemahlin des Kaisers Theodosius, Eudokia, und dem Hofbeamten Paulinus annehmen, infolge dessen letzterer auf Befehl des Kaisers getötet wird.[2]) Der streng orthodox gesinnte Marcellinus hingegen, der um das Jahr 530 schrieb, berichtet nur von der auf Befehl des Kaisers erfolgten Hinrichtung des Paulinus;[3]) da er sonst mit Vorliebe Anekdoten und Hofgeschichten aufgenommen hat,[4]) andererseits bei der später monophysitenfreundlichen Haltung der Eudokia kein Anlaß vorlag, diese zu schonen, so scheint er das Gerede nicht gekannt zu haben. Indes darf hieraus nicht geschlossen werden, daß erst eine spätere Zeit obige Geschichte erfunden hätte; denn gegen Ausgang desselben Jahrhunderts spielt Evagrius hierauf als etwas Bekanntes

---

[1]) Bei ihm wohnt Dioskur während seines Aufenthalts in Konstantinopel (D^b 140). — [2]) Malalas, das Chronicon Pascale (dieses setzt die Episode in das Jahr 444), *Joh. von Nikiu.* Auf Grund dieser Quellen findet sich die Geschichte fast wörtlich in den späteren Chroniken. *Joh. von Nikiu* verteidigt (l. c. XII, 285) die Kaiserin gegen Untreue. Von Pulcheria sagt er (l. c. 291): Sie wurde Marcians Frau und verlor ihre Jungfrauschaft. — [3]) *Migne,* P. L. 51, col. 926. — [4]) Kirchenlexikon [2]8, Sp. 655.

an, geht indes in lobenswerter Objektivität nicht näher darauf ein.[1]) Cedrenus, der doch meist den Malalas ausgeschrieben hat, berichtet im 11. Jahrhundert, daß die Hinrichtung des Paulinus noch am selben Tage jener Affäre geschehen sei, Nicephorus und Theophanes erzählen, sicherlich im direkten oder indirekten Anschluß an Marcellinus, daß er zuerst nach Cappadocien geschickt worden sei. Interessant ist auch die Variation bei den zuletzt genannten Chronisten sowie bei Joh. Zonaras, Paulinus sei der Gegenstand der Eifersucht zwischen Eudokia und Pulcheria gewesen, und letztere habe nach vielen Streitigkeiten ihrer Schwägerin den Geliebten abtreten müssen, worauf sie den Kaiserpalast verließ und sich ins Privatleben zurückzog.[2]) Daß diese Geschichte schließlich noch von Konstantin Manasses im Breviarium hist. metricum in Verse gebracht worden ist,[3]) mag als Beweis für die weite Verbreitung derselben angeführt werden. Die syrische Biographie hat zwischen Pulcheria und Marcian die Geschichte sich abspielen lassen. Evagrius kannte ebenfalls diese Verleumdung: Nunquam tamen cum ea rem habuit.[4]) Bar-Hebraeus und Michael der Syrer sind dieser Version gefolgt.[5]) Im Suidaslexikon (aus der Mitte des 10. Jahrhunderts) wird behauptet (p. 562): Nestorius habe sich den Haß der Pulcheria zugezogen, da er ihren blutschänderischen Umgang mit ihrem Bruder Theodosius nicht geduldet und sie ferner beschuldigt habe, mit Paulinus sträflichen Verkehr zu pflegen. Welche ist nun die ursprünglichste Version? Wir haben es oben S. 155 für wahrscheinlich

[1]) Eudokia ist zweimal nach Jerusalem gegangen; aus welchem Grunde, . . ., das zu erzählen, will ich den Geschichtsschreibern überlassen, obgleich sie mir nichts Wahres zu berichten scheinen. Ohne Zweifel hat er hier die Apfelgeschichte im Sinne gehabt (*Gregorovius* l. c. 179). — [2]) Offenbar ein Erklärungsversuch für den Rücktritt Pulcherias aus dem Staatsleben. Diese Geschichte ist auch mit den Schicksalen des Patriarchen Flavian (also nach 447) in Verbindung gebracht worden, völlig ohne Grund, da damals Eudokia nicht mehr in der Hauptstadt weilte (*Gregorovius* l. c. 176). — [3]) Er lebte im 12. Jahrhundert. Vgl. *Krumbacher,* Gesch. d. byz. Lit., S. 376. *Gregorovius* l. c. — [4]) *Migne,* S. G. 86, S. 2522. — [5]) Chronique (ed. *Chabot,* t. II, Paris 1901), p. 387. Deux motifs poussèrent Marcianus et Pulchéria à cette insanité: Le premier est que du vivant de Théodosius, ils avaient fait une chose honteuse, et Marcianus avait été menacé d'être mis à mort le jour où il serait surpris dans la ville impériale. p. 36: . . . Marcianus, homme âgé, stupide et illettré commença à régner par la choix de Pulchérie. . . . D'après ce qu'on disait, il vivait dans la débauche avec Pulchéria. C'est pourquoi il la prit sans pudeur pour femme. *Bar-Hebraei,* Chronicon Syriacum, ed. *Bruns* et *Kirsch,* p. 74: Marcian heiratet Pulcheria, quacum stuprum patraverat.

erklärt, daß diese Geschichte erst durch den syrischen Übersetzer, also nach 512 eingefügt worden ist. Um diese Zeit haben wir Malalas zu datieren, der zuerst jene Anekdote berichtet.[1]) Eine Textvergleichung der beiden Versionen[2]) spricht mit größter Wahrscheinlichkeit für die gegenseitige Unabhängigkeit. Eine durch einen Schriftsteller erfolgte Übertragung von Pulcheria auf Eudokia oder umgekehrt ist nicht nachweisbar; wahrscheinlich hat die Legende beide Kaiserinnen in einen unlauteren Liebeshandel verwickelt, oder der Volksmund war es, der die nicht mehr kontrollierbare Übertragung vorgenommen hat.[3]) Die Apfelgeschichte läßt sich nicht beweisen; die Entstehung eines solchen Gerüchtes bei Pulcheria wird, da die bloße Verweisung in das Märchenreich von 1001 Nacht nichts erklärt, viel eher durch folgende Erwägungen verständlich. Die Anekdote knüpft wahrscheinlich an die namentlich dem Volke auffällig erscheinende und deshalb sicherlich viel kommentierte Tatsache an, daß Pulcheria, die ewige Jungfrauschaft gelobt hatte, ungefähr 3 Wochen nach dem Tode ihres Bruders sich zu einer (Schein-) Ehe[4]) entschloß. Ihre Verheiratung mit dem General Marcian, der in Konstantinopel vorher eine ziemlich unbekannte Persönlichkeit gewesen zu sein scheint, — war er ja auch meist in auswärtigen Kriegen beschäftigt gewesen — mag die Vermutung einer früheren Bekanntschaft und Beziehung begründet haben. An das maßgebende politische Motiv dachte die Menge natürlich garnicht.[5]) Eine Pulcheria ungünstige Hofkamarilla, die ja auch wirklich ihre spätere Verbannung ins Privatleben herbeiführte, mag irgend ein harmloses Geschenk, das nur ein Zeichen der freundschaftlichen Anerkennung dieses berühmten Generals sein sollte, benutzt haben, den leicht zu beeinflussenden Theodosius gegen Marcian einzunehmen. Bedenkt man nun noch die in der Geschichte der Religionskämpfe

---

[1]) Malalas hat sicher in der Zeit Justinians geschrieben. *Krumbacher* l. c. 331. — [2]) *Migne,* S. G. 97_{532}, und T^s 244. — [3]) *Nau* (T^s n. 1) hält es für möglich, daß die orthodoxen Schriftsteller der monophysitenfreundlichen Eudokia die unliebsame Affäre der Pulcheria zugeschrieben haben. Aber gerade der erste Chronist, Malalas, der dies von Eudokia berichtet, hat ja als Monophysit geschrieben (*Krumbacher* l. c. 331). Die Osterchronik ist erst gegen 630 verfaßt (*Krumbacher* l. c. 337). — [4]) Theodosius starb am 29. Juli 450, Marcian folgte am 23. August. Das hohe Alter Pulcherias (54 Jahre) und Marcians (58 Jahre) gibt der Behauptung der orthodoxen Schriftsteller, es handele sich nur um eine Scheinehe, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Daß Theodosius Marcian schon als seinen Nachfolger bestimmt hat (Nicephorus. *Migne,* S. G. 146, col. 1274), steht nicht fest. — [5]) T^s 246: „Mein Bruder sucht nie einen mächtigen Mann“, verrät unbewußt dieses Motiv.

fast stets entstehenden Pamphlete, mit denen man die Sache des Gegners durch kompromittierende Geschichten über die führenden Persönlichkeiten in den Staub ziehen will, so wird es klar, daß dem monophysitischen Dioskurbiographen ein ähnlicher Hofklatsch ganz erwünscht kam: Er hat wahrscheinlich zuerst die traditionelle Legende, deren Berechtigung sich der Forschung entzieht, fixiert.

Eine weitere interessante Legende kursierte in monophysitischen Kreisen über den ihnen ganz besonders verhaßten Nestorius; sie verdient auch deswegen Beachtung, weil sie ein lehrreiches Beispiel für die allmähliche Entwicklung einer natürlichen Tatsache zu einem phantastisch ausgeschmückten Wunder bildet. Der koptische Panegyrikus erzählt folgendes (D^b 144 ff.): Als Dioskur nach dem Religionsgespräch noch in Konstantinopel weilt, meldet eines Tages der Hofbeamte Misael, der Kaiser habe den Nestorius zum Konzil berufen lassen. Macarius von Tkou erzählt darauf folgende Vision: Vor vier Tagen habe er den alten Archimandriten Schenute mit Nestorius im Gespräch gesehen. Da dieser nicht zugeben will, daß Maria die Mutter Gottes sei, wird er von Schenute verflucht; auf dessen Befehl schlägt ihn ein Engel mit großen Plagen: seine Zunge tritt aus dem Munde heraus, Würmer treten hervor, er stirbt eines schrecklichen Todes (p. 146). Ehe wir den historischen Gehalt dieser Notiz prüfen, müssen wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen feststellen, da sich dadurch von selbst die Genesis der Erzählung herausstellt.[1]) Timotheus Älurus erzählt in seiner Kirchengeschichte (Bruchstücke in den Plerophorien Nr. 36): Kaiser Marcian schickt einen Tribun nach Ägypten, der den Nestorius schwer krank anfindet. Sein Zustand verschlimmert sich von Tag zu Tag, seine Zunge wird so entstellt, daß sie ein Gegenstand des Ekels ist. Obwohl der Tribun berühmte Ärzte herbeizieht, können sie ihn nicht heilen und er stirbt eines schrecklichen Todes: „Gott selbst hatte diese Zeugen herbeigeführt, um durch ihren Mund es vielen kund werden zu lassen." Wird auch hier schon der Wunderzweck betont, so kann der Vorgang an sich auf voller Wahrheit beruhen. Ein plötzlicher Tod des Nestorius als Strafgericht Gottes tritt klarer in den Plerophorien Nr. 33 auf, in denen Petrus der Iberer als Berichterstatter genannt wird. Als Nestorius die Nachricht von seiner Rückberufung an den kaiserlichen Hof erhält, ruft er triumphierend aus: Habe ich nicht Recht gehabt, als ich leugnete, daß Christus Gott sei und Maria Gott geboren habe? „Bei diesen

[1]) *Ahrens-Krüger,* Zacharias Rhetor, S. 301.

Worten verweigerte seine Zunge ihren Dienst, sie trat aus dem Munde heraus und, sie zerbeißend, starb er.“ Zacharias Rhetor[1]) erzählt den Vorgang ähnlich wie Db und Pl 33, nur, daß hier Nestorius schon auf der Rückreise ist, und der charakteristische Zusatz hinzutritt: „Sofort ereilte ihn das gerechte Gericht Gottes, wie es in früherer Zeit dem Arius ergangen war, der den Sohn Gottes geschmäht hatte.“ Die bekannte Sucht, den „Ketzern“ einen möglichst grauenvollen Tod anzudichten, hat also auch hier den Stoff zur Sagenbildung gegeben. Der Urtext gibt uns selbst die Erklärung, sodaß ein weiterer Kommentar überflüssig ist.[2]) Auch hier läßt sich ein literarisches Verhältnis der einzelnen Berichte nicht nachweisen. Evagrius erzählt diese Legende in der Version des Petrus und noch mehr in der des Zacharias; da er indes sonst den letzteren als Quelle angibt, an unserer Stelle aber einen unbekannten „jemand“ als Gewährsmann nennt, so dürfte er sich auf die Pl oder eine ähnliche Überlieferung beziehen;[3]) die übrigen werden aus der in monophysitischen Kreisen sicherlich weit verbreiteten Tradition geschöpft haben.[4]) Wie steht es nun aber mit der Frage von der Berufung des Nestorius zum Konzil, die durch die Notiz des Timotheus Älurus (Pl 33) von der Sendung eines Tribunen nach Ägypten Berechtigung zu erhalten scheint? Ist die Behauptung Gibbons berechtigt: „Nestorius . . . überlebte den katholischen Tyrannen (Cyrill) von Alexandria, und nach 16jähriger Verbannung würde ihm die Kirchenversammlung von Chalcedon vielleicht die Ehren oder wenigstens die Gemeinschaft der Kirche zurückgegeben haben. Der Tod hinderte Nestorius, ihrer willkommenen Vorladung Folge zu leisten?“[5]) Evagrius 2_2 bestreitet die Richtigkeit

---

[1]) *Ahrens-Krüger,* p. 4. — [2]) Die Art seiner Krankheit mochte den schimpflichen Gerüchten, daß seine Zunge, das Werkzeug der Gotteslästerung, von Würmern zerfressen worden sei, einigen Halt verleihen, sagt Gibbon hierzu mit Recht, l. c. V, 120. — [3]) *Ahrens-Krüger,* l. c. — [4]) Michael Syr., l. c. II, p. 38, wie Zacharias Rhetor. — [5]) *Gibbon,* l. c. vol. V, 120. Auch *E. Revillout:* Le Précurseur et inspirateur Sénuti le prophète (Revue de l'histoire des réligions, t. VIII, 1883) glaubt, daß Nestorius zur Zeit der Berufung des Chalcedonense noch gelebt und auf die Nachricht vom Tode Theodosius II. und der Erhebung Marcians zum Kaiser zuversichtliche Hoffnung geschöpft habe (S. 571): Er hat geglaubt, daß man seinen Prozeß revidieren würde und ihm selbst sein Bistum oder wenigstens seine Freiheit wiedergeben werde. *Revillout* arbeitet hier mit ganz haltlosen Kombinationen. Jeder Satz, den er zur Konstruktion seiner Behauptung verwendet, ist willkürlich (oder glaubt *Revillout* z. B. an die nestorianische Gesinnung Marcians?) und nach inneren und äußeren Gründen mindestens höchst unwahrscheinlich.

einer solchen Behauptung. „Sie sei deshalb falsch, weil das Konzil von Chalcedon seine dem Nestorius feindliche Gesinnung genugsam dadurch bezeugt habe, daß Nestorius von allen mit dem Anathem belegt worden sei; ferner beruft er sich auf einen Brief des Bischofs Eusthatius von Beryt, daß, als einige auf der Synode die Leiche des Nestorius forderten, der entrüstete Kaiser sie sogleich aus der Sitzung verweisen ließ." Nirgends finden wir übrigens in sonstigen Berichten einen Anhalt für die tendenziös erfundene Legende, obwohl doch sicherlich, abgesehen von Pulcheria, Rom und die alexandrinisch gesinnten Theologen energischen Protest gegen eine solche Berufung eingelegt hätten. Auch die syrische Biographie (Ts 242), eine in diesem Punkte einwandsfreie Quelle, verlegt den Tod des Nestorius vor das Konzil. Eine Möglichkeit zur Erklärung liegt in der Notiz des Theodosius Lector: Als Nestorius nach einem anderen Orte (es war das vierte Mal, daß er laut kaiserlichen Befehls seinen Exilsort verändern mußte) gebracht werden sollte, starb er.[1]) Die darauf Bezug nehmende Sendung eines kaiserlichen Tribunen ist wahrscheinlich von den Monophysiten umgedeutet worden: Die ganze Tendenzlüge über Nestorius ist nichts weiter als ein monophysitisches Zeugnis gegen das Chalcedonense.[2])

Interessante Belege für den Geist und die Auffassung des Konzils von Chalcedon und der Persönlichkeiten jener Zeit bietet der monophysitische Sagenkreis, der seinen schriftlichen Niederschlag in den Plerophorien gefunden hat. Rührend klingt die Bitte, in den gewaltigen Dogmenstreitigkeiten nicht den richtigen Glauben zu verlieren (§ 6); ungeschminkt kommt der Haß gegen Kaiser Marcian, Juvenal von Jerusalem und die Bischöfe des Chalcedonense, die feigen Verräter des „orthodoxen" Glaubens, zum Ausdruck; Gott selbst hat durch Wunder das Konzil verworfen und die Richtigkeit der alexandrinischen Lehre bestätigt; Dioskur ist der einzige Verteidiger des wahren Glaubens, der von einem wütenden Wolfe angefallen und dessen Standhaftigkeit mit dem Exil belohnt wird. Der Fanatismus, der sich in diesen Proben kundgibt, erhellt zur Genüge die Unmöglichkeit, eine Verständigung zu erzielen und bietet den Schlüssel für das Verhalten der Dioskurianer und die hierdurch hervorgerufenen Wirren im Orient nach dem Konzil von Chalcedon.

[1]) *Migne*, S. G. 86_1, p. 265. — [2]) *Loofs*, Realenc. für prot. Theol. 13³, p. 749.

§ 2. Die Grundlagen des nachephesinisch-vorchalcedonensischen Kirchentums.

Der Biograph Theopist hat richtig die Peripetie im Leben seines Bischofs Dioskur erkannt: Mit dem Tode des Kaisers Theodosius II. beginnen die schweren Kämpfe für die alexandrinische Kurie (Ts 241). Natürlich mangelt ihm ein tieferes Verständnis für die Ursachen: Mit dem Tode derjenigen Personen, welche die alexandrinische Politik geführt oder sie begünstigt haben (außer Theodosius besonders Papst Cölestin, Cyrill von Alexandria, die Archimandriten Victor vom Kloster des Pachomius und Schenute von Atripe, Ts 242), besonders aber mit dem Regierungsantritte des Kaisers Marcian sieht er den Anfang einer neuen, kirchenfeindlichen Ära heraufkommen. Allerdings zeigt der Grundton, auf den die Biographie abgestimmt ist, daß Theopist nicht bloß auf diese kurzsichtige Betrachtungsweise festgebannt ist: Auch die anderen Faktoren, welche zur Konstituierung des nachephesinischen[1]) Kirchentums geführt haben, und deren Schilderung unbedingt erforderlich ist zum Verständnis jener Zeit, hat er manchmal, wenn auch vielleicht unbewußt, durchblicken lassen. Soll jedoch ein umfassender Aufriß über die Grundlagen der vorchalcedonensischen Zeit gezeichnet werden, so kann dies nur auf Grund des gesamten Quellenmaterials geschehen.[2])

Die bischöfliche Kurie von Alexandria hat durch ihre ganze Geschichte einen großen Anteil an der Gestaltung der Grundlagen dieser Epoche. Die geographische Lage dieser Bischofsstadt bot die äußere Möglichkeit zu ihrer Machtentfaltung: In Ägypten fand sich keine andere Stadt, die auf apostolischen Ursprung Anspruch machen konnte wie die Kirche des hl. Marcus, keine, die mit der reichen Welt- und Handelsstadt an der Nilmündung rivalisieren konnte. In Asien standen sich mehrere Städte mit gleichen Ansprüchen gegenüber (Ephesus, Antiochien, Jerusalem

[1]) Unter der Synode von Ephesus ist natürlich immer die „Räubersynode" vom Jahre 449 gemeint. — [2]) Natürlich wurde auch die Literatur verwendet, besonders: *Harnack*, D. G. 2[3], Das Mönchtum etc., 1907. *P. Rohrbach*, Die Patriarchen von Alexandrien, Preuß. Jahrbücher 1892, Bd. 69. *F. Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, Freiburg 1890. *F. Maaßen*, Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit, Graz 1876. *J. Leipoldt*, Schenute von Atripe, Leipzig 1903; Die Entstehung der koptischen Kirche: In Katalog 5 der Buchhandlung R. Haupt, Halle 1905, S. III—XIV. *Holl*, Über das griechische Mönchtum, Preuß. Jahrbücher 1898, Bd. 94. *G. Krüger*, Realenc. f. prot. Theol. Art. Cyrill v. Alex. $4_{377-381}$, Monophysitische Streitigkeiten etc. Jena 1884.

und das durch Kaisergunst emporgehobene Konstantinopel); diese suchten sich gegenseitig den Rang abzulaufen. Ägypten mit seiner Hauptstadt Alexandria hatte sich mehr und mehr zu einem einzigen, unabhängigen Kirchenstaate herausgebildet, Suffraganepiskopat und Klerus lebten in drückendster Abhängigkeit von ihrem Metropoliten, auch unabhängige Bischöfe buhlten um die Gunst der Alexandriner[1]), das Volk zogen sie durch große Freigebigkeit an sich, die Aristokratie wurde niedergehalten. Von einem Einfluß, der nicht hoch genug bewertet werden kann, war der innige Kontakt, in dem die alexandrinischen Bischöfe zum Mönchtum standen, und den sie auch auf jede Weise, selbst durch niedere Schmeicheleien[2]) sich zu erhalten strebten. Mit der gewaltigen, äußeren Macht, die das Mönchtum darstellte, hat es seinem Bischofe viele politische und dogmatische Siege erringen helfen[3]); noch größere Bedeutung hatte das Mönchtum dadurch, daß es jene Stellung einnahm, welche die moderne Presse hat. Die Mönche, mit dem Volke durch ihre Herkunft und Bildung vertraut, machten überall Stimmung für eine gute oder schlechte Sache. Durch ihre Reden wurde oft mehr das Gemüt, als der Verstand hingerissen, und auch die, welche sich sonst wenig um Kirche und Politik kümmerten, vertrauten sich blindlings der Führung der Mönche an. Gerade mit Hilfe dieser Volksführer konnten die alexandrinischen Bischöfe einen gewaltigen Druck ausüben. Durch die innige Verbindung mit den römischen Bischöfen, die sich ja meist ihre Instruktionen über den Orient aus Alexandria holten, sicherten sie sich die Hilfe der occidentalischen Kirche. Erfahrene Kaiser haben diesem Emporstreben der Alexandriner — die ja mit den kaiserlichen Gouverneuren ihrer Stadt in häufigen Machtstreitigkeiten lebten, da sie deren Einfluß ganz zu vernichten suchten —, in dem Hofbischof von Konstantinopel ein Ziel gesetzt: Der Kanon 3 des Konzils vom Jahre 381 gab den Rechtstitel. Der „Kalligraph“ auf dem Kaiserthrone, der untaugliche Theodosius II., beging Verrat an den Interessen Konstantinopels, indem er den

[1]) Beweise für diese Abhängigkeit finden wir schon frühzeitig (Revue Egyptologique 1883, I, 27 ff.). Selbst Theodoret von Cyrus suchte sich bald nach dem Regierungsantritte Dioskurs dessen Gunst in einem ungemein schmeichelhaften Briefe (ep. 60) zu erwerben, um sich auf diese Weise gegen seine Feinde zu schützen. — [2]) Illustriert wird dies am besten durch das bekannte Wort des Bischofs Theophilus an eine ungestüme Mönchsschar: „In euch sehe ich das Angesicht Gottes.“ — [3]) Einen vorzüglichen Einblick in das Mönchsleben jener Zeit gibt die Monographie *Leipoldts* über Schenute von Atripe.

byzantinischen Hofbischof alexandrienfreundlichen Günstlingen preisgab und den kirchenpolitischen Kurs nach alexandrinischen Inspirationen einrichtete. Zu dem Siege auf der „Räubersynode" haben alle diese Faktoren beigetragen. Der Erfolg ist mit den knappen Worten Tillemonts „Dioscore règne partout" treffend gekennzeichnet.

Aber diese meist politischen Faktoren genügen noch nicht zur Erklärung der Entstehung der monophysitischen Kirche. Denn Staatspolitik mag zur Bildung und Förderung von Nationalkirchen eine gewaltige Macht sein; sie bleibt doch ein äußeres Ferment, das nur die im innerkirchlichen Leben geborenen und großgewachsenen Ideen umschließt und kräftigt. Wichtiger sind hierfür die allgemein kulturellen, insbesondere religiösen Faktoren. Ägypten ist die Heimat des Mönchtums. „Im Schatten des Mönchtums" entwickelte sich ein Christentum, das insbesondere in der Christologie dem biblischen Christusbilde nicht mehr ganz entsprach. Es ist eine eigenartige Verschmelzung: Der reine Gott, bei dem man sich fürchtet, nach der Menschwerdung die Menschennatur zu sehr hervortreten zu lassen, sodaß diese durch eine „Vergottung" fast absorbiert wird, — andererseits der anthropomorphisierte Christus in der Sakramentenlehre.[1]) Anstatt daß eine wissenschaftliche Theologie die schiefen mönchischen Anschauungen berichtigt hätte, förderte die alexandrinische Exegetenschule mit ihrer allegoristischen Tendenz deren Bestrebungen. Die ägyptische Christologie wurde im Laufe ihrer Entwickelung immer mehr durch die Soteriologie bestimmt; damit wuchsen natürlich die praktischen Interessen, welche die Laienwelt, besonders aber das Mönchtum den Dogmenbildungen entgegenbrachte. Allerdings muß hier vom ägyptischen Mönchtum dasselbe gesagt werden, was Holl (l. c.) über das griechische Mönchtum hervorgehoben hat: „Es ist eine Legende, daß das griechische Mönchtum an den dogmatischen Streitigkeiten besonderen Gefallen gefunden hätte; es hatte gar keine Lust am spekulativen Denken und der dazu notwendigen Begriffsbildung, sondern begnügte sich an der bloß praktischen Betätigung des Glaubens als Hauptforderung des Christentums. — Mit tieferem sachlichen Interesse hat es sich nur da beteiligt, wo eine Kontroverse das religiöse Leben direkt berührte. . . . Für Ausbildung einer griechischen Theologie hat das Mönchtum nicht den geringsten Anspruch zu erheben.[2])

[1]) Beispiele in der koptischen Apophtegmenliteratur: *Zoëga,* Catal. cod. copt., Romae 1810. — [2]) Diese Behauptung gilt indes wohl nur von den Massen des Mönchtums. Theologisch geschulte Mönche gab es in griechischen, syrischen und ägyptischen Klöstern.

Es hat dem Nestorianismus kräftig widerstanden, weil durch die Leugnung der Göttlichkeit Christi der Nerv des sittlichen Strebens durchschnitten zu sein schien.“ In die Hauptdogmen der Christologie, zu deren Konstituierung die alexandrinischen Patriarchen Athanasius und Cyrill eine Fülle von Material geboten hatten, konnte das Mönchtum seine Anschauungen leicht hineininterpretieren. So entwickelte sich fast gewohnheitsrechtlich im Mönchtum der Glaube an eine dogmatische Unfehlbarkeit der alexandrinischen Bischöfe, der zur Entstehung der ägyptischen Nationalkirche sicherlich den entscheidenden Faktor gebildet hat. Dioskurs Glaube mußte der richtige sein; mit ihm ging ein ganzes Volk der Kirche verloren.[1])

Sicherlich werden wir nun auch die Bedeutung derjenigen Persönlichkeit würdigen müssen, „die den Schlußstein der traditionell alexandrinischen Politik bildet“ und der letzte und erfolgreiche Vertreter eines hierarchischen Prinzips in der ägyptischen Landeskirche war: Den Bischof Dioskur. Hatten sich Athanasius und Cyrill auf dem Felde der Dogmatik ihren Ruhm und ihr Ansehen erworben, so kann Dioskur auf den Ehrentitel eines „Theologen“ kaum Anspruch erheben, wenn ihm auch eine gewisse theologische Schulung nicht abzusprechen ist (vgl. § 6). Aber Dioskur zeigt hohes praktisches und organisatorisches Talent. Die meisten historischen Darstellungen lassen die alexandrinische Politik auf der „Räubersynode“ sich überstürzen. Die Auffassung erscheint, gemessen an der Gesamtlage jener Zeit und der individuell-psychologischen Wertung Dioskurs, als nicht richtig. Seine Charakteristik beweist dies: Dioskur war ein ehrgeiziger, für die Interessen des Patriarchats glühender Bischof, ein echter Hierarch. Sogleich bei seinem Regierungsantritte sah er, daß die alexandrinische Kirche durch ihre große Selbständigkeit den energischen Protest Roms provoziert hatte. Der erste Brief Leos I. an den neuen Amtsbruder führt dem eben inthronisierten Kirchenfürsten entschieden vor Augen, daß er mit Rom eins sein müsse im Denken und Handeln, und daß die Einrichtungen des Nachfolgers des hl. Markus sich von denen des hl. Petrus nicht unterscheiden dürfen.[2]) Dioskur wußte damit genug. Vielleicht

[1]) Interessante Belege für diese Unfehlbarkeitslehre liefern die Plerophorien. § 14 wird hier als Grund dafür, daß die alexandrinischen Bischöfe für den wahren Glauben bis zum Tode gekämpft haben, angegeben, daß Simon von Cyrene aus Ägypten dem Herrn das Kreuz getragen habe. — Ein späteres Analogon (Ende des 8. Jahrhunderts) bietet der Adoptianer Elipandus von Toledo, der von der Irrtumslosigkeit seines Primatialstuhles überzeugt war (*Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, II², 287). — [2]) Ball. I, p. 628, II, 1305.

wäre es ihm bei demütiger Haltung gegen Rom gelungen, im Orient die erste Stelle wieder zu erlangen. Rom hatte ja den 3. canon des Jahres 381 nie anerkannt. Aber Dioskur strebte weiter: Er wollte Alt-Rom ein unabhängiges „Neu-Rom“ in Alexandria gegenüberstellen. Dies suchte er mit völliger Ignorierung der occidentalischen Kirche, andererseits mit vollständiger Beugung der orientalischen Kirche unter seine kirchenpolitische Oberhoheit zu erreichen. Wir dürfen bei Dioskur übrigens nicht den Mangel religiöser Motive annehmen. Aber zumeist sind die dogmatischen Streitigkeiten geleitet von politischen Rücksichten. Die cyrillsche Christologie, die vielen als Schibboleth der Orthodoxie galt, mußte von einem Konzil als die allein richtige anerkannt werden; dann war Alexandria auf diesem Gebiete — und das besagt in jenem Jahrhundert, dem Zeitalter der mit großer Heftigkeit geführten Dogmenkämpfe, alles — Herrin und konnte diesen führenden Faktor auch auf die politische Stellung überstrahlen lassen. Das 2. Ephesinum mag mit Recht als Prüfstein seiner diplomatischen Befähigung angesehen werden: Ein Blick auf die Konstellation der Umstände wird ihm das gute Prädikat nicht verweigern dürfen. Wir zeigten schon oben die Dioskur günstigen Faktoren, insbesondere aber, daß zu dieser Zeit die Hofpolitik dem Alexandriner völlig willfährig war. Nun galt es, ein Rechtsverhältnis zu konstruieren, durch welches Alexandria die gewünschte Macht erhielt. Dioskur wurde unumschränkter Herr eines zahlreich versammelten Konzils — eine solch günstige Gelegenheit zu einer mit dem Scheine göttlicher Inspiration versehenen Oktroierung von Glaubens- und Rechtssachen kam wohl nie wieder, — wollte er nicht auf seine Absichten verzichten, so mußte er gerade jetzt und gerade so handeln. Er versuchte einen „Staatsstreich“, und er gelang. Die Ergebnisse sind bekannt. Sie zeigen, wie opportun seine Politik war: Dioskur war Herr des Orients; Papst und Kaiser des Occidents bestürmen Theodosius II. mit Bitten um Wiederaufnahme der Streitigkeiten, aber ohne jeden Erfolg. Dioskur bringt den gleichgesinnten Anatolius auf den Stuhl von Konstantinopel: Mehr konnte auch ein Dioskur nicht wünschen.

Ist nun aber nicht das endgültige Mißlingen der Politik Dioskurs, die er mit seiner Absetzung büßen mußte, ein Beweis für eine schlechte diplomatische Anlage? Hat Dioskur Faktoren unberücksichtigt gelassen, die seinen Sturz herbeiführten? Diese Frage verlangt die Erörterung der Ursachen, die den Sieg der Orthodoxie auf dem Chalcedonense bewirkten. Der ausschlaggebende Faktor für die Politik Dioskurs war die Gunst des kaiserlichen Hofes.

Darüber war sich der Alexandriner völlig klar (T[s] 250). Es ist hierbei ziemlich gleichgültig, ob die Dioskur feindliche Politik noch zu Lebzeiten des Theodosius die Oberhand gewann[1]) oder ob der völlige Umschwung erst mit dem Tode des Kaisers erfolgte: Sicherlich war die Seele des neuen kirchenpolitischen Kurses Pulcheria. Die allerdings nicht ganz zuverlässige Behauptung,[2]) Dioskur habe in Ägypten gewaltsam die Anerkennung Marcians hindern wollen, zeigt mit genügender Klarheit die Richtigkeit unserer Ausführungen: Dioskur wußte genau, daß mit der neuen Regierung seine bisher so vorzüglich gediehenen Pläne mit einem Schlage zunichte wurden. Daraus begreift sich dann sein ganzes Handeln auf dem Konzil von Chalcedon, wie wir es auf Grund der syrischen Biographie kennen lernen werden. Sicherlich hatte der Alexandriner reichlichen Stoff zu einer Schwenkung der Regierungspolitik selbst geliefert. Es ist eine irrige Annahme,[3]) daß nach der Räubersynode bis zum Konzil von Chalcedon im Orient völlige Ruhe geherrscht hätte. Wo war ein solcher Friede? Das übermächtige byzantinische Hof- und alexandrinische Kirchenregiment erzwang eine äußere Ruhe, die hauptsächlich deswegen erhalten blieb, weil die unterdrückten Bischöfe darauf verzichteten, in gewaltigen Mönchs- und Volkstumulten Protestkundgebungen für den unterdrückten Glauben zu veranstalten und diese äußeren Mächte anzureizen, wie es nachher von den Monophysiten geschah.[4]) Die sofort erfolgten Appellationen und beständigen Klagebriefe der Führer der orientalischen Kirche[5]) mußten selbst einer unklugen Regierung zeigen, daß große Parteien, und vor allem religiöse, mit äußerer Gewalt auf die Dauer niemals unterdrückt werden können, wenn nicht das ganze staatliche und wirtschaftliche Wohl leiden soll. Wir werden den Beweis hierfür noch anderwärts führen (§ 3). Auch Dioskur erfuhr an seiner eigenen Partei, wohin feine und grobe Vergewaltigung führt. Unter den Bischöfen seiner eigenen Kirchenprovinz hatte er sich eine Reaktion geschaffen, die ihm bei der Entscheidung verderblich wurde. Eine folgenschwere Frage bleibt nur noch zur Erwägung

[1]) *Krüger*, l. c. 56. — [2]) *Mansi*, VI, 1033. Die Anklage erscheint mir deswegen als nicht berechtigt, da sie allein genügt hätte, Dioskur wegen Hochverrats abzusetzen. In seinem Urteil findet sich aber diese Beschuldigung nicht. — [3]) *Harnack*, D. G.[3], 366. — [4]) Die Legende über Petrus Mongus, der als „Engel" in die Zellen der Mönche schlich und sie zur Verteidigung ihres Glaubens aufreizte, ist doch ein klassisches Beispiel für die Bemühungen der Monophysiten, gewaltsame Protestmaßregeln zu ergreifen. — [5]) Gerade die Lektüre der Briefe des Bischofs Theodoret von Cyrus läßt den Gedanken an eine friedliche Lage der orientalischen Kirche jener Zeit nicht aufkommen.

übrig: Der Monophysitismus, der auf dem 2. Ephesinum zum Dogma erhoben wird, sei der konsequente Ausdruck der alexandrinischen Theologie gewesen, das Chalcedonense war ein Schlag gegen religiöse Gesinnung, gegen das bewußte religiöse Interesse (Harnack, Kattenbusch). Von vornherein muß der Versuch zurückgewiesen werden, den Beweis hierfür aus der vermeintlichen Ruhe nach der Räubersynode (siehe oben) oder aus den Revolutionen nach dem Chalcedonense in Ägypten und Syrien zu führen. Eine historische Betrachtung der „Religionskriege“ zeigt, daß dieser Name oft wenig genug berechtigt ist. Bei dem nachchalcedonensischen Religionskriege war es nicht anders: „In den Ländern, in welchen die Revolution nach dem Chalcedonense ausbrach, waren meist die Vertreter von persönlichen Interessen getroffen und auch nationale Strömungen waren schon lange in Widerspruch mit denen des römischen Reiches. . . . Das chalcedonensische Dogma ist für Partikulär- und Nationalinteressen, die dem byzantinischen Hofe nicht mehr gehorchen wollten, ein Rechtstitel für Agitation geworden.“ Mit diesem Zugeständnis hat Kattenbusch (l. c. 105) seine obige Behauptung schon ziemlich entkräftet. Ferner zeigt eine eingehende Würdigung des chalcedonensischen Dogmas, daß die Behauptung von einem tiefgehenden Unterschied zwischen der in diesem ausgesprochenen religiösen Idee und der alexandrinischen „Orthodoxie“ eine dogmengeschichtliche Konstruktion ohne Beweise ist. Denn in der „alexandrinischen Orthodoxie“ wird man wohl unterscheiden müssen zwischen der religiösen Gesinnung des ägyptischen Volkes und dem durch die wissenschaftliche Theologie vertretenen Glauben. Die „Volksfrömmigkeit“ läßt sich nicht sicher charakterisieren; mit großer Wahrscheinlichkeit reflektiert aber das Mönchtum den Volksglauben. Nun haben allerdings die christologischen Vorstellungen im Mönchtum dem biblischen Christusbilde nicht mehr ganz entsprochen (siehe oben S. 193); doch die Möglichkeit der inneren Wesensübereinstimmung der ägyptischen und chalcedonensischen Christologie kann durch die Annahme eines bloßen Unterschiedes noch nicht geleugnet werden: Denn das im Verstande des Volkes vorstellig gemachte religiöse Bild kann, ja wird vielleicht meistens nicht ganz übereinstimmen mit den abstrakten philosophischen Spekulationen des Dogmatikers, wie sie im chalcedonensischen Dogma vorliegen. Das spekulativ-dogmatische Bild wird vom Volke stets in ein praktisches umgewandelt, und erleidet dadurch naturgemäß Veränderungen und Verschiebungen. Aber in der inneren Idee, ihrem Wesen nach, gleichen sich die beiden Bilder.

So können zweifellos auch die christologischen Anschauungen des ägyptischen Volkes mit dem Glaubensinhalt des chalcedonensischen Dogmas in Übereinstimmung gebracht werden. Und selbst wenn das chalcedonensische Dogma gegen das „religiöse Interesse“ der Ägypter verstoßen hätte, so hat doch gerade die Geschichte bewiesen, daß die Wahrheit, dieser metaphysisch-ontologische Faktor, welchem Frömmigkeitsgefühle untergeordnet werden müssen, auf Seite des dyophysitischen Dogmas stand: Von einem unberechtigten „Schlage“ gegen religiöse Gesinnung darf man schwerlich reden. Ganz anders verhielte es sich allerdings, wenn ein Gegensatz zwischen chalcedonensischer und alexandrinischer Theologie bestände, da wir dann zwei wesentlich verschiedene Christologien vor uns hätten. Aber auch diese Ansicht kann nicht bewiesen werden. Zu den Vertretern der alexandrinischen Theologie gehören nämlich alle Bischöfe cyrillscher Gesinnung.[1] Nun haben aber diese Bischöfe das chalcedonensische Dogma angenommen. Sie haben also den (von den modernen Theologen behaupteten) wesentlichen Unterschied nicht gekannt oder ein „sacrificium fidei intellectus“ gebracht (Harnack). Die erste Annahme, daß nämlich wohl die Hälfte der 634 (Ts) auf dem Konzil versammelten Bischöfe nicht die Tragweite ihrer Beschlüsse gekannt und somit unbewußt gegen ihre eigene Glaubensüberzeugung bzw. die ihrer Diözesanen gehandelt hätte, ist eine völlig unbewiesene Hypothese. Denn gerade der Kampf um die Fixierung des Glaubenssymbols liefert den Beweis, daß die Bischöfe nicht gewillt waren, kritiklos eine Formel anzunehmen, die ihren Glaubensinteressen nicht entspräche. Auch die Behauptung Harnacks kann nicht bewiesen werden. Eine Notiz in den Konzilsakten scheint allerdings seine Auffassung zu begünstigen. Als nämlich das im Sinne der Zweinaturenlehre verfaßte Glaubenssymbol unterzeichnet werden soll, erhebt sich ein gewaltiger Widerspruch.[2] Als aber der Kaiser droht, das Konzil nach Italien zu verlegen, und als die kaiserlichen Beamten den Bischöfen die Alternative stellen: Entweder die Formel Dioskurs oder die Leos, wird nach längeren Beratungen ein im leoninischen Sinne abgefaßtes Symbol angenommen. Diese Stelle allein rechtfertigt jedoch keineswegs das oben angeführte ungünstige Urteil über die Bischöfe; denn man muß bedenken, daß eine Reihe von Vorgängen, die sich zwischen der Konstituierung der Kommission

[1] Dioskurs Formulierung scheint gar keine Anhänger gefunden zu haben, denn sie wird ohne jedes Zögern abgelehnt. — [2] *Mansi*, VII, 90 ff.

(die zum Zweck der Aufstellung einer Formel eingesetzt worden war) und der Annahme der Formel vollzogen haben, in den Akten nicht aufgezeichnet ist. Bloße Kombinationen sind bei einem so schwerwiegenden Urteile über 300 Bischöfe nicht beweiskräftig. Aus dem gesamten Aktenmaterial ergibt sich folgende Anschauung als die wahrscheinlichste: Da in der zweiten Sitzung und auch während des Streites um die Formel alle Bischöfe erklären, daß sie den Glauben Leos, wie er sich in dessen Briefe an Bischof Flavian kundgegeben hat, annehmen,[1]) so scheint man nur die neue Formulierung, das „neue Dogma" gefürchtet zu haben. Die Konziliengeschichte beweist, daß aus diesem Motive viele Agitationen hervorgegangen sind. Wir werden noch später sehen (§ 5), daß die Bischöfe von der Formulierung in dem abendländischen Sinne hauptsächlich aus Furcht vor vermeintlichen nestorianischen Tendenzen zurückschreckten. Auch die Voraussetzung für die Behauptung eines „sacrificium fidei intellectus", nämlich der Gegensatz zwischen dem chalcedonensischen Dogma und der Christologie der cyrillschen Bischöfe läßt sich nicht beweisen. Gewiß sind die Bekenntnisformeln der occidentalischen, antiochenischen und alexandrinischen Christologie in gewissem Sinne voneinander verschieden; es sind eben die Resultate einer individuellen Veranlagung, die auf religiöse und allgemein kulturelle Faktoren zurückzuführen ist.[2]) Die occidentalische Christologie, hauptsächlich von Tertullian ausgebildet, aber auch durch Irenäus und Athanasius stark beeinflußt, hat das biblisch-historische Christusbild mit Hilfe der stoischen Philosophie und dem juristischen Geiste der Römer in nüchterne, präzise Formeln gekleidet.[3]) Die antiochenische Christologie ist ebenfalls auf nüchtern biblischer Grundlage aufgebaut und hat durch die hervorragenden Exegeten der Antiochenerschule und mit Hilfe des aristotelischen Definitionsgeschickes ein Christusbild geschaffen, das durch seine Akribie der modernen Theologie am meisten zusagt. Die alexandrinische Christologie droht durch die allegorisierende Bibelexegese ein sicheres Fundament zu verlieren. Abgesehen von der unglücklichen Herübernahme der platonischen Trichotomie durch Apollinaris wurde die alexandrinische Christologie, die infolge der phrasenreichen, ungenauen Darstellung der alexandrinischen Theo-

[1]) *Mansi*, VI, 951 ff. — [2]) Vgl. *Ehrhard*, Über die Stellung der Katholiken zur Dogmengeschichte. Lit. Beilage der Köln. Volksztg. 4. März 1907. — [3]) Die epistula dogmatica Leos geht über den Standpunkt Tertullians m. E. nur durch das „salva proprietate alterius" der beiden Naturen nach der Einigung hinaus.

logen an und für sich schwer zu verstehen ist, schon durch Origenes in ein Labyrinth geführt, in dem sich viele verirrten. In der athanasianisch-cyrillschen Formulierung der Christologie ist noch der relativ beste Anschluß an das Christusbild der Bibel und der Geschichte gewahrt geblieben.

Die Übereinstimmung der occidentalischen und antiochenischen Christologie mit der Zweinaturenlehre des Chalcedonense wird schon durch deren gemeinsame Grundlage wahrscheinlich gemacht; aber auch die alexandrinische christologische Formulierung kann in keinen Widerspruch zum Chalcedonense gesetzt werden. Wenn die Behauptung Harnacks richtig ist, daß „im 6. Jahrhundert Leontius (von Byzanz) und Justinian zeigen, daß auch das Abendland bewußt alexandrinisch wird",[1] so liegt doch darin gerade der Beweis, daß die Formel des Chalcedonense nicht im Widerspruch zur alexandrinischen steht; andernfalls müßte man in der Dogmengeschichte fortwährend unbewiesene „Vergewaltigungen" von Gewissensüberzeugungen annehmen. Allerdings wird der Streit um die cyrillsche Theologie, wenn nicht neue Quellen gefunden werden, wohl kaum endgültig beigelegt werden. Aber daß man Cyrill stets orthodox, d. h. in Übereinstimmung mit dem chalcedonensischen Dogma, interpretieren kann, erscheint mir als erwiesen.[2] Einen wesentlichen Unterschied zwischen der alexandrinischen und occidentalischen Christologie, sowohl nach ihrer Entwickelung als Formulierung aufzuzeigen, wird kaum gelingen, wenn auch individuelle Differenzen und Interpretationen zugegeben werden müssen.[3] Von diesem Standpunkte aus bewertet, läßt sich die Haltung der Bischöfe auf dem Konzil verstehen. Die verschiedenen christologischen Richtungen und Interessen verlangten bezüglich des Symbols ihre Berücksichtigung. Als nach längeren Beratungen

---

[1]) Realenc. f. prot. Theol., 1², 356. — [2]) Vgl. *Rehrmann*, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, Hildesheim 1902, der sich mit peinlichster Sorgfalt bemüht hat, alle irgendwie bedenklichen Stellen zu erklären und mit dem chalcedonensischen Dogma in Einklang zu bringen. Gegen die Interpretation der einzelnen Stellen läßt sich kaum etwas einwenden, wenn auch die ganze Monographie den Eindruck hinterläßt, daß der Verfasser der Aufgabe eines Dogmenhistorikers nicht gerecht wird. — [3]) Vgl. *Weigl*, Die Heilslehre Cyrills von Alexandrien (Forschungen zur christl. Literatur u. Dogmengeschichte, V, 2 u. 3), Mainz 1905. Dazu *O. Scheel*, Theol. Rundschau 1907, H. 1, S. 24. Daraus, daß Athanasius die abendländische Christologie beeinflussen konnte, geht hervor, daß die Grundlinien der alexandrinischen und occidentalischen Christologie nicht im Gegensatz stehen können.

eine Formel gefunden war, die den geforderten Wünschen entsprach, und für welche den Bischöfen ein Verständnis beigebracht worden war, wurde sie angenommen, ohne daß sich eine „Vergewaltigung“ nachweisen ließe. Die anscheinend nüchterne Formel des chalcedonensischen Dogmas, das selbst die skeptische Betrachtung von Loofs[1]) für die relativ vernünftigste Lösung hält, gab den Theologen aller Richtungen eine Norm, nach welcher das dogmatische Christusbild zu zeichnen war. Nach den individuellen Bedürfnissen blieben verschiedene Interpretationen immer noch möglich, und gerade darin liegt die große Bedeutung des Zweinaturendogmas. Es hat einseitigen Interessen, wie sie namentlich in der populären alexandrinischen Christologie zu überwuchern drohten, vorgebeugt. Wenn man allerdings vom Standpunkte des konstituierten Dogmas auf die verschiedenen Entwickelungen zurückblickt, wird es schwer, die religiösen Ideen und Interessen einer uns fern liegenden Kultur- und Geisteswelt ohne genügendes Quellenmaterial richtig und gerecht zu beurteilen. Die obige Erklärung des Zweinaturendogmas in seinem Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen scheint bei der Interpretation der christologischen Lehren die größten Schwierigkeiten zu beseitigen. Auch die Bildung und die Geschichte der einzelnen Sekten wird dadurch verständlicher; wenn der „Monophysitismus der Räubersynode“ der konsequente Ausdruck der alexandrinischen Theologie, das chalcedonensische Dogma ein Schlag gegen die religiöse Gesinnung des ägyptischen Christentums war, wie ist es dann zu erklären, daß ein und dieselbe religiöse Gesinnung binnen kurzer Zeit zur Zersplitterung in zahlreiche Sekten führte? Die monophysitische Kirche ist eben zu ihrem Abfall nicht gezwungen worden durch unberechtigte Verletzung ihres Glaubens; sie ist nicht anders entstanden als andere Nationalkirchen. Allgemein kulturelle Faktoren, zu denen natürlich auch religiöse gehören, lassen eine eigenartige kulturelle Entwickelung entstehen; äußere Ereignisse veranlassen in den führenden Kreisen eine Überschätzung der auf ein bestimmtes Gebiet begrenzten Sonderkultur und führen, ohne daß dazu notwendigerweise, wie es allerdings meist geschieht, politische, Partei- oder einzelpersönliche Interessen kommen, die Bildung einer besonderen religiösen Gemeinschaft herbei. Die Abzweigung der ägyptischen Kulturwelt von der des Orients und Occidents wurde durch die oben skizzierten Faktoren vorbereitet. Den äußeren

[1]) Realenc. f. prot. Theol., V³, 636.

Anlaß zur Konsolidierung der ägyptischen Nationalkirche bot die Nichtunterwerfung Dioskurs auf dem Chalcedonense. Der hier nur allgemein gegebenene Überblick über die kulturelle und kirchenpolitische Lage der Zeit Dioskurs wird die Charakteristik seiner Person und die des Konzils von Chalcedon erleichtern.

§ 3. Die Berufung des Konzils von Nicäa-Chalcedon.

Die kirchenpolitischen Ereignisse nach dem Regierungsantritt Marcians sind bekannt. Sie sprechen sämtlich zugunsten der vorephesinischen Hoforthodoxie. Die Beschlüsse der Räubersynode sind fast sämtlich zunichte gemacht worden. Nur ihre Leiter waren noch nicht zur Verantwortung gezogen. Ein neues Konzil sollte dies tun und die seit langem bestehenden dogmatischen Differenzen ausgleichen. Es ist kein Zweifel, daß Marcian durch politische Erwägungen, insbesondere durch die Hunnengefahr, zur Einberufung einer allgemeinen Synode veranlaßt wurde. Warum verzichtet nun aber Papst Leo auf seinen früher so lebhaft wiederholten Wunsch? Da Leo die Garantie hatte, daß der byzantinische Hof in die alte Politik und Dogmatik zurückgelenkt war, schien ihm ein Konzil völlig unnötig. Er fürchtete, daß die Dogmenstreitigkeiten wieder aufgerollt würden, die schließlich nur neue Schismen und Streitigkeiten hervorrufen konnten, wie die Geschichte der früheren Konzilien bewies. Leo hatte Zeit, die orientalischen Bischöfe friedlich, wenn auch nur langsam, auf die Christologie in der abendländischen Formulierung zu verpflichten. Ihre Führer wußte er ja schon auf seiner Seite. Gegen die Leiter des Ephesinums wollte er nur auf administrativem Wege vorgehen. Warum kam nun aber Marcian den Absichten Leos nicht mehr entgegen? Man braucht nicht darüber zu disputieren,[1]) ob der Kaiser, wenn er den abratenden Brief Leos noch rechtzeitig erhalten hätte, nicht doch noch seinen Entschluß geändert haben würde. Wahrscheinlich nicht; denn das Endziel seiner Politik fiel mit dem der päpstlichen nicht zusammen. Wir zeigten oben die Motive, die Marcian bestimmten. Er brachte die religiösen Strömungen und Stimmungen viel zu wenig in Anschlag; die Zukunft mag ihm zu seinem großen Erstaunen gezeigt haben, daß eine dogmatische Formel noch lange nicht genügt, Glaubenseinheit herzustellen, und daß religiöse Parteien sich nicht so leicht aus der Welt schaffen lassen wie politische. Der Wunsch nach religiösem

---

[1]) *Ahrendt,* Leo der Große und seine Zeit, Mainz 1835, S. 254. *Hefele,* II, 384. cf. *Krüger,* l. c. S. 60.

Frieden, der Vorbedingung einer gedeihlichen staatlichen und wirtschaftlichen Politik, diktierte ihm die Berufung einer Synode. Das erste Rundschreiben des Kaisers, welches die Absicht der Einberufung einer Synode enthielt und natürlich auch „den von Cyrill und der »Räubersynode« abgesetzten Bischöfen Ibas von Edessa, Theodoret von Cyrus und Andreas von Samosata mitgeteilt wurde" (T^s 249), gibt der alexandrinischen Kurie genug Beweis für die „nestorianische" Haltung des Hofes und ruft eine gewaltige Bestürzung hervor: „Der Tod ist in diesem Briefe, Mann Gottes." Mit diesen Worten (cf. IV, Reg. IV_{40}) charakterisiert Theopist vorzüglich den Gesamteindruck, den das Schreiben machte. Dioskur ist sich sofort über die ganze Tragweite des Schreibens klar: Absetzung und Exil sind die Folge des Regierungswechsels (T^s 250). Mit Recht sieht er in Pulcheria die einzige Ursache für die Wendung der Politik; es ist begreiflich, daß sein erster Zornesausbruch mit bitteren Worten, die er allerdings seinen Vorgänger Cyrill in einer Vision sprechen läßt, sich gegen „die zweite Eva richtet, die durch ihre sündhafte Neugier ihre Augen auf Marcian gelenkt und dadurch die wahre Religion erschüttert hat." Nur die Lehre der 12 Kapitel Cyrills enthält den wahren Glauben (T^s 250). Die Kunde, daß Marcian sich sofort mit Papst Leo I. in Verbindung gesetzt hat, gibt ihm die Gewißheit der Richtigkeit seiner bangen Ahnung. Wehmütig denkt er an das gute Einverständnis zwischen Cyrill und Cölestin; den ersten Synodalbrief Leos, „des reißenden Tieres", kann er noch immer nicht vergessen (T^s 252). Es ist indes ein Irrtum des Verfassers von T^s, wenn er als Antwort Leos an Marcian die berühmte „epistula dogmatica ad Flavianum" senden läßt.[1]) Durch den kaiserlichen Lektor Prokop, der wegen seiner alexandrinischen Gesinnung aus Konstantinopel vertrieben worden ist, wird der alexandrinische Bischof über die gesamte Stimmung am kaiserlichen Hofe unterrichtet, insbesondere darüber, daß der Kaiser das Glaubenssymbol Leos völlig annimmt. Dies bringt den Alexandriner außer aller Fassung, in seiner Verzweiflung bricht er sogar in Tränen aus (T^s 254). Der stolze Alexandriner ergreift ein demütigendes Mittel, um ein Konzil zu verhindern. Ein in tiefster Unterwürfigkeit ge-

[1]) Die allerdings wenigen „Blasphemien", die Theopist aus dem Papstbriefe mitteilt, sind sicherlich cap. 4 und 5 jenes berühmten Briefes entnommen. Auch findet sich kein ähnlicher Brief Leos an Marcian (cf. *Nau* in T^s 252, n. 2). Die dem Verfasser bekannte Tatsache, daß die in diesem Briefe ausgesprochene Lehre auf dem bevorstehenden Konzil zur Anerkennung gebracht werden soll, hat ihm wohl den Anlaß für eine spätere Datierung gegeben.

haltener Brief an Marcian[1]) sucht diesen unschlüssig zu machen, indem er in dogmatischen Formeln, die wenigstens damals als korrekt gelten konnten, den Glauben der ganzen Kirche gegen Leo, dem er die verächtlichsten Attribute beilegt, ausspielte. Jedoch ohne Erfolg: Denn der infolge dieses Briefes beim Kaiser entstehende Zweifel, „ob nicht etwa Markus größer ist als Petrus und er auf den niedrigeren Bischofsstuhl hören soll" (Ts 254), zeigt doch wohl nichts weiter, als daß Theopist die Rivalität der beiden Patriarchate wohl zu würdigen versteht.[2]) Es erscheint als Antwort bald der Befehl des Kaisers, daß alle Bischöfe aus allen Ländern und jeder Partei erscheinen sollen. Diese Einladung machte jede Kritik und Nichtbefolgung der Konzilsbeschlüsse rechtlich unmöglich. Dioskur trifft sofort die nötigen Vorkehrungen. Eine Nationalsynode wird einberufen. Sie bestärkt den Patriarchen nur in seiner Ahnung. Die Bischöfe lassen ihn im Stich. Die Begründung der koptischen Memoiren ist allerdings plump und widerspruchsvoll: denn abgesehen davon, daß der Befehl des Kaisers an den Gesandten, den Patriarchen allein nach Konstantinopel zu bringen, mit dem Wortlaut des allgemeinen Berufungsschreibens in Ts 255 in Widerspruch steht, ist es nicht einzusehen, daß die Bischöfe, deren Wunsch sich mit dem des Kaisers, in Ägypten zu bleiben, deckt, den Gesandten erst bestechen müssen. Die Bischöfe hatten übrigens bei ihrem Vorgehen keine byzantinische Inspiration notwendig. Eine Erklärung der Sachlage läßt sich folgendermaßen geben: Die Bischöfe kannten die Änderung der Hofpolitik; es läßt sich nicht beweisen, daß sie die Christologie Dioskurs gebilligt und vertreten haben; ohne Aufgabe von Prinzipien konnten sie dem ihnen unbequemen Metropoliten, dem sie rechtlich nicht beikommen konnten, zeigen, daß die Zeit gekommen war, die Übergriffe in ihre bischöfliche Gewalt via facti zurückzuweisen und seine Übermacht zu brechen. Nur wenige Bischöfe traten auf die Seite Dioskurs und folgten ihm auf das Konzil; die meisten haben nichts für ihn getan, um ihn nach seinem Sturze in Ägypten zu halten; Proterius, sein Nachfolger, wurde ja gerade mit Hilfe der Bischöfe gewählt. Dioskur durchschaute die Absichten der Bischöfe vollständig. Noch ist er unumschränkter Herr; er will alles tun, um den Bischöfen nach seinem Sturze, den er klar voraussieht, einen Metropoliten

---

[1]) Dieser bisher nicht bekannte Brief ist am Schluß nicht ganz klar. Wahrscheinlich will Dioskur sein Mißfallen an der Einberufung eines Konzils zum Ausdruck bringen. — [2]) Cf. *Nau* in Ts 254, n. 1.

zu geben, der seine Politik weiterführen wird: Timotheus (Aelurus) wird dem alexandrinischen Volke als Bischofskandidat präsentiert, und unter der Maske der Rechtgläubigkeit wird einem „Fremden" die Volksgunst entzogen (Ts 255).[1]) Die Zukunft hat seine Berechnungen bestätigt. Proterius wurde vom Volke als unberechtigter Eindringling bekämpft. Selbstbewußtsein und vielleicht ironischer Stolz klingt aus der Aufforderung Dioskurs, die Abfahrt nach Konstantinopel vorzubereiten, „um auf dem Konzil die Dogmen zu machen", heraus. Die Volksscharen begleiten ihren geliebten Bischof bis aufs Schiff, und unter ihren Klagen segelt er ab. In dem Gebete, das Dioskur verrichtet, liegt ein interessanter Panegyrikus auf die Geschichte der alexandrinischen Bischöfe, die durch ihre Kämpfe gegen die jeweiligen „Häretiker" ein Hort des wahren Glaubens geworden sind. Der Gedanke, als ein zweiter Athanasius Thron und Ehren für den Glauben hinzugeben, ist ihm auch sonst eigen (Ts 251, 256).

Die Fahrt nach Konstantinopel hat die syrische Biographie nicht der Schilderung für wert gehalten. Doch wissen wir, daß die Begleitung Dioskurs nur aus wenigen Anhängern bestand.[2]) Dioskur kann seine pessimistische Stimmung nicht verbergen. „Du schläfst, während der Kampf beginnt", lautet seine verwunderte und vorwurfsvolle Frage an seinen Freund Makarius, als „sie um 10 Uhr nachts in Konstantinopel ankommen" (Ts 258).

§ 4. Das Religionsgespräch zu Konstantinopel.

In glänzenden liturgischen Gewändern begibt sich Dioskur mit seiner Begleitung am frühen Morgen in die Stadt. Mit sichtlichem Gefallen berichtet Theopist, wie Dioskurs imposante Erscheinung überall Aufsehen erregt, wie die Palastbeamten ihn freudig begrüßen und seine Ankunft sofort dem Kaiser melden. Auch die früheren Freunde des Alexandriners, die Bischöfe Juvenal von Jerusalem und Basilius von Seleukia eilen zu seiner Begrüßung herbei, „denn sie waren noch nicht vom Kaiser in Audienz empfangen worden" (Ts 261).[3]) In naiver Weise erzählt Theopist, wie er die prachtvolle Kleidung dieser Bischöfe angestaunt habe und seine Bewunderung selbst seinem Bischofe nicht verhehlen konnte. Doch dieser entgegnet

[1]) Ob der prahlerische Diakon, der bei der Abreise am Ufer steht (Db 98), Proterius ist, ist nicht gewiß, aber wahrscheinlich. — [2]) *Krüger*, l. c. S. 65. — [3]) Diese Bemerkung gibt einen interessanten Einblick in jene Zeit. Diejenigen Bischöfe, welche schon beim Kaiser gewesen sind, hält Dioskur anscheinend als verloren für seine Partei.

finster: „Glaube mir, von all' diesen wird auch nicht ein einziger einen Backenstreich für den Glauben erleiden; keiner wird dem orthodoxen Glauben treu bleiben." In diesem Augenblicke erscheinen die „Häretiker" und alle begeben sich zum kaiserlichen Palaste. In dem großen Pompe, den alle Teilnehmer bei der Audienz entfalten, nimmt sich der Freund Dioskurs, Bischof Makarius, allein ungünstig aus, und man hat Mühe, ihn mit in die Versammlung zu bringen (siehe oben S. 164). Besonders trägt Dioskur Sorge dafür, daß die zwölf Kapitel Cyrills mit zur Audienz genommen werden, damit sie ihm als Hauptwaffe gegen die „Nestorianer" dienen (Ts 262). Aber hat denn eine solche Audienz überhaupt stattgefunden? Ist sie nicht eine Erfindung der monophysitischen Quellen? Hat Amélineau (l. c.) Recht mit seiner Behauptung: Die Geschichtlichkeit der Audienz muß nach alledem, was wir über die Präliminarien des Konzils von Chalcedon wissen, einfach in Abrede gestellt werden? Diese Fragen veranlassen uns, mit Hilfe anderweitiger Berichte die Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Wirklichkeit dieser Audienz, ihr Wesen und ihre Bedeutung zu untersuchen. Das Konzil war für den 1. September nach Nicäa einberufen worden.[1]) Um diese Zeit versammelten sich auch viele Bischöfe in dieser Stadt. Steht nun damit nicht die Anwesenheit der Metropoliten und anderer 100 Bischöfe in Konstantinopel in Widerspruch (Ts 261)? Wir erfahren nirgends, daß alle Bischöfe in Nicäa waren, ja, von den päpstlichen Gesandten ist es ganz sicher, daß sie überhaupt nicht nach Nicäa gegangen sind, sondern in Konstantinopel blieben. Da ferner gerade die durch die gefährdete äußere Politik notwendige Anwesenheit des Kaisers in Konstantinopel den Grund zur späteren Verlegung des Konzils gab, und die glaubwürdigsten Quellen die Anwesenheit des Kaisers in Konstantinopel in dieser Zeit berichten,[2]) so fällt der Einwand, daß der Kaiser nicht habe zugegen sein können. Bleibt nun etwa für die Audienz keine Zeit, wie Amélineau behauptet? Unsere Quelle betont ausdrücklich, daß sofort nach der Ankunft die Bischöfe zum Kaiser befohlen werden; man kann also wohl annehmen, daß diese Audienz vor dem beabsichtigten Konzil in Nicäa stattgefunden hat, also wohl in den letzten Tagen des Monats August. In Konstantinopel werden nun die Bischöfe gehört haben, daß die päpstlichen Legaten die Eröffnung des Konzils von der Anwesenheit des Kaisers abhängig machten, daß andererseits der Kaiser seine Reise nach Nicäa un-

[1]) *Mansi,* VI, 551, 553. — [2]) Liberatus cap. XIII. *Evagrius,* II, 1, 2.

möglich unternehmen konnte. Man blieb also noch nach der Audienz in Konstantinopel, zumal unter den Bischöfen frühzeitig das Gerücht von einer Transferierung des Konzils kursierte (T^s § 8 beweist trotz des legendarischen Charakters die Unschlüssigkeit über die Eröffnung des Konzils); andere Berichte in dem Panegyrikus machen es notwendig, zwischen die Audienz und die 1. Sitzung des Konzils (8. Oktober) einen ziemlich langen Zeitraum zu legen (D^b 140 ff.). Man hat noch einen anderen Grund gegen dieses Religionsgespräch geltend gemacht: Die Anwesenheit der Bischöfe Ibas und Theodoret; sie seien ja erst, und zwar Theodoret nur unter großem Widerspruch, auf dem Konzil restituiert worden. Dieser Einwand ist nicht berechtigt. Es ist sicher, daß die von der „Räubersynode" abgesetzten Bischöfe vom Kaiser bald nach seinem Regierungsantritt zurückberufen worden sind, daß insbesondere Theodoret mit dem Papste und den kaiserlichen Beamten in Briefwechsel gestanden hat.[1]) Zu der Audienz, die nach T^s den Charakter eines Privatgespräches hatte, waren übrigens gerade die Führer der dogmatischen Parteien berufen worden, da es sich, wie wir noch sehen werden, um eine Verständigung bzw. Kenntnisnahme ihrer Lehrsätze handelte. Aber stieß man denn nicht den Dioskur vor den Kopf, indem man ihm zeigte, daß der Hof seine größten Gegner aufgenommen habe? Eine verhüllte Politik wäre ganz und gar nicht am Platze gewesen; im Konzil mußten diese Bischöfe ja doch nach päpstlicher Weisung restituiert werden; außerdem zeigte man dem Alexandriner klar, daß er auf die Hilfe des Hofes nicht mehr zu rechnen habe, daß er nur durch demütiges Nachgeben auf seinem Bischofssitz sich behaupten könne. Die Möglichkeit folgender chronologischer und sachlicher Anordnung kann demnach nicht bestritten werden. Ein Teil der Bischöfe, insbesondere aber die Inhaber der Patriarchensitze, begaben sich vor dem 1. September nach Konstantinopel, wo sie vom Kaiser zur Audienz empfangen wurden. Sie blieben auch nachher in Konstantinopel, bis am 22. September das Konzil in Chalcedon angesagt wurde.

Unter den Wahrscheinlichkeitsgründen verdient an die Spitze die Tatsache gestellt zu werden, daß seit dem ersten Ephesinum sich die Bischöfe zu einer Konferenz beim Kaiser eingefunden haben.[2]) Einige Bemerkungen über das Wesen und die Eigen-

---

[1]) Theodorets Briefe, ed. *Schulze* (Theodoreti opera omnia), t. IV, epp. 113, 119, 121 etc. — [2]) *Revillout,* Revue Egyptol., III, 19. Über Vorbereitungen beim 1. Ephesinum siehe *Hefele,* C. G., 2², S. 181, beim Nicänum l. c. 1², S. 296.

art dieses Religionsgespräches werden die Wahrscheinlichkeit noch erhöhen. Das byzantinische Staatskirchentum mit dem „Hohenpriesterkaiser" an der Spitze hatte an der Dogmenbildung natürlich ein eminentes Interesse. Die Intoleranz, mit der man in jener Zeit gewaltiger Dogmenkämpfe die Gegner verfolgte,[1]) war für das Wohl und Wehe des Staates kein zu verachtender Faktor; deshalb mußten auch ganz religiös interessierte Herrscher, und zwar um so mehr, als sie diplomatische Befähigung besaßen, einen Einfluß zu gewinnen suchen auf die Konstituierung der Dogmen, um womöglich einen Kompromiß zu schaffen, der ihr Reich nicht wieder zerfleischte, sondern allen Glaubensinteressen so weit als möglich gerecht würde. Man würde allen diesen Herrschern gewaltig Unrecht tun, wenn man ihnen religiöses Wahrheitsgefühl abstreiten wollte;[2]) aber die oft nur feinen Unterschiede in den Lehrsätzen hielten sie wohl für Spitzfindigkeiten der Theologen, die zum Seelenheile ihrer Untertanen durchaus nicht notwendig seien. Sie wünschten eine Dogmatik, die allen religösen und politischen Interessen gerecht würde. Sie suchten deshalb auf die Träger des kirchlichen Lehramtes einen dahingehenden Einfluß zu gewinnen. Zu diesem Zwecke mußten sie mit den führenden Parteien in enger Fühlung bleiben und die Meinungsverschiedenheiten der Minderheit mit jenen der Mehrheit möglichst auszugleichen suchen. In unserem Falle ist die Richtschnur für das zu konstituierende Dogma gezogen: Die epistula dogmatica Leos. Das Konzil von Chalcedon beweist, daß es nicht darauf ankam, sich strikte auf die darin enthaltene dogmatische Formulierung zu verpflichten — obwohl die römischen Legaten dies verlangten[3]) —, sondern daß dieser Brief Leos als Glaubensquelle bei der Diskussion hauptsächlich zugrunde gelegt werde. Gelang es dem Kaiser, die Metropoliten auf diese einheitliche Basis zu verpflichten, dann waren die Folgen des neuen Dogmas für die Politik und für das Wohl der Reichsuntertanen nicht mehr gefährlich. Diese Erörterungen, die ihre äußeren Belege in T^s 263 haben, erweisen die Behauptung der Wahrscheinlichkeit einer solchen Konferenz vor dem Konzil von Chalcedon als berechtigt. Seit dem 1. Ephesinum standen die Kirchen des Orients in Spannung gegeneinander; eine

[1]) *Maaßen,* l. c., gibt reichliche Belege von der in jener Zeit fast allgemeinen religiösen Intoleranz. — [2]) Die beständigen Einmischungen des Kaisers Justinian I. in Glaubenssachen lassen sich eben nur durch obige Erwägungen verstehen. — [3]) *Mansi,* VII, 99. Daß man dem Dioskur bei der Audienz schon die Formel vorgelegt hat, ist unwahrscheinlich. Es handelt sich nur um den Brief.

gedeihliche Volkswirtschaft konnte nimmermehr daraus entsprießen. Ägypten und der Orient im engeren Sinne standen sich feindlich gegenüber; diese Kluft mußte überbrückt werden. Was nützte dem Kaiser ein neues Dogma, von dem man sich zwar die endgültige Lösung der christologisch-theologischen Streitfragen versprach, das aber nach der Lage der Dinge ein neues Schisma hervorbringen mußte? Durch das Religionsgespräch wollte der Kaiser sich Klarheit verschaffen über die ganze Situation. Es unterliegt keinem Zweifel, daß man bis zum letzten Augenblick auf eine friedliche Gewinnung des Vertreters der einen Hauptpartei, des alexandrinischen Patriarchen, gehofft hat (siehe § 5). Eine entsprechende Sondierung bei den übrigen Bischöfen hatte schon auf der σύνοδος ἐνδημοῦσα[1]) stattgefunden. Das Konzil beweist klar, daß der Hof ihre parteipolitische Stellung genau kannte und mit ihr gerechnet hat. Mit den übrigen Bischöfen hatte man ja leichtes Spiel gehabt. Die monophysitischen Schriftsteller, welche sie als unbeständige Charaktere, die ihren Mantel nach dem Winde drehen,[2]) kennzeichnen, haben wenigstens z. T. Recht. Auch der starrköpfige Alexandriner sollte einlenken. Zwar steht nicht mehr der ägyptische Gesamtepiskopat hinter ihm, s e i n e dogmatische Sellungnahme ist also ziemlich gleichgültig; aber für ihn kämpft ein treu ergebenes Volk, ein fanatisches Mönchtum, für den Kaiser beachtenswerte Gegner. Über seine endgültige Stellungnahme wollte Marcian sich bei dieser Audienz orientieren. Die von Amélineau gegen die Existenz eines Religionsgespräches angeführten Gründe wandten sich übrigens hauptsächlich, und zwar mit Recht, gegen die innere Unwahrscheinlichkeit in dem Berichte des Panegyrikus (siehe oben S. 167). Diese Gründe fallen bei der syrischen Biographie sämtlich fort. Die einfache und natürliche Schilderung ist der glaubwürdigste Zeuge für die T a t s ä c h l i c h k e i t der Audienz; allerdings erhalten wir keine äußeren Zeugnisse für diese Konferenz. Aber wir können beweisen, daß ähnliche Besprechungen stattgefunden haben müssen. Es werden nämlich auf dem Konzil Tatsachen vorausgesetzt, die nur in solchen Konferenzen zur Abwickelung gekommen sein können. Tillemont sagt hierüber: „Zweifellos fanden zuerst verschiedene Konferenzen statt, sowohl

[1]) Die Bezeugung dieser Synode durch die Vita des hl. Abundius darf man wohl als glaubwürdig annehmen, da wir auch durch Leos Briefe davon benachrichtigt werden. Cf. *Tillemont*, XV, p. 130 ff. — [2]) Michael Syrus, ed. *Chabot*, p. 43: Tous ceux qui demeurèrent dans la synode étaient des opportunistes qui ne combattirent pas pour la foi: à un autre moment ils parlaient autrement, ils s'accomodaient aux circonstances et aux personnes.

zwischen den Bischöfen, als auch mit dem Kaiser, welche den Zweck hatten, verschiedene Schwierigkeiten, die in der Folgezeit hätten aufhalten können, zu regeln.[1] Ein Blick auf die Quellen in dieser Periode wird zeigen, daß das argumentum e silentio durchaus nicht zu Ungunsten der Audienz spricht. Liberatus hat die Zwischenzeit von dem Anfange der Regierung Marcians bis auf den Anfang des Konzils von Chalcedon vollständig übergangen, Evagrius notiert kurz die Befehle des Kaisers zu dem Konzil nach Nicäa, das dann nach Chalcedon verlegt wird. Zacharias Rhetor berichtet von der Einberufung des Konzils nach Nicäa, das wegen eines Erdbebens nach Chalcedon verlegt wird; rein zufällig findet sich die Erwähnung der σύνοδος ἐνδημοῦσα in der vita s. Abundii. Leos und Theodorets Briefe aus dieser Zeit beschäftigen sich nur mit dem Konzil selbst. Und wie steht es mit den Konzilsakten? Sie beginnen direkt mit den offiziellen Sitzungen; viele Sitzungen sind in den griechischen Sammlungen nicht mehr vorhanden; die lateinischen Sammlungen zählen gewöhnlich 16 Sitzungen (Ballerini 20), gegen sechs in den griechischen.[2] Auf Vollständigkeit kann also keine Quelle Ansprüche erheben. Wenn uns nun das in T^s berichtete Religionsgespräch ein besseres Verständnis für die Geschichte jener Zeit erschließt, so dürfen wir wohl mit Recht an der Tatsächlichkeit festhalten und auch die Schilderung desselben als glaubwürdig annehmen.

Sogleich nach dem Empfang der Bischöfe teilt der Kaiser mit, daß der Zweck ihrer Berufung die „Wiederherstellung" des wahren Glaubens sei (T^s 263). Dioskur wurde dadurch sofort veranlaßt, gegen eine etwaige Änderung des wahren Glaubens Einspruch zu erheben. In seiner Verlegenheit antwortet der Kaiser unklugerweise, daß er als Laie sich darin nicht auskenne. Schlagfertig entgegnet Dioskur: „Laß uns allein mit den Häretikern disputieren; wir werden uns demjenigen anschließen, der den Sieg davontragen wird." Aber gerade eine Diskussion über den Glauben wollte man vermeiden, um nicht die Geister zu erbittern und so eine friedliche Gewinnung zu erschweren. In seiner Ratlosigkeit geht der Kaiser direkt auf das Endziel los: „Leo ist das Haupt der Bischöfe; Du widerstehst dem, der größer ist als Du; ich achte ihn mehr als Dich!" Dem Alexandriner kam diese Offenherzigkeit sehr erwünscht; es war ihm sofort klar, daß er seine Operationsbasis auf ein anderes Gebiet verlegen mußte. Der Kaiser wollte nur die römischen Päpste als sichere Glaubensquellen anerkennen; gelang es nun dem Dioskur,

[1]) l. c. XV, p. 642. — [2]) *Walch,* l. c. 333. *Hefele,* II², 411.

nachzuweisen, daß römische Päpste seinen Glauben teilten, dann mußte entweder seine eigene Orthodoxie anerkannt werden oder Marcian mußte zum mindesten unschlüssig werden. Als er daher dem Kaiser die Versicherung, daß er auch die Päpste Cölestin, Liberius und Innozenz I. anerkenne, entwunden hat, beginnt er sofort, die Übereinstimmung seiner christologischen Anschauung mit einer Osterhomilie des Liberius und dem Briefe des Innozenz an Bischof Severianus von Gabala darzutun: In Christus war der wahre Sohn Gottes mit einem wirklichen Menschen vereinigt, so daß beide nie voneinander getrennt waren.[1]) Der Kaiser sucht der Diskussion dadurch aus dem Wege zu gehen, daß er, allerdings im Widerspruch zu seinem früheren Bekenntnis, diese Worte nicht als Glaubensquelle annimmt (Ts 265). Dioskur sucht deshalb mit Bibeltexten obige Anschauung zu belegen. Eine inkorrekte dogmatische Haltung konnte man ihm aus seinen Ausführungen nicht nachweisen. Hätte man die „nestorianischen" Bischöfe zur Diskussion hinzugezogen, so würden diese die Sache sicherlich anders angefaßt haben. Der Kaiser, der nur eine persönliche Aussprache mit Dioskur gewollt hatte, war in großer Verlegenheit. Zwar wußte er aus den gehässigen Worten des Alexandriners über Papst Leo, daß er nie dessen „epistula dogmatica" anerkennen werde; aber konnte er den Dioskur auf Grund seines Glaubensbekenntnisses absetzen? Dioskur hatte einen Sieg errungen; er triumphierte über die Verlegenheit und Unschlüssigkeit des Kaisers.[2]) Seine Hoffnung beginnt wieder zu wachsen. Obwohl der Bischof Anatolius von Konstantinopel durch die Annahme der „epistula dogmatica" sich offen von seinem alexandrinischen Protektor losgesagt hatte, spielt letzterer gegen seinen früheren Schützling den Demütigen: Er nahm eine Einladung an, mit ihm das Meßopfer zu feiern (Db 144). Er konnte noch auf Freunde, besonders auf Freunde der Christologie in der alexandrinischen Formulierung hoffen. Durch trotziges Benehmen wollte er diese nicht vor den Kopf stoßen. Über die Haltung des Hofes war er sich klar geworden. Von dieser Seite hatte er nichts

[1]) Über den Innozenzbrief siehe oben S. 160. Das Liberiuszitat findet sich nicht unter den bei *Migne*, P. L. VIII, col. 1351, angeführten, auch nicht bei den von *M. Schiktanz*, Die Hilarius-Fragmente, Breslau 1905, neuedierten Briefen. Unmöglich ist die Echtheit nicht; denn die Briefe behandeln ja nicht speziell christologische Fragen, für die man in jener Zeit noch keine Veranlassung hatte. Eine Darlegung des Verhältnisses der Gottheit zur Menschheit mit besonderer Betonung der Gottheit war auch in den arianischen Streitigkeiten notwendig. — [2]) Ts 265.

zu erhoffen. Seine weiteren Absichten machte er von der Haltung der Bischöfe abhängig. Hatte das Religionsgespräch allerdings nicht den vom Kaiser gewünschten Erfolg, nämlich die friedliche Gewinnung Dioskurs, so brachte es doch allen Parteien vollständige Klarheit. Die Vorgänge auf dem Konzil erscheinen uns infolgedessen verständlicher.

§ 5. Das Konzil von Chalcedon und die Absetzung Dioskurs.

Die Ursachen für die Verlegung des Konzils von Nicäa nach Chalcedon sind bekannt: Die politischen Gefahren machten es dem Kaiser unmöglich, Konstantinopel zu verlassen; andererseits weigerten sich die römischen Legaten, das Konzil in Abwesenheit des Kaisers zu eröffnen. Gewiß war man sich längere Zeit über den Ort und den Beginn des Konzils unschlüssig, — der kaiserliche Befehl von der Verlegung datiert ja erst vom 22. September, — aber die gefälschte Prophezeiung in T[s] § 8 ist natürlich nur monophysitische Begründung.[1]) Als die Bischöfe in Chalcedon angekommen sind, versammeln sie sich sofort zu einer vorberatenden Sitzung, um hier die kaiserlichen Befehle in Empfang zu nehmen, „da die Bischöfe nichts von dem wußten, was in Konstantinopel verhandelt worden war“ (T[s] 268). Es ist bekannt, mit welchem Eifer man sich in jener Zeit gegen jedes „neue Dogma“, das über den im Nicänum enthaltenen Glaubensinhalt hinauszugehen schien, wehrte; glaublich ist es daher, daß man den Brief Leos an das Nicänum anfügte, um damit die Ideengleichheit beider Glaubensquellen zu bezeugen. Theopist glaubt natürlich, daß man es damit auf einen plumpen Betrug abgesehen habe (T[s] 268). Bei der Vorlesung des Nicänums durch den Lektor Habib geben die Bischöfe begeistert ihre Zustimmung; aber schon der äußere Anblick des Anhängsels erregt Aufsehen. Die Unruhe der Bischöfe steigert sich beim Verlesen des Briefes zu einem gewaltigen Tumult. „Man hat das Licht mit der

[1]) T[s] 266. Der Kaiser schickt in seiner Ratlosigkeit zum ägyptischen Mönche Johannes, welcher sagt: Wenn der Kaiser am Nicänum festhält, wird er 40 Jahre regieren in Ruhe und Frieden, wenn er sich aber den Feinden des Glaubens anschließt, wird er nur 6 Jahre in beständiger Unruhe regieren. Die „Nestorianer“ bestechen den Boten, das Gegenteil zu sagen: Wenn er den Brief Leos annehme, werde er 40 Jahre regieren. Infolgedessen verlegt der Kaiser das Konzil. Die Kürze der in Betracht kommenden Zeit (Ende August bis 22. September) macht diese Reise unmöglich. T[s] 309 wird der Tod Marcians als Folge dieser Prophezeiung angegeben.

Finsternis gemischt, Gotteswort findet sich neben dem des Feindes, die Lästerungen des Paul von Samosata werden erneuert," klingt es wirr durcheinander (Ts 269). Vergegenwärtigt man sich die Stimmung vieler Bischöfe, die mit großer Furcht vor Wiedererneuerung nestorianischer Lehren zum Konzil gekommen waren, vergegenwärtigt man sich, daß die occidentalische Formulierung der Zweinaturenlehre besonders den Theologen cyrillscher Richtung auf den ersten Blick verdächtig erscheinen konnte, so wird ihre Besorgnis und Aufregung, welche Theopist einseitig deutet, verständlich und glaubhaft. „Mit Freuden hören die kaiserlichen Gesandten die ablehnende Haltung der Bischöfe"[1]), und auf deren Bitten eilen sie zum Kaiser, um darüber Bericht zu erstatten. Dioskur triumphierte: Das dogmatische Interesse, das er sich günstig gestimmt glaubte, war ja der letzte Faktor, auf den er hoffte. Am kaiserlichen Hofe war man auf einen solchen Widerstand wohl nicht gefaßt gewesen. Der Brief Leos mußte zur Anerkennung gebracht werden, sonst wäre ja das Konzil zwecklos gewesen. Wahrscheinlich hat man durch Privatunterhandlungen, von denen wir keine Kenntnis mehr haben, ein Verständnis anzubahnen gesucht (cf. § 2). Die syrische Biographie behauptet, daß man rücksichtslose Gewalt als letztes Entscheidungsmittel angedroht hätte. Den Bischöfen wird gemeldet, daß sie bei Strafe der Verbannung den Brief Leos unterschreiben müssen (Ts 269). Nach dem Berichte des Theopist geloben sie, das Nicänum unversehrt zu wahren und lieber ins Exil zu gehen; als aber die Bischöfe auf Befehl des kaiserlichen Sekretärs Sergius sich in die Kirche der hl. Euphemia zur 1. Sitzung begeben, zeigt sich schon ein Stimmungswechsel. Es entzieht sich völlig der Forschung, welche Motive die Bischöfe hierzu bewegten. Einige sind vielleicht durch kaiserliche Drohungen eingeschüchtert, andere durch Versprechungen gewonnen worden, vielen ist sicherlich auch ein Verständnis für die leoninische Glaubensformel beigebracht worden; denn es steht fest, daß die Bischöfe ohne jedes Bedenken die Christologie in der Formulierung Leos derjenigen Dioskurs vorzogen.[2]) Ein Urteil über das Gros der Bischöfe wäre infolge mangelnder Beweisgründe völlig subjektiv.[3]) Jedenfalls hat Dioskur den Gesinnungswechsel gemerkt, und er war sich deshalb auch über sein

[1]) Ts 269. Über die Dioskur freundliche Gesinnung der kaiserlichen Gesandten siehe S. 216. — [2]) *Mansi*, VII, 99 ff. — [3]) Einzelnen Bischöfen, z. B. Juvenal von Jerusalem, wird man allerdings schwerlich Unrecht tun, wenn man bei ihnen die Glaubensmotive in den Hintergrund stellt und ihren Gesinnungswechsel auf die Befriedigung ihrer ehrgeizigen Pläne zurückführt. S. 209.

Schicksal klar. In edlem Freundschaftsgefühl für den greisen Bischof Makarius bittet er die Mönche von Tabennisi, diesen mit nach Alexandria zu nehmen (Ts 270). Beim Eintritt in die Kirche lassen die Bischöfe doch noch aus gewohnter, formeller Rücksichtnahme dem Dioskur den Vortritt; war er doch noch der Repräsentant der angesehensten orientalischen Kirchenprovinz. Bald nach Eröffnung des Konzils zeigte es sich jedoch, daß er seine Rolle ausgespielt hatte. Unter Verzicht auf eine vollständige Darstellung der 1. Sitzung nach den Akten des Konzils[1]) wollen wir nur diejenigen Momente herausgreifen, welche die monophysitische Biographie bietet, sowie diejenigen aus den dyophysitischen Quellen, welche für das gesamte Verständnis von Wert sind. Die panegyrische Tendenz der Biographie (siehe S. 162) zeigt sich in der Berichterstattung über die Verhandlungen ganz klar: Theopist verschweigt schlechterdings alles, was seinen Heiligen in den Augen seiner monophysitischen Leser herabsetzen könnte. Nichts berichtet er von seiner Versetzung in den Anklagezustand, nichts von seiner Weigerung, einer rechtsgültigen Vorladung zu den weiteren Konzilssitzungen Folge zu leisten, nichts von den Beschuldigungen, die gegen Dioskur erhoben werden. Allerdings leugnet er keineswegs eine lange Verhandlung; nur will er, wohl aus den oben angeführten Gründen, keine ausführliche Schilderung geben (Ts 271). Aber mit richtigem Verständnis hat er die entscheidenden Momente hervorgehoben. Die nach einem Briefe des Kaisers (Ts 268) erfolgte Zulassung der Bischöfe Ibas, Theodoret und Andreas zur Konzilssitzung geben dem Dioskur einen willkommenen Anlaß zur Beschwerde gegen die gesamte Geschäftsführung. Auf seine entrüstete Frage, wer diese Zulassung gestattet habe, schweigen die Bischöfe verlegen und nur einer nennt „mit zaghafter Stimme“ den kaiserlichen Befehl. Dioskur erkannte sofort die gefährliche Situation. Er mußte den letzten, größten Trumpf ausspielen: Die alexandrinische „Orthodoxie“. Wir haben es hier wieder mit einem diplomatischen Schachzuge zu tun, den besonders die späteren Sitzungen klarer ans Licht treten lassen. Wie nämlich der Kampf um die Fixierung des Glaubenssymbols beweist, scheuten immer noch viele Bischöfe vor der Formulierung des Zweinaturendogmas im Sinne der occidentalischen Christologie zurück, wenn sie auch die epistula dogmatica Leos als Glaubensquelle annahmen und seine Formel derjenigen Dioskurs ohne weiteres vorzogen; die Furcht vor nestorianischen Tendenzen in der Zweinaturenlehre

[1]) *Hefele*, l. c. II², 410 ff.

konnten viele Bischöfe anscheinend während des ganzen Konzils nicht los werden. Diese Stimmung wollte Dioskur benutzen und suchte deshalb auf eine Interpretation und Diskussion der Lehre Cyrills, der gemeinsamen Grundlage vieler Konzilstheologen, abzulenken (Ts 271); da er der festen Überzeugung war, daß er die Lehre Cyrills rein und unverfälscht vertrete, so hoffte er, von dieser gemeinsamen Basis aus die Bischöfe alexandrinischer Richtung zu gewinnen. Falls diese Absicht Dioskurs geglückt wäre, so wäre es wohl sicherlich den Legaten des Papstes noch viel schwerer geworden, die durch eine Disputation über die Lehre Cyrills (für und gegen den ja schon zu dessen Lebzeiten viel gesprochen worden war) erbitterten Gemüter auf die epistula dogmatica zu verpflichten. Wie wir aus den Konzilsakten wissen, wurde der Antrag Dioskurs abgelehnt.[1]) Die darauf erfolgte Verlesung des Glaubensbekenntnisses des ehemaligen Patriarchen Flavian von Konstantinopel gab den Bischöfen den äußeren Anlaß, endgültig die Partei Dioskurs aufzugeben. Ohne daß sich mit der Annahme dieser christologischen Anschauungen die Bischöfe auf eine bestimmte Terminologie festzulegen brauchten, bot das Bekenntnis Flavians, das schon 448 auf der Synode von Konstantinopel eine Approbation erhalten hatte, einen einheitlichen Boden gegen Dioskur, der auf der „Räubersynode" diesen Bischof als „Häretiker" abgesetzt hatte. Andererseits haben sicherlich auch persönliche Gründe viele Bischöfe zur Aufgabe der Partei Dioskurs geführt: Man war froh, den übermächtigen Alexandriner, dessen gewaltsames Regiment manchem Bischof Exil und schwere Leiden verursacht hatten, los zu werden (Ts 275). Es ist ferner leicht verständlich, daß diejenigen Bischöfe, welche sich auf der „Räubersynode" als willenlose Werkzeuge hatten gebrauchen lassen, den Hauptzeugen ihrer Erniedrigung gern beseitigt sahen. Bei dem Parteiwechsel wußte Dioskur sofort, daß sein Schicksal besiegelt war. Ohne sich in eine Verteidigung einzulassen, oder mit Zugeständnis seiner Schuld um Verzeihung zu bitten, wie ein Teil der Bischöfe es tat, bemüht er sich lediglich darum, als orthodox zu erscheinen: „Der Glaube der Väter wird mit mir vernichtet!" Es ist bekannt, daß Dioskur die weiteren Sitzungen, selbst auf die förmliche Vorladung hin, nicht besuchte.[2]) Welches sind nun die treibenden Faktoren sowie die Gründe für seine Absetzung? Ist

[1]) Die römischen Legaten hatten die Instruktion erhalten, Glaubensdisputationen nur auf Grundlage des Briefes Leos an Flavian zuzulassen. *Hefele*, II², 424. — [2]) *Hefele*, II², 445 ff.

die Annahme berechtigt, daß Papst und Kaiser schon vor dem Konzil entschlossen waren, „ihn abzusetzen“?[1]) Leider ist die geheime Instruktion Leos an seine Legaten verloren gegangen. Sichere Beweise lassen sich nicht führen, ob der Papst die Absetzung Dioskurs verlangt hat oder nicht. Indes erscheint folgende Erwägung wahrscheinlich. Aus dem Befehl des Papstes, den Namen Dioskurs aus den Diptychen zu streichen, könnte man am ehesten die Absicht des Papstes, Dioskur auf jeden Fall abzusetzen, bestätigt finden. Aber auch die Bischöfe Juvenal und Eustathius (von Beryt) sind in demselben Briefe[2]) ausgeschlossen und sie sind doch nicht abgesetzt worden. In einem weiteren Briefe an den Bischof Anatolius[3]) heißt es von Dioskur, Juvenal und Eustathius ausdrücklich, „daß, falls sie die Verurteilung ihres Irrtums bekennen und eine angemessene und unabweisbare Genugtuung ihrerseits hinzukommt, die Sache der reiferen Erwägung des apostolischen Stuhles vorbehalten werde.“ Leo wollte wahrscheinlich nur eine Verdemütigung Dioskurs und Anerkennung des römischen Primates sowie des von der Synode zu konstituierenden Dogmas; er wünschte durchaus keine Unterbrechung oder gar Aufgabe der traditionellen römisch-alexandrinischen Politik. Gerade die Briefe nach der Absetzung Dioskurs liefern hierfür Beweise. Der Unwille über die Starrköpfigkeit des Alexandriners, der seine Pläne durchkreuzte, kommt hier zum Ausdruck.[4]) Sein sofortiger Versuch, mit Proterius, dem Nachfolger Dioskurs, anzuknüpfen, erhöht die Wahrscheinlichkeit der Behauptung, daß Dioskur nicht nur nicht mit vorgefaßtem Willen, sondern sogar gegen die Neigung und Absicht des Papstes abgesetzt wurde. Leichter und überzeugender ist der Gegenbeweis bei der Behauptung, der Kaiser habe Dioskur absetzen wollen. Die Belege bietet hauptsächlich die monophysitische Biographie, also eine gewiß unverdächtige Quelle. Diese zeigt, daß die kaiserlichen Beamten ganz auf Dioskurs Seite standen;[5]) aus den Konzilsakten

---

[1]) *Harnack*, D. G. II[3], 369. — [2]) *Ballerini*, I 1038, II 1462. — [3]) *Baller.*, I 1050. — [4]) *Baller.*, I 1135, II 1481. I 1218, II 1536. I 1246, II 1541. — [5]) T[a] 261, 269, 271: Tous les patrices le louèrent et dirent: „Dioscore, évêque de vérité a bien parlé, il expose sa vie et combat pour la foi orthodoxe“; l'un des patrices ajouta et dit à ses compagnons: „Si l'empereur l'ordonnait, j'effrayerais toute cette troupe d'evêques avec cette verge que j'ai en main au point de leur faire adorer les idoles, ils sont tous si faibles qu'ils ne peuvent voir l'ombre des coups. Dioscore seul ne craint pas, c'est une colonne inébraubable, il a conscieuce comme un lion dans la force de sa foi robuste.

läßt sich mindestens nachweisen, daß sie nie ungerecht gegen ihn handelten.[1]) Wir machten es schon oben S. 209 wahrscheinlich, daß das Religionsgespräch nur den Zweck hatte, Dioskur friedlich zu gewinnen; Marcian scheute eine gewaltsame Absetzung des mächtigen Kirchenfürsten; die Folgezeit bewies, wie berechtigt diese Furcht war. Es ist daher wohl glaublich, daß der Kaiser, als er die Akten der ersten Sitzung las und damit die ablehnende Haltung Dioskurs erfuhr, in heftigen Zorn geriet (Ts 271). Aber man will es nochmals auf gütlichem Wege versuchen, den halsstarrigen Alexandriner zu gewinnen. Die Kaiserin selbst soll jetzt die Vermittlerin spielen. Die Wahl war nicht schlecht; Dioskur mußte vom 1. Ephesinum her wissen, daß Cyrill ihr den Thron und den Sieg über Nestorius verdankte; die Gunst der Kaiserin hatte sich auch auf dessen Nachfolger übertragen;[2]) daß aber Dioskur gerade in Pulcheria die Ursache für die Nichterreichung seiner politischen Pläne sah, ahnte man wohl kaum am kaiserlichen Hofe.[3]) Allerdings wird die in Ts 272 wiedergegebene Unterredung dem Wortlaute nach kaum auf Echtheit beruhen, da sich die Kaiserin wohl gehütet haben wird, den Hochmut des Alexandriners noch zu erhöhen.[4]) Man gewinnt hier stets den Eindruck, daß hinter der dogmatischen Stellung die politische steht. Fast auffällig bemüht sich Dioskur wieder, zu betonen, daß es ihm nur darauf ankomme, den wahren Glauben, „den Thron des Messias", zu besitzen, und daß er deshalb gern auf seinen „hölzernen Thron" Verzicht leiste. „Da sich indes ihr Willen und der ihres Gemahls trotz vieler Bitten nicht erfüllte, ging sie zornig weg".[5]) Als die Folge dieser Unterredung läßt

---

[1]) Sie weisen die römischen Legaten als Kläger und Richter ab (*Mansi*, VI, 579), suchen zu vermitteln (l. c. 589). — [2]) Sie hat wahrscheinlich die Streichung Dioskurs aus den Diptychen nicht gebilligt. (*Ball.*, I, p. 1076, cap. 3 des Briefes Leos I. an Pulcheria, cf. *Tillemont*, l. c. XV, 635). — [3]) Theopist glaubt, daß Pulcheria dem orthodoxen, d. i. dioskurianischen Glauben, günstig gesinnt ist: „Wegen ihres wahren Glaubens werfen die Nestorianer sie lebend in das Grab des Marcian, aus Furcht, sie werde den Glauben des Theodosius wieder einführen, Ts 309. Diese Legende ist unwahr, denn Pulcheria starb 4 Jahre vor Marcian (Chron. Pascale). Doch ist die Stelle ein weiterer Beweis dafür, daß Theopist bei seiner der Kaiserin günstigen Stimmung kaum den Klatsch über sie aufgenommen haben wird (siehe oben S. 155). — [4]) Ts 272 sagt Pulcheria: Je suis ta servante et ta fille, tu es le père et le chef de tout le pays des Romains. — [5]) Dieser Besuch hat Anlaß zu vielen Legenden gegeben (siehe oben S. 149). *Makrizi*, Geschichte der Kopten, übersetzt von *Wüstenfeld*, S. 40: „Da entbrannte Pulcheria vor Zorn über seine Rede und

Theopist den kaiserlichen Befehl ergehen, Dioskur ins Exil abzuführen. (Ts 272). Auch einige Notizen in den Konzilsakten berechtigen die Behauptung, daß der Kaiser nicht die Absicht hatte, Dioskur abzusetzen. Bekanntlich waren in der 3. Sitzung, in der Dioskur abgesetzt wurde, die kaiserlichen Beamten nicht anwesend.[1]) Dioskur erklärte deshalb, er werde nicht im Konzil erscheinen, wenn sein Prozeß nicht unter ihrer Aufsicht geführt würde (l. c. 991). Er bezeugt also selbst die ihm günstige Stimmung der kaiserlichen Beamten. Geradezu auffallend ist die Behauptung der kaiserlichen Beamten: „Dioskur ist ohne Wissen des Kaisers und ihrer selbst abgesetzt worden" (l. c. VII 47), welchen Vorwurf die Synode mit den Worten zurückzuweisen sucht: „Gott hat den Dioskur abgesetzt!" Zwar kann man deshalb nicht annehmen, daß der Kaiser gar nicht in die Absetzung eingewilligt habe, denn Bestätigung und Ausführung des Urteils lag vollständig in der Hand des Kaisers. „Beschlüsse der Bischöfe, selbst solche dogmatischer Art, waren in jener Zeit völlig undurchführbar, ja rechtswidrig ohne Hilfe des Kaisers."[2]) Der weitere Zusatz der kaiserlichen Beamten, das Konzil werde wegen der Absetzung Dioskurs . . . vor Gott Rechenschaft ablegen müssen (l. c. 48), liefert den stringenten Beweis für unsere obige Behauptung: Man war sich am kaiserlichen Hofe völlig klar über die schweren Folgen, die der Sturz des Alexandriners verursachen würde; nachdem alle Versöhnungsversuche von seiten des kaiserlichen Hofes gescheitert waren, hatte der Kaiser trotzdem noch auf eine Unterwerfung Dioskurs dem Konzil gegenüber gehofft. Unvermutet ist ihm daher wohl der Mißerfolg der 3. Sitzung gekommen.[3]) Auf welche Ursache ist nun in letzter Linie die Absetzung Dioskurs zurückzuführen? „Ist Dioskur wirklich das Opfer eines höchst schmachvollen und un-

---

gab ihm einen Faustschlag, daß ihm zwei Backenzähne ausfielen. Zugleich ergriffen ihn ein paar Männer und rissen ihm den größten Teil seines Bartes aus. Dioskur nahm seine beiden Zähne und den Bart und schickte sie nach Alexandrien mit den Worten: „Dies ist die Frucht des Glaubens". Ähnliche Legenden bestehen bei den Äthiopiern (*Ludolf*, Hist. Aethiop. III, 8).

[1]) *Mansi*, VI, 975. — [2]) *Maaßen*, l. c. 92. Aus dem Beweise, daß der Kaiser nicht die Absetzung Dioskurs wollte, ergibt sich von selbst, daß diesem nicht eine kaiserliche Wache das Erscheinen im Konzil unmöglich gemacht hat. — [3]) *Arendt*, l. c. 279, wird Recht haben, wenn er in der 3. Sitzung ein nach kanonischen Vorschriften besetztes Gericht annimmt. Es ergeben sich sonst unlösbare Schwierigkeiten.

gerechten Prozesses geworden?[1]) Abgesehen davon, daß die römischen Legaten, welche im Prozeß über Dioskur den Vorsitz führten, wahrscheinlich nicht seine Absetzung herbeiführen wollten, ist der Vorwurf eines Justizverbrechens deshalb eine unbewiesene, ja falsche Behauptung, da sich auf Grund der Akten des Strafverfahrens gegen Dioskur[2]) keine Ungerechtigkeit, ja nicht einmal eine Unregelmäßigkeit gegen die Normen des damaligen kanonischen Strafprozesses aufzeigen läßt. Selbstverständlich mußte das Konzil die erhobenen Anklagen aufnehmen. Aber das Sündenregister, das die alexandrinischen Kleriker ihrem Bischofe aufhalsen, hat die Synode selbst nicht für glaubwürdig erklärt, da sie auf die schweren Anklagen, die an und für sich die Absetzung nach sich gezogen hätten, nicht eingegangen ist und sie nur ganz im allgemeinen in der Begründung des Urteils anführt. Es waren übrigens auch tatsächlich die alten Märchen, die der Geschichte jener Zeit einen unangenehmen Charakter geben. Die von ihrem früheren Bischof protegierten Kleriker führen Klage, weil ihnen der neue Bischof nicht mehr gewogen ist,[3]) Hochverrat und Blasphemie sind beliebte Vorwürfe, — der unberechtigte Schimpfname Dioskurs „Origenist“[4]) ist nur ein Beweis dafür, wie man Anhänger eines berühmten, aber nicht ganz korrekten Lehrers, oft nur aus persönlichen und Parteiinteressen zu verdächtigen suchte —, ja man entblödete sich nicht, den greisen Bischof des intimen Verkehrs mit den Freudenmädchen Alexandrias zu bezichtigen, wofür man als Beweis — die Gassenlieder des Pöbels erbringen will. Es ließe sich fast eine Parallele herstellen zwischen den vorgeblichen Exzessen Dioskurs und den ebenso zu bewertenden seines großen Vorgängers Athanasius, bei dem die Eidesbezeugungen bischöflicher Ankläger doch noch eher Glauben verdienen müßten als die Anschuldigungen niederer Kleriker.[5]) Es ist eine Legende, daß er den Tod seines Kollegen Flavian auf der „Räubersynode“ durch persönliche schwere Verletzungen herbeigeführt habe;[6]) un-

---

[1]) *Harnack*, D. G., II[3], 369. — [2]) *Mansi*, VI, 975—1093. — [3]) Töricht ist die Anklage, Dioskur habe gerade die Freunde Cyrills als solche belästigt (*Mansi*, VI, 1005 ff.); läßt sich doch seine Hochachtung für Cyrill, „den Lehrer der ganzen Welt“, durch zahlreiche Belege in den monophysitischen Quellen beweisen. — [4]) *Mansi*, VI, 1005. Dagegen T[s] 256, wo Origenes als Gegner des wahren Glaubens genannt wird. — [5]) cf. DchrB, I, 855. — [6]) Vgl. die von Amelli neu aufgefundene Appellationsschrift Flavians an Leo (S. Leone magno e l'Oriente. Roma 1882); p. 46 heißt es nur, daß Flavian sich mit Mühe an einem Orte der Kirche habe verbergen können. Flavian spricht nur im all-

berechtigt war der Vorwurf, Dioskur habe sich auf der „Räubersynode" den Vorsitz angemaßt; war ihm doch dieser in der rechtmäßigen und sonst gültigen Weise vom Kaiser übertragen worden.[1]) Auch kann man nicht sagen, Dioskur sei wegen Häresie abgesetzt worden; denn eine solche Anklage ist von der Synode nicht erhoben worden. Das Verteidigungswort des Anatolius von Konstantiopel in der 5. Sitzung: „Dioskur ist nicht wegen Häresie abgesetzt worden"[2]) wird man allerdings mehr als ein letztes Dankeswort für seinen früheren Freund zu bewerten haben, wenn man ihm auch eine gewisse Beweiskraft nicht absprechen kann.[3]) Das Konzil hatte noch gewichtigte Gründe genug für seine Absetzung, nämlich: Die unrechtmäßige Zulassung des Eutyches zur Kirchengemeinschaft, die Nichtverlesung des Briefes Leos an Flavian auf der „Räubersynode", die Exkommunikation Leos,[4]) die unrechtmäßige und gewaltsame Behandlung vieler Bischöfe auf der „Räubersynode", das Nichterscheinen vor dem Konzil trotz der kanonischen Vorladung. Es ist eine eigenartige Ironie des Schicksals, daß einer der Haupt-

gemeinen von einem insipiens et furiosum consilium. Von einer persönlichen Mißhandlung durch Dioskur ist hier ebensowenig die Rede wie in der weit schärfer abgefaßten Appellation des Eusebius von Doryläum (S. 48 ff.). Bei dem Charakter dieser Appellationen, welche den Zweck haben, den Papst zum Einschreiten gegen Dioskur aufzufordern, bildet das argumentum e silentio einen vollgültigen Beweis.

[1]) *Maaßen*, l. c. 92. *Funk*, Der römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums. Theolog. Quartalschrift 1882 und 1901 (unter Berücksichtigung der Polemik Knellers). Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 3. Bd., 1907. Nachtrag (S. 406—439). — [2]) *Mansi*, VII, 99. — [3]) Vgl. die Disputation bei Alexander Natalis. Das Konzil hat mit dem Verzicht auf Anklage wegen Häresie natürlich nicht die Orthodoxie Dioskurs anerkannt, sondern bezeugt damit nur den rechtmäßigen Verlauf des Prozesses. Von formeller Häresie konnte man nicht reden, da Dioskur abgesetzt wurde, ehe der Glaube definiert war. Von der Anklage auf materielle Häresie hat man wohl in Rücksicht auf den kaiserlichen Hof bzw. auf das ägyptische Volk abgesehen. Bei dessen Überzeugung von der Unfehlbarkeit ihres Patriarchen (cf. § 1) wäre die offizielle Verurteilung der Lehre Dioskurs nach der Meinung des Volkes gleichbedeutend gewesen mit der Verurteilung des Volksglaubens (letzterer wurde durch das Chalcedonense höchstens im beschränkten Sinne verurteilt, cf. § 2); man hätte dadurch dem Vorwande eines „Religionskrieges" Vorschub geleistet. Durch die Absetzung wegen kanonischer Vergehen suchte das Konzil den Ägyptern jedes Anrecht auf Widerstand zu nehmen. Trotz dieses versöhnlichen Schrittes fürchtete der Kaiser eine Revolution in Ägypten (vgl. oben S. 209). — [4]) Zeit und Ort sind allerdings kontrovers, vgl. *Tillemont*, l. c. XV, p. 909, n. 33.

gründe für seine Absetzung ein Verschulden bildet, das er seiner Zeit seinem Erzfeinde Nestorius hoch angerechnet hat: Die Weigerung zum Konzil zu kommen.[1] Ist also Dioskur nicht das Opfer eines Justizverbrechens geworden, so müssen wir von neuem die Frage stellen: Welches ist die letzte Ursache für seine Absetzung gewesen? Aus der schon oben (S. 215) erörterten Haltung der Bischöfe, die unverhohlen ihre Freude über die Absetzung Dioskurs zum Ausdruck bringen,[2] kann man wohl annehmen, daß diese eifrig auf die Absetzung hingearbeitet haben. Aber es läßt sich schlechterdings nicht beweisen, daß irgendwelche Ränke auf das geordnete Prozeßverfahren Einfluß gewonnen haben; außerdem erhalten wir immer noch keine Erklärung über die endgültige Zustimmung der römischen Legaten und des Kaisers. Gerade bei unserer Frage zeigt es sich klar, daß eine individuell-psychologische Wertung einer geschichtlichen Person unbedingt notwendig ist, da sich eben die Absetzung Dioskurs nicht erklären läßt, wenn man allein die Ungunst der Verhältnisse als die treibenden Faktoren ansehen würde. „Lieber ein grausames Martyrium im Exil als eine Verdemütigung", lautet die Parole des Alexandriners.[3] Diese Worte geben die Erklärung. Denn gerade eine solche Verdemütigung, eine Verzichtleistung auf seine Ansprüche, lag in den Absichten und Plänen des Papstes sowie im Interesse des Kaisers. Ein feiges Nachgeben wäre gleichbedeutend gewesen mit Verrat an der ihnen gestellten Aufgabe. Dioskur sollte sich als Bischof von Papst und Kaisers Gnaden fühlen lernen: Ein Mann wie Dioskur konnte dies nicht ertragen. Die monophysitische Biographie zeigt klar seine Absicht: Entweder Sieg seiner Christologie, von deren Richtigkeit er überzeugt war, und damit die Aufrechterhaltung einer Primatialstellung im Orient oder gänzliche Verzichtleistung und Exil (T^s 250). Damit erklärt

---

[1] Im Briefe des Dioskur an Bischof Domnus (*Hoffmann*, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus . . ., Kiel 1873, S. 72): Der frevelhafte und unsaubere Nestorius habe Absetzung erfahren, nicht, als er von des Königs Straße abwich, auch nicht, weil er gegen Christus den Lästermund öffnete, . . . sondern, sagen sie, weil er sich nicht selber hat wahrhaft, und in der hl. und ökumenischen Synode, die sich mit Gottes Willen in Ephesus konstituierte, versammeln wollen, zwar daß er sich nicht getraute, in die Versammlung jenes Heiligen und Seligen zu treten, sage auch ich. Aber das, was verursachte, daß er den Verkehr mied, wiewohl ihn die hl. Synode vorlud, war nichts anderes, als daß er von seinem unsicheren Gewissen zurückgezogen wurde. . . . — [2] *Mansi*, VI, 973, VII, 47 ff., T^s 275. — [3] T^s 251, 256, 272.

sich die Haltung Dioskurs auf dem Konzil, als er sich von der Undurchführbarkeit seiner Pläne überzeugt hatte. Er selbst hat Papst und Kaiser zur seiner Absetzung gezwungen.

Theopist berichtet, daß Dioskur bald nach dem Besuche der Kaiserin Pulcheria — wahrscheinlich am 9. Oktober — ans Meer gebracht wurde (Ts 273). Aber er war nicht gewillt, tatenlos auf seine Absetzung, die erst am 13. Oktober erfolgte, zu warten. Durch einige Briefe, die Dioskur unserem monophysitischen Autor in die Feder diktiert, erfahren wir, daß er beabsichtigte, wenigstens die Bischöfe alexandrinischer Gesinnung zu seinen Gunsten umzustimmen. Die Adresse der Briefe ist an Juvenal von Jerusalem gerichtet, obwohl es klar ersichtlich ist, daß er nur als Repräsentant der gesamten ehemals Dioskur freundlichen Bischöfe gemeint ist. Abgesehen von den weitläufigen homiletischen Ausführungen zeigen sie die schlaue Berechnung des Alexandriners. Im ersten Briefe ist von dem früher gewohnten gebieterischen Tone nichts mehr zu finden;[1] erst als er aus der Berichterstattung seines Sekretärs Theopist, der die Briefe zu überbringen hat, von dem Mißerfolg hört, sucht er durch die Darlegung seiner christologischen Anschauungen, durch Drohungen und Klagen über die unglückliche Stadt des gottlosen Juvenal einen letzten, wenn auch vergeblichen Druck auszuüben. Die Worte der Bischöfe bei der Verlesung des ersten Briefes charakterisieren vorzüglich ihre Gesinnung. Juvenal ist doch ziemlich betroffen, aber er kann sich nicht dazu entschließen, „seine Stadt zu verlassen und ins Exil zu gehen", Basilius von Seleukia ruft spöttisch aus: Seht doch den Hochmut dieser Alexandriner, die weder auf Könige noch auf Bischöfe Rücksicht nehmen. Am heftigsten ergeht sich Bischof Leontius von Askalon in ironischen Schmähungen über seinen Kollegen: „Dieser Dioskur ist ein Skandalum für die ganze Bischofsversammlung geworden, denn er will, daß alle seinetwegen in die Verbannung gehen sollen, dieser „Heilige" behauptet, daß er für den wahren Glauben kämpft, und doch schätzt er seine Person höher als Gott, als diese drei Bischofssitze (Rom, Konstantinopel, Antiochien) und höher als alle Bischöfe. Wenn auch Alexandria zugrunde geht und Dioskur zur selben Zeit stirbt, deswegen bleibt doch die Welt nicht ohne Bischof" (Ts 275). Diese Worte geben auch zu unsern obigen Ausführungen willkommenen

[1]) „Je t'écris cela non comme ton maître, mais comme un conseiller". Ts 274.

Beleg. Den zweiten Brief brachte Theopist zu einer günstigen Zeit. Die Bischöfe waren in lebhafter Diskussion wegen der Zulassung der anathematisierten Bischöfe, die ohne die nötige Prüfung ihrer Orthodoxie geschehen war (Ts 280). Der Suffraganbischof des Basilius von Seleukia, Panoproprius von Titiupolis in Isaurien wird durch die Überzeugung, daß wirklich niemals die Bischöfe von Alexandria im Glauben geirrt hätten,[1]) tatsächlich veranlaßt, zu Dioskur überzugehen (Ts 280, siehe oben S. 153). Den übrigen Bischöfen ist Dioskurs Anathem und Exkommunikation ziemlich gleichgültig; doch zeigen sie einige Befürchtungen in politischer Hinsicht. Wohl unterrichtet über den Einfluß, den Dioskur im Mönchtum und dadurch im Volke hatte, sehen sie schon jetzt die Notwendigkeit voraus, daß sie mit Waffengewalt in ihre bischöflichen Residenzen werden einziehen müssen (Ts 281). Die Mission des Theopist war also im allgemeinen verunglückt; gleichwohl zeigt sich gerade jetzt Dioskur als merkwürdiger Optimist; noch war der Glaube nicht definiert, immer noch hoffte er, daß im entscheidenden Augenblicke der „alexandrinische Glaube" siegen werde. Mit Zittern und Bangen sehen die Begleiter Dioskurs jedem Ankommenden entgegen und suchen aus ihrem Gesicht eine frohe oder traurige Botschaft abzulesen. Doch am Nachmittage des Abreisetages wird die letzte Hoffnung zunichte gemacht; ein Eilbote meldet die Unterschrift der Bischöfe (Ts 285). Dioskurs erste Frage ist: Hat Juvenal unterschrieben? Als er darauf die Antwort erhält, „daß der Alte aus Jerusalem mit den weißen Kleidern" einer der willfährigsten bei der Leistung der Unterschrift gewesen sei, verstummt er ganz. Wohl will man ihn mit der Behauptung trösten, daß viele Bischöfe nur ungern und unter Tränen den Brief Leos unterschrieben hätten (Ts 285). Dioskur zeigt völlige Resignation. Für ihn ist doch das Exil die letzte Station seines Lebens.

§ 6. Die christologischen Anschauungen Dioskurs.

Es erscheint selbstverständlich, daß sich die Dogmengeschichte mit dem Begründer der ägyptischen Nationalkirche zu befassen hat. Diese Aufgabe kann jedoch nur in geringem Umfange gelöst werden, da es fast an allem Quellenmaterial mangelt. Einige dürftige Notizen

[1]) Il est vrai que jamais les évêques d'Alexandrie n'ont abandonné la foi orthodoxe. Ts 280.

in den Konzilsakten, einige Exzerpte aus den Briefen Dioskurs, endlich einige kleine Ausführungen in der syrischen Biographie bilden den schriftlichen Niederschlag derjenigen dogmatischen Anschauungen Dioskurs, welche wir darzulegen noch im Stande sind. Alle diese Notizen sind dazu noch tendenziös zusammengestellt. Sie sollen beweisen, daß Dioskur den alten Glauben des hl. Athanasius und Cyrill bewahrt habe. Gewiß hat diese Tendenz das Gute an sich, daß gerade die strittigen Punkte scharf und fast einseitig hervorgehoben werden; aber wir erhalten wegen dieser polemischen Tendenz keinen Einblick in den gesamten theologischen Gedankenkreis Dioskurs. Nur die Fragen, welche den Geist aller christlichen Theologen jener Zeit beschäftigen, die christologischen Probleme, werden von unserem Quellenmaterial notdürfig beleuchtet. Wie Dioskur sich sonst auf dem Gebiete der Dogmatik oder Exegese betätigt hat, welche Anschauungen er hier vertreten hat, ob und inwieweit eigene spekulative Tätigkeit seine religiösen Ideen beeinflußt hat, wissen wir nicht. Ebensowenig können wir feststellen, ob er die Gewährsmänner, auf die er sich zugunsten seiner Lehre beruft (Athanasius, Gregor, Cyrill; als Autoritäten des Abendlandes die Päpste Innozenz I. und Liberius) eingehend studiert und inwieweit er ihre Gedanken verwertet hat. Am meisten wird der ehemalige Archidiakon Cyrills natürlich aus dem persönlichen Verkehr mit letzterem, zumal in den langen Kämpfen gegen Nestorius und dessen Partei, gelernt haben. Jedenfalls dürfen wir wohl annehmen, daß Dioskur zur Genüge in die theologischen Probleme seiner Zeit und in die Anschauungen ihrer Vertreter im Orient und Occident eingeweiht war.[1]) Von einer Entwickelung seiner christologischen Anschauungen ist bei dem Mangel an Quellen natürlich nichts mehr wahrzunehmen. Wie Dioskur zu seinem Christusbilde gelangt ist, können wir nur nach subjektivem Wertmaße feststellen; allerdings werden uns einige Leitsätze und Gründe, welche den Dioskur bei der Konstruktion seiner christologischen Anschauungen beeinflußt haben, manchen Anhalt für die Beurteilung geben.

Wie wir schon sagten, erhalten wir aus unseren Quellen keine Christologie im Sinne einer dogmatischen Abhandlung. Alle Sätze

[1]) Wir hören auch nirgends, daß die Gegner ungünstig die theologische Befähigung Dioskurs beurteilt hätten. (Vgl. dagegen das schroffe Urteil Leos über den alten Archimandriten Eutyches.)

drehen sich nur um die damals in Diskussion stehende Frage: Die Art der Vereinigung beider Naturen in Christus. Im Ausgangspunkte der Erörterungen steht der inkarnierte Logos. Die gelegentlich einmal ausgesprochene Lehre von der Gottheit Christi (T^s 265) war für jeden ägyptischen Christen eine Binsenwahrheit, die nur ein Schultheologe ausführlich bewies. Doch sieht Dioskur sich genötigt, die vollständige Gleichheit des menschlichen Leibes des inkarnierten Logos mit dem unsrigen gegen doketische und apollinaristische Ansichten, welche dem Glaubensinteresse widersprechen, darzutun. „Niemand sage, daß unserem Leibe fremd und fremdartig gewesen sei der hl. Leib, den von der Jungfrau Maria durch den hl. Geist unser Herr nahm. . . . Man erkläre den Paulus für einen Lügner, welcher doch sagt, daß er nicht von den Engeln, sondern von dem Samen des Hauses Abraham, welchem Maria nicht fremd war, den Leib genommen habe, wie uns die Schriften lehren: „Und es war Recht, daß er in allem seinen Brüdern gleiche“. Das „in allem“ hat nichts von unserer Natur abgezogen, insofern seine Sehnen, Haare, Adern, Knochen, Leib, Herz, Nieren, Leber und Lunge, und, mit einem Worte zu sagen, das alles, woraus wir bestehen, mit der Seele unseres Erlösers aus Fleisch zusammengesetzt worden, das samt seiner vernunftbegabten und selbstbewußten Seele ohne männlichen Samen und Wollust und Beischlaf von Maria geboren wurde. Denn wenn dieses nicht sich so verhält, wie die Häretiker meinen, wie wäre er unser Bruder genannt worden, wenn er sich eines dem unserigen fremdartigen Körpers bedient hätte, . . . denn er entstand gleich wie wir, um unsertwillen, unter uns, nicht der Einbildung und dem Wahne nach, wie die Häresie der Manichäer meint, sondern vielmehr in Wahrheit von der Gottesgebärerin Maria.“[1])

Die Lehre von dem wahren Gott und dem uns konsubstanzialen Menschen ist eine notwendige Voraussetzung in der Christologie Dioskurs, obwohl er sie so kurz behandelt hat. Denn die soteriologischen Interessen verlangen im Erlöser den wahren Gott und den wahren Menschen. Seit den Zeiten des Athanasius ist dieser soteriologische Zweck in der alexandrinischen Christologie maßgebend gewesen; er charakterisiert sich in der unzähligemal wiederholten Formel: „Er wurde um unsertwillen arm, damit wir durch seine Niedrigkeit reich würden, er ward durch die Menschwerdung uns gleich, damit wir durch sein Er-

[1]) *Ahrens-Krüger,* Zacharias Rhetor, S. 7, 8.

barmen ihm gleich würden".[1]) Für das Verständnis der alexandrinischen Christologie ist dieses Motiv sehr wichtig.

Der dritte Leitsatz: In Christus erscheint die Gottheit und Menschheit auch nicht einen einzigen Augenblick getrennt (Ts 264), war ein Postulat der alexandrinischen Apologetik und Dogmatik. Aber gerade die hierbei aufgestellte Lehre ist ein Schmerzenskind in der Dogmengeschichte geworden. „Menschliches und Göttliches ist in Christus so innig verschmolzen, daß es unmöglich ist, Worte oder Werke von der Gottheit auszusagen, welche nicht zugleich der Menschheit zukommen" (Ts 265). Dieser Satz enthält die weiteren Folgerungen. Die Einheit beginnt im Augenblick der Empfängnis, „wo der Sohn von der Rechten seines Vaters in den Schoß der Jungfrau herabstieg, nicht etwa begann die Gottheit erst bei der Taufe im Jordan, als die Stimme Gottes vom Himmel kam" (Ts 279). Diese Einigung wird niemals aufhören: „Als er am Kreuze hing und die Schläge für uns erlitt, trennte sich nicht die Gottheit von der Menschheit (Ts 279); auch als die menschliche Seele beim Tode den Leib verließ, als er den Lanzenstich erhielt (Ts 264), als er zum Himmel auffuhr und seinen Platz zur Rechten des Vaters nahm, kurz, angefangen von der Menschwerdung, bleibt die Gottheit mit dem aus der Jungfrau gebildeten Leibe in jedem Augenblick für alle Zeiten aufs innigste vereinigt. Keinen einzigen Augenblick, nicht einmal im Wort oder in Gedanken, darf eine Trennung vollzogen werden (Ts 279). Es ist charakteristisch, daß Dioskur gerade für den Augenblick der Empfängnis sowie des Todes patristische Zeugnisse (die oben erwähnten Briefe der Päpste Liberius und Innozenz I.) zu erbringen sucht. Die Erlösertätigkeit kommt in diesen beiden Momenten am klarsten zum Ausdruck. Der berühmte Satz, das Schibboleth der alexandrinischen Theologie: Eine Natur des fleischgewordenen Logos ist auch Lehre Dioskurs.[2]) Seine Formel lautet: Aus zwei Naturen, nicht in zwei Naturen.[3]) Das erste seiner Anathemata trifft diejenigen, welche zwei Naturen im Erlöser nach der unsichtbaren Einigung lehren (Ts 278). Es ist lediglich die Furcht um das eigene Seelenheil, also das

[1]) *Ahrens-Krüger*, l. c. 8. — [2]) *Mansi*, VI, 683. — [3]) *Mansi*, VI, 691. Ähnlich Cyrill. Vgl. *Ehrhard*, Die Cyrill v. Alex. zugeschriebene Schrift *περὶτοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως* ist ein Werk Theodorets von Cyrus. Theol. Quart. 1888, S. 217. Mit diesen Formeln läßt sich bei der Beurteilung allerdings nicht viel anfangen, ebenso wie mit den Begriffen der *ὑπόστασις* und *φύσις*, welche Dioskur übrigens wenig braucht.

soteriologische Interesse, die „Frömmigkeit“, welche bei den folgenden Behauptungen maßgebend ist. Wird die menschliche Natur unabhängig von der göttlichen gesetzt, so erhält man zwei nebeneinanderstehende Größen, die nicht mehr diejenige Beziehung zu einander haben, welche die Erlösung erfordert. Nicht ein Neben-, sondern ein Ineinandersein, ein völliges Abhängigkeitsverhältnis der menschlichen von der göttlichen Natur ist notwendig. Der menschliche Wille, überhaupt menschliche Tätigkeiten müssen deshalb, wenn man auf die Person des Erlösers sieht, völlig ausgeschaltet werden (T^s 252, 279), sie sind in den göttlichen Träger aller Tätigkeiten aufgenommen worden. „Es ist eine blasphemische Behauptung Leos, daß jede Natur das ihr Eigentümliche wirkt, daß eine Natur die Leiden erlitt und die andere leidensunfähig war“ (T^s 253). Die soteriologischen Interessen drängen auf eine „Vergottung“, es ist göttliches Blut, das für uns am Kreuze vergossen worden ist,[1]) es ist der göttliche Wille, der sich den Leiden unterzogen hat, die Göttlichkeit war auch am Kreuze mit der Menschheit vereinigt (T^s 279); in einer allerdings merkwürdigen Argumentation behauptet er jedoch die Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur.[2]) Obwohl doch tatsächlich die Ausschaltung der menschlichen Tätigkeiten in der Person des Erlösers eine unvollständige Menschheit zur Folge haben muß und eine Absorbierung der menschlichen Eigenschaften durch die göttlichen als unausbleibliche Konsequenz erscheint, behauptet trotzdem Dioskur ausdrücklich, daß die Einigung der Naturen „ohne Ver-

[1]) „Wenn das Blut Christi der Natur nach nicht das eines Gottes, sondern eines Menschen ist, worin unterscheidet es sich denn von dem Blute der Widder und Stiere oder von der Asche der Kuh. Denn dieses ist irdisch und vergänglich wie das der Menschen. Man behaupte also nicht, daß das Blut Christi dem eines natürlichen Wesens gleichwesentlich sei.“ (Aus einem Briefe Dioskurs aus Gangra nach Alexandria bei *Pitra,* Spicilegium Solesmense, t. IV, Parisiis 1858, p. 380). Über ähnliche Anschauungen Cyrills vgl. *Rehrmann,* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim 1902, S. 391. — [2]) Gerade wie glühendes Eisen nichts leidet, wenn es mit dem Hammer geschmiedet wird, so sind die Göttlichkeit Christi und seine Menschheit geeint gewesen in den Leiden, welche er erduldet hat (D^b 138) wird als cyrillsches Eigentum zitiert, ist aber wohl ursprünglich origenistisch. Bei Severus v. Aschmonëin (Rev. de l'Or. chrét. 1905, p. 120), heißt es verständlicher: „Wenn das Eisen ins Feuer geworfen wird, erleidet das Feuer nichts, aber das Eisen wird verändert“. Diese monophysitische Veränderung ist aber nicht dioskurisch. Bei der Unechtheit von D^b ist diese Stelle wenig beweiskräftig.

änderung und Vermischung" geschieht.[1]) Es ist ihm ganz selbstverständlich, daß man in der historischen Person Christi eine göttliche und eine menschliche Natur annehmen muß. In zahlreichen Beispielen aus dem Leben Jesu sucht er die Notwendigkeit dieser Behauptung zu erhärten. Als Mensch war er zur Hochzeit von Kana geladen, als Gott wirkte er das Weinwunder (Db 139), als Gott war er vom himmlischen Vater erzeugt, als Mensch geboren aus Maria usw.[2]) Aber man darf auch hier keine Trennung vornehmen: Es ist wiederum ein und derselbe, von dem alle Tätigkeiten ausgehen.[3])

Fassen wir diese Anschauungen zusammen, so erhalten wir folgendes Gesamtbild: Christus als Erlöser ist wahrer Gott und wahrer Mensch; die menschliche Natur ist aber nur das Mittel der Erlösung und tritt als willenloses Werkzeug, das sich nicht unabhängig betätigen kann, völlig in den Hintergrund. Nur auf Gott müssen sämtliche Tätigkeiten, die auf unsere Erlösung abzielen, bezogen werden.

Wie haben wir nun diese Lehre vom dogmengeschichtlichen Standpunkte aus zu bewerten? Dioskur hat die Integrität der menschlichen Natur Christi auch nach der Einigung behauptet. Denn die Einigung der vollen Menschennatur (siehe oben S. 225) geschieht ohne Veränderung und Vermischung (siehe oben). Im Widerspruch zu dieser Anschauung steht die Leugnung der Zweiwillen- und Zweinaturenlehre, die Verwerfung einer selbst gedanklichen Trennung beider Naturen und die Behauptung der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur (siehe oben S. 227). Während er die Behauptung von der Integrität der menschlichen Natur mehr gelegentlich, und um den Doketismus und Apollinarismus zu bekämpfen, ausführt, sollen die letzteren Behauptungen offenkundig seine Lehre von der der „Nestorianer" unterscheiden. Sie enthalten das charakteristische Wesen seiner Lehre. Dioskur hat demnach trotz der theoretischen Behauptung von der Integrität der menschlichen Natur deren Tätigkeiten geleugnet; der göttliche Logos ist allein Träger aller Tätigkeiten, er übernimmt die Leidensfähigkeit, eine rein menschliche Eigenschaft. Ob Dioskur die Konsequenzen seiner Lehre gefühlt hat, ob er direkt eine Absorbierung der menschlichen Natur durch die göttliche gewollt hat, läßt sich bei dem Mangel an Quellen nicht

[1]) *Mansi,* VI, 676, T[s] 279. — [2]) Aus einem Briefe Dioskurs aus Gangra an die Mönche des Hennatonklosters (*Perry,* The second synod of Ephesus, Dartford 1881, p. 392). — [3]) In demselben Briefe, p. 393.

mehr aufzeigen. Er war sicherlich der festen Überzeugung, nur die Christologie des Athanasius und Cyrill zu vertreten. Muß man nun die Lehre Dioskurs als „Monophysitismus“ bezeichnen? Dieser Begriff ist ein sehr weiter[1]) und mehr konventioneller Art. Wenn Dioskur die Einigung der beiden Naturen „ohne Veränderung und Mischung“ lehrt, so scheint er damit der Lehre von der μία φύσις zu entgehen; aber durch die Leugnung der Tätigkeiten der menschlichen Natur in der Form und Schärfe, wie sie in unseren Quellen vorliegt, enthält seine Lehre wenigstens den Ansatz zu dem späteren „Monophysitismus“. (Die Bezeichnung „Monotheletismus“ oder „Monergismus“ paßt vielleicht noch besser auf seine Lehre). Allerdings können nur die Jakobiten behaupten, die legitimen Erben der Lehre Dioskurs zu sein;[2]) diejenigen Systeme, die man gewöhnlich „monophysitisch“ nennt, sind weit über Dioskur hinausgegangen und haben wohl meist auf anderen Lehren, besonders denen des Eutyches, aufgebaut.[3])

Es bleibt nur noch die Frage zu beantworten: Wie ist Dioskur zu seiner christologischen Vorstellung gekommen? Aus Mangel an Quellen läßt sich nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis, der insbesondere gegründet ist auf das Sichhineinleben in Frömmigkeitsinteressen und Gefühle, führen. Dioskur hat sich als übereifriger Apologet nicht genügend um ein Verständnis der Lehre seiner Gegner bemüht. In seiner Polemik verdammt er die Zweinaturenlehre als nestorianisch, da er anscheinend geglaubt hat: Wenn der menschlichen Natur freier Wille und eigene Betätigungsweise zugeschrieben wird, so erhält man eine für sich subsistierende Person und kommt dadurch zu dem für jeden ägyptischen Christen verhaßten Nestorianismus. Zu diesen polemischen Gründen kommen noch praktische. Die Wirkungskraft der Erlösungstätigkeit darf nicht in Frage gestellt werden; deshalb müssen die Eigenschaften der menschlichen Natur zurücktreten. Denn hätte nicht nach allgemein menschlicher Erfahrung der unabhängige menschliche Wille den furchtbaren Leiden

[1]) Vgl. *Fr. Schmid,* Die verschiedenen Formen des Monophysitismus. Zeitschr. f. kath. Theol., 1906, II, 272 ff. Schmid stellt allerdings nach aprioristischer Konstruktion diese „Formen“ mehr dogmatisch als dogmenhistorisch fest. — [2]) Nau will die Jakobiten „diplophysites“ nennen. Rev. de l'Or. chrét., 1905, p. 113. Man darf jedenfalls die Dioskurianer nicht „Eutychianer“ nennen, p. 114. — [3]) Einen fast gleichgesinnten Glaubensgenossen Dioskurs finden wir in dem Bischof Acacius von Melitene (in Armenien), der in einem Briefe an Cyrill alle diejenigen verdammt, welche behaupten, daß nach der Einigung jede Natur das ihr Eigentümliche wirke (*Mansi,* V, 860 ff.).

widerstreben und so das Erlösungswerk zerstören können? Waren ferner das Leiden und die übrigen Betätigungsweisen der menschlichen Natur ohne die innigste Verbindung mit der göttlichen imstande, uns zu erlösen? Durch die einseitige und schroffe Überspannung der soteriologischen Interessen, die mehr durch das Gemüt als durch den Verstand diktiert wurden, wurden die falschen Vorstellungen Dioskurs hervorgerufen und gekräftigt. Aber sie sind auch sicherlich durch mehrere inkorrekte Sätze Cyrills herbeigeführt worden. Für diesen lag noch keine Veranlassung vor, seinen Sätzen eine „monophysitisch" klingende Spitze abzubrechen. Dioskur war im Kampfe gegen den Nestorianismus aufgewachsen; nun wird seine Zeit auf einmal in das entgegengesetzte Fahrwasser, in den Kampf gegen die (physische) „Einheit" der menschlichen und göttlichen Natur, gedrängt. Dioskur hat dieser Änderung keine Rechnung getragen. In der Sorge um die Wahrung des von ihm einseitig interpretierten cyrillschen Glaubens und auf Grund der oben erwähnten polemischen und praktischen Gründe ist wahrscheinlich seine christologische Anschauung in ihm festgewurzelt. Der durch diese religiösen Differenzen, durch Parteileidenschaften und politische Interessen getrübte Geist Dioskurs stellte sich auf dem Chalcedonense in formellen Gegensatz zur Zweinaturenlehre und führte seinen eigenen Abfall und den zahlreicher Christen vom Glauben herbei. Mögen auch die christologischen Irrtümer Dioskurs, insbesondere bei Berücksichtigung der oben erwähnten Gründe, die ihn zu seinen Anschauungen geführt haben, eine mildere Beurteilung verdienen, so muß doch die Dogmengeschichte als objektiven Tatbestand feststellen, daß Dioskur sich ein falsches Christusbild vorstellig gemacht hat.

§ 7. Dioskur im Exil zu Gangra.

Nachdem Dioskur die Nachricht von der Unterschrift der Bischöfe erhalten hat (siehe oben S. 223), läßt er sofort zur Abfahrt rüsten. Aber schon im Hafen von Konstantinopel landen sie, um den Bischof Panopropius ans Land zu setzen, damit er in seine Bischofsstadt zurückkehre und nicht die Leiden des Exils miterdulde (Ts 286). In Gangra werden sie von dem dortigen Bischof, „der von Nestorius konsekriert war", mit Verachtung und Spott empfangen; der Nestorianer ist erfreut, daß der „alexandrinische Schwätzer" endlich die Strafe für die Absetzung seines Lehrers erhalten hat, die Gott den wirklichen Urheber, Cyrill, wegen einiger guter Werke nicht hat entgelten lassen (Ts 287). Den heftigen Ausfällen des

„Nestorianers" gegenüber wahrt Dioskur eine würdevolle Haltung. Theopist berichtet voll Entrüstung über die schlechte Behandlung seitens des gangrenischen Bischofs, der nur dem Dioskur, dem Archidiakon Petrus und dem Berichterstatter Theopist einen kärglichen Lebensunterhalt gewährt, den übrigen Begleitern aber nur die Hälfte ihres schwer verdienten Arbeitslohnes gibt.[1]) Die häufige Veränderung ihres Wohnortes, der nach Theopist die böswillige Absicht zugrunde liegt, „sie im Sommer in heiße und im Winter in kalte Orte zu jagen" (Ts 287), erhält durch eine Bemerkung des Verfassers[2]) eine andere Begründung: Man will dem Expatriarchen die Gelegenheit nehmen, Konspirationen anzuknüpfen und durch seine etwaige Flucht die allenthalben ausgebrochenen Unruhen zu vergrößern. Denn die Briefe, die Dioskur aus Gangra nach Alexandria an die Mönche des Hennatonklosters und an den Bischof Sekundinus schrieb, hatten doch wohl keinen anderen Zweck, als die Ägypter in antichalcedonensischer Gesinnung zu erhalten. Bei den ungünstigen Lebensverhältnissen ist es sehr glaublich, daß der greise Bischof fast beständig krank war (Ts 288). Die Begleiter Dioskurs werden durch ihre Notlage sogar zum Betteln gezwungen. Bei einem dieser „Erwerbsversuche" treffen sie einen bekannten alexandrinischen Kaufmann;[3]) der Stolz und das Schamgefühl des Diakons Theopist wird dadurch so verletzt, daß er gesteht: „Wenn ich gewußt hätte, daß er aus unserer Stadt ist, so hätte ich den Hungertod vorgezogen" (Ts 288). Obwohl der Kaufmann, der von der Verbannung seines Bischofs erst jetzt Kenntnis erhält, diesem in vornehmer Weise eine größere Geldsumme aufnötigt, wird die bedrängte Lage der Exulanten doch nicht gebessert. Dioskur verwendet alles zu Almosen für die Armen (Ts 290). Unter den Begleitern Dioskurs entsteht daher eine große Entrüstung. Selbst Theopist versteigt sich zu der Bemerkung: „Der Kaufmann hat ihm nicht gesagt, verteile das Geld unter die Armen, sondern nimm es für dich und deine Schüler, da ihr ja im Exil seid" (Ts 290). Dioskur sucht sie zu beschwichtigen; er selbst werde lieber arbeiten oder betteln gehen als das Almosen des Kaufmanns in Anspruch nehmen, von dem er nicht wisse, ob es redlich erworbenes Geld sei. Er vertröstet sie auf die Ankunft des Archimandriten Paphnutius von

[1]) Sie erhielten nur drei kleine Brotkuchen zur Nahrung. Die Begleiter nähten Felle und andere Kleidungsstücke, um sich den Lebensunterhalt zu verdienen. — [2]) Ts 288: Als er erfuhr, daß wir mit den Leuten, welche an demselben Orte wie wir wohnten, bekannt waren. . . . — [3]) Ts 280: Die Gangrener betrieben einen ausgedehnten Wollhandel.

Tabennesi, der ihnen ein reiches, göttliches Almosen bringen wird (Ts 291). Die häufigen Almosen Dioskurs geben den Anlaß zu einem heftigen Zusammenstoß mit dem Bischof von Gangra. Dieser behauptet, die Gaben stammten aus dem Kirchenvermögen des alexandrinischen Bistums; der Nachfolger Dioskurs, Proterius, habe ihm von dieser Entwendung Mitteilung gemacht. Doch gegen diese Anschuldigung tritt, ganz gegen seine sonstige vornehme Zurückhaltung, der Archidiakon Petrus in heftiger Weise auf. Vergegenwärtigt man sich, daß der Archidiakon in der alten Kirche die Verwaltung des Kirchenvermögens sowie die Armenpflege unter sich hatte, so mußte dieser Vorwurf den Archidiakon treffen, und seine Erregung ist begreiflich.[1]) Verlegen sucht der Bischof die Ausfälle des Petrus zurückzuweisen, „die sich für einen Diakon einem Bischofe gegenüber nicht ziemten" (Ts 292). Deshalb ergreift Dioskur das Wort; die Erbitterung der beiden Bischöfe steigert sich immer mehr, da sich der Gangrener als eifriger Parteigänger des Nestorius zeigt und dessen Hauptfeind, den Bischof Cyrill, heftig angreift, während Dioskur eifrig seinen Vorgänger verteidigt, seinen Gegner als Nestorianer anathematisiert und sich über seine eigene Orthodoxie, den Abfall des Kaisers und den der Bischöfe vom rechten Glauben mit großer Erregung ausläßt (Ts 294). Die Folge dieses Zwistes ist, daß der Bischof von Gangra den Dioskur „nicht mehr als Bischof anerkennt" und ihn noch schlechter behandeln läßt; erst als der Archidiakon Petrus droht, es dem Kaiser zu melden, der nicht befohlen habe, sie zu quälen, „fürchtete sich der Gottlose sehr bei diesen Worten" (Ts 295). Diese Drohung, nicht aber die vorgeblichen Wunder Dioskurs und eine vermeintliche Vision (Ts 296), werden den gangrenischen Bischof bestimmt haben, ein milderes Benehmen gegen den Alexandriner anzuwenden.[2]). Kurze Zeit nachher besucht der Archimandrit Paphnutius seinen Freund in Gangra.[1]) Mit Wehmut gedenken sie des Ruhmes und der Großtaten früherer ägyptischer Bischöfe und Mönche; natürlich muß Dioskur den Beweis, daß er es zu demselben Grade der Heiligkeit gebracht hat wie seine Vorgänger, durch einige Wunder erbringen.[2]) Denselben Zweck der Verherrlichung Dioskurs verfolgt offenbar die Schilderung der Liturgie am Feste des Erzengels

[1]) Diese ganze Episode, wie überhaupt die Einzelheiten in Gangra, bieten die besten Belege für Echtheit und Glaubwürdigkeit der Biographie. — [2]) Ts 297. Die vollständige „Bekehrung" zur Glaubenslehre Dioskurs ist nicht recht glaublich. — [3]) Ts 297. Auch Timotheus Älurus wurde in seinem Exil im Chersonnes von den Monophysiten besucht. *Nau*, Ts 297 n. 2. — [4]) Ts 299 siehe oben S. 160.

Michael, wo die Engel selbst das „Sanctus“ singen, und bei der Epiklese ein gewaltiges Licht vom Himmel kommt und den Dioskur mit hellem Glanze umstrahlt. „Gott hat dies offenbaren wollen, um euch zu überzeugen, daß der Glaube, für welchen ich kämpfe, der wahre und orthodoxe Glaube ist“ (T^s 303). Die Meldung von dem Tode seines alten Freundes Makarius von Tkou veranlaßt ihn zu den Worten des Psalms 36, 25, der wohl den Anlaß zu dem oben besprochenen Panegyrikus gegeben hat. Auf einen ebenfalls visionären Auftrag seines Vorgängers Cyrill schreibt Dioskur nach Alexandria, um nochmals aufzufordern, nach seinem Tode den früher präsentierten Timotheus zum Bischof zu konsekrieren. Dioskur, der seinen nahen Tod fühlt, befiehlt seinen Diakonen, daß Petrus bei seiner Leiche bleiben, Theopist hingegen weggehen solle, da eine große Gefahr ihn bedrohe (T^s 305). Nach einer würdigen Vorbereitung, in der Angst, aber auch sichere Hoffnung wegen des bewahrten orthodoxen Glaubens zum Ausdruck kommen, stirbt Dioskur um elf Uhr nachts am 4. September des Jahres 454. (T^s 307.)

Es ist schwer, ein sicheres Charakterbild Dioskurs zu zeichnen: Die Quellen sind sehr verdächtig. Man wird Recht haben, wenn man den Ehrgeiz als leitendes, vielleicht unbewußtes Motiv in seinem Leben aufstellt. Alle Fehler und Tugenden, welche der Ehrgeiz gewöhnlich zur Folge hat, treffen wir in Dioskur. Er war ein frommer, tatkräftiger Bischof; gewiß hat er in seinem cholerischen Temperament Verstöße begangen, insbesondere bei der Ausführung seiner Pläne, die eine rücksichtslose Gesinnungsart verraten, aber schwere sittliche Exzesse sind ihm nicht nachzuweisen. Die allgemeine Zeitlage läßt seine Handlungsweise noch entschuldbarer erscheinen. Dioskur fühlte sich dem schwächlichen Kaiser Theodosius weit überlegen. Das geheime Strebertum mancher orientalischer Bischöfe erscheint verächtlicher als die offenkundigen, wenn auch rücksichtslosen Maßregeln, die der alexandrinische Kirchenfürst bei der Verwirklichung seiner Absichten ergriff. Seine Pläne sind mit seiner Absetzung nicht gescheitert. Dioskur hat mit geschickter Verwendung der für die Entwickelung des Patriarchats Alexandria günstigen Faktoren den Grund zur ägyptischen Nationalkirche gelegt.

Inhalts-Verzeichnis.

I.

Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts.

Ein Beitrag zur Literaturgeschichte.

Von **Ferdinand Piontek.**

II.

Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts.

II. Teil. Der äußere Verlauf des Kampfes.

Von **Franz Xaver Seppelt.**

(cf. I. Teil, Bd. III, S. 197—241.)

III.

Patriarch Dioskur I. von Alexandria.

Nach monophysitischen Quellen.

Von **Felix Haase.**

I. Teil. Kritik und Analyse der Quellen.

II. Teil. Dioskur von Alexandria und das Konzil von Chalcedon im Lichte der monophysitischen Quellen.

Seite

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

Von demselben Herausgeber sind in unserem Verlage erschienen:

Kirchengeschichtliche Abhandlungen.

Band I.

I. Der historische Wert der alten Biographien des Papstes Clemens V. von Waldemar Otte. — II. Studien über den Schriftstellerkatalog (de viris illustribus) des hl. Isidor von Sevilla von Franz Schütte. — III. Die Probleme historischer Kritik in der Geschichte des ersten Preußenbischofs von Johannes Plinski.

Preis 5 Mk.

Band II.

I. Das Papsttum und Byzanz von Franz Xaver Seppelt. — II. Der pseudo-justinische λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας von Joseph Knossalla. — III. Der pseudo-cyprianische Traktat „de singularitate clericorum" ein Werk des Novatian von Friedrich von Blacha. — IV. Die pseudo-cyprianische Schrift „Ad Novatianum". Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Cornelius von Joseph Grabisch.

Preis 5 Mk.

Band III.

I. Die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin von Ernst Timpe. — II. Der historische Wert der vierzehn alten Biographien des Papstes Urban V. (1362—1370) von Georg Schmidt. — III. Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts. I. Teil. Von Franz Xaver Seppelt.

Preis 5 Mk.

Band IV.

I. Der Ambrosiaster „Hilarius". Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I. von Joseph Wittig. — II. Die pseudo-melitonische Apologie von Theophil Ulbrich. — III. Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren. Eine kritische Auseinandersetzung mit P. Dr. H. Felder von Franz Xaver Seppelt.

Preis 4 Mk.

Band V.

Antonius von Padua. Eine Biographie von Karl Wilk.

Preis 2 Mk.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Siebenter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1909.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Siebenter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1909.

Konrad Wimpina

Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit

von

Joseph Negwer,
Doktor der Theologie, Kaplan am deutschen Kollegium
der Anima in Rom.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz'Buchhandlung
1909.

Imprimatur.

Wratislaviae, die 16. Novembris 1908.

Princeps-Episcopus Wratislaviensis.

G. K. No. 5559.

e. m.
Stiller,
vicarius generalis.

Pontifici · Optimo · Maximo
Doctrinae · Christianae · Assertori
Scientiae · Verae · Fautori

Pio X

Haec · Exigua · Studia
Devoti · Obsequentisque · Animi · Pignus

Dedicat

Quinquagesimum · Sacerdotii · Annum
Feliciter · Recurrentem

Gratulatus

Josephus Negwer
S. Theologiae Doctor.

Vorwort.

Als Th. Wiedemann im Jahre 1865 seinen Dr. Johann Eck herausgab, klagte er im Vorwort: „Die katholischen Theologen der Reformationszeit wurden bis dato von den Protestanten mit Unrat beworfen und dieser Unrat wurde katholischerseits sorgsam gehegt und gepflegt und verbreitet. Die Protestanten haben das Andenken an Luther, Melanchthon, Bucer usw. sorgsam geehrt und in Biographien gefeiert . . . was haben wir Katholiken getan, um das Andenken an Eck, Cochläus, Emser, Dungersheim, Wimpina usw. zu ehren? Soll es so bleiben?" — Es ist anders geworden, seit Döllinger und Janssen; letzterer freilich hat, enthusiasmiert von dem gewaltigen neuen Material, welches er zu Tage förderte, das bisherige Schattenbild ganz in ein Lichtbild zu verwandeln unternommen. Das war nun einmal eine Klippe, gegen welche die Reaktion ganz naturgemäß trieb. Doch die Fortschritte der historischen Methode überwanden sie, eine ganze Schar von Forschern stand auf, und im Jahre 1905 konnte der Gießener protestantische Theologe Walter Köhler in seinem „Kritischen Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte" konstatieren, daß die katholischen Quellen- und Sammelwerke zur Geschichte der Reformationszeit ausgezeichnet seien, daß das Wissen um den Katholizismus zur Zeit der Reformation durch die zahlreichen Arbeiten eines Pastor, Nikolaus Paulus und vieler, die Janssens Werk zu ergänzen unternahmen, zweifellos eine bedeutende Bereicherung erfahren habe, daß diese Arbeiten die Protestanten nunmehr vor der Über-

schätzung des Protestantismus und der Unterschätzung des Katholizismus bewahren werden, daß sie nicht nur falsche Geschichtskonstruktionen zerstört, sondern auch neue Aufgaben und Probleme gestellt haben. — Das ist gewiß, daß die Aufhellung der Reformationsgeschichte ein grader Weg ist, die konfessionellen Mißverständnisse und Voreingenommenheiten zu beseitigen; die Forschungen auf diesem Gebiete haben hohen Gegenwartswert. Aber noch ist an diesem großen Werke der reformationsgeschichtlichen Forschung viel zu tun übrig. Ein Beitrag dazu, den zu liefern gerade für Breslau als eine Ehrenpflicht erschien, ist in der vorliegenden Monographie geboten.

Daß Konrad Wimpina unsere volle Beachtung in der Reihe der Glaubenskämpen des 16. Jahrhunderts verdient, sagte erst vor wenigen Jahren wieder der doch am Theologen Wimpina wenig interessierte Prof. G. Bauch: „Die katholische Kirchengeschichte hat allen Grund, ihn neben Eck als Vorkämpfer in der Zeit der schwersten Bedrängnis zu schätzen; mit jenem war ihm das glühende Bestreben gemein, den Bestand der Kirche zu schützen; aber vorteilhaft hob er sich von seinem Genossen dadurch ab, daß er nichts von dessen lärmendem Wesen hatte". Auf die Bedeutsamkeit seiner Theologie hat schon vor nunmehr genau 50 Jahren kein Geringerer als Prälat Laemmer durch ausführliche Zitate in seiner „Vortridentinischen Theologie" aufmerksam gemacht. Und so still sein Leben mitten in der großen Zeit verlief, so ist es doch wie vielleicht kein zweites geeignet, den damaligen Universitätsbetrieb zu veranschaulichen und uns darin manche im Komplex der Geschichtsfaktoren schwerwiegende Frage erklärlich zu machen.

Wie sich aus unserer Bibliographie über Wimpina unten (Anhang II) näher ersehen läßt, bilden den Kern der Geschichtsschreibung über ihn eine kleine zeitgenössische Vita, die schon vor seiner antireformatorischen Tätigkeit, 1514, geschrieben war. Um diesen Kern wurden sporadisch mancherlei neue Daten gefügt, die Wilisch 1725 zu einer recht ausführlichen Vita verarbeitete. Im 19. Jahrhundert haben besonders Mittermüller, Nikol. Müller und G. Bauch die Forschung bezüglich unseres Theologen gefördert. Ersterer

gab vor allem durch ausführliche Inhaltsangaben der Schriften Wimpinas eine Vorstellung von seinen wissenschaftlichen Leistungen, Müller berichtigte und ergänzte auf Grund urkundlichen Materials die äußere Vita Wimpinas, und Bauch endlich stellt ihn in die Umgebung hinein, in der er wirkte.

Daraus ergibt sich schon, in welcher Richtung sich unsere Forschung bewegen mußte, und welche Aufgaben zur Erledigung übrig blieben. Einmal ließen sich die äußeren Lebensdaten mit Hilfe neuerer Publikationen und Sammlung und Durchforschung der Schriften Wimpinas noch vielfach ergänzen und berichtigen; dann aber galt es, ihn inmitten der Verhältnisse, die ihn umgaben und sein Leben und Denken beeinflußten, zu zeichnen, und schließlich aus seinen Schriften und seinem Wirken heraus seine Geistesrichtung, seine Ideen, seinen Charakter zu erforschen. Alle seine Werke findet man hier in seine Vita eingereiht und gewürdigt, soweit es für sein Lebensbild ergiebig und notwendig ist. Eine eingehende Darstellung seiner Theologie, besonders seiner Kontroverstheologie bleibt einer späteren Arbeit vorbehalten. Anhangsweise ist ein Verzeichnis seiner Schriften und eine Darstellung der bisherigen Forschungen über sein Leben beigefügt. Bei letzterer drängte sich auch die schon öfters diskutierte Frage nach dem Anonymus der „Centuria“, dem Verfasser der Leipziger Professorenviten auf; und wenn es auch noch nicht gelungen ist, den Verfasser zu entdecken und mit Namen zu bezeichnen, so ist doch hoffentlich die Frage der Lösung einige Schritte näher gebracht worden.

Allen denen, welche mir zur Vollendung der Arbeit liebenswürdig mit Notizen und Aufschlüssen zur Hand gingen, vor allem Prof. Gustav Bauch-Breslau, Dr. Otto Clemen-Zwickau, Prof. Jos. Eck-Wimpfen, Dr. A. Rücker-Breslau, sei an dieser Stelle herzlich gedankt, desgleichen den betreffenden Bibliotheksverwaltungen. Besonders tiefen Dank schulde ich meinem hochverehrten Lehrer, Prof. Dr. Sdralek, der mich zu dieser Arbeit angeregt, sie vor allem bei der Drucklegung mit großer Mühe gefördert und ihr einen Raum in seinen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“ gewährt hat. Es war einst von ihm geplant, die Wimpina-Monographie

im Jahre 1906, als man in Frankfurt a. O. und in Breslau, dessen Universität seit 1811 auch die Rechtsnachfolgerin der Frankfurter Hochschule ist, den vierhundertsten Jahrestag der Frankfurter Gründung feierte, als Festgabe zur Erinnerung an die kurze katholische Vergangenheit Frankfurts, die schon 1538 endete, zu veröffentlichen. Pflichten der Pietät gegen meinen erkrankten Vater, der mir glücklich genesen ist, haben damals die Vollendung der Arbeit verhindert. Aber die Monographie über Wimpina, eine zwar relative Größe, aber doch die bedeutendste und achtungswerteste, einzige und letzte Stütze des alten Glaubens an der Frankfurter Hochschule, konnte noch rechtzeitig vollendet werden, um dem hl. Vater, Sr. Heiligkeit Papst Pius X., aus Anlaß seines 50jährigen Priesterjubiläums ehrfurchtsvoll gewidmet zu werden.

Rom, den 16. November 1908.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis
der wiederholt oder unvollständig zitierten Schriften.

Akten und Urkunden der Universität Frankfurt a. O. Herausg. von Georg Kaufmann und Gustav Bauch. Heft 1—6. Breslau 1900—1906.

Altes aus allen Teilen der Geschichte (H. Weller). II. Bd. Chemnitz 1766.

Anonymus, Leipziger, siehe „Centuria".

Balan, Petrus, Monumenta Reformationis Lutheranae 1521—25. — Ratisbonae 1884.

Bardenhewer, Otto, Patrologie. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1901.

Bauch, Gustav, Johannes Hadus Hadelius. — Geigers Vierteljahrschrift für Kultur u. Literat. d. Renaissance I, 1886.

— Wittenberg und die Scholastik. — Neues Archiv für sächsische Geschichte 18; 1897 (Nr. 12).

— Beiträge zur Geschichte des schlesischen Humanismus: II. Über Sigismund Fagilucus. — Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. Schlesiens 1896.

— Geschichte des Leipziger Frühhumanismus mit besonderer Rücksicht auf die Streitigkeiten zwischen K. Wimpina und M. Mellerstadt. — XXII. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig 1899.

— Die Anfänge der Universität Frankfurt a. O. und die Entwickelung des wissenschaftlichen Lebens an der Hochschule (1506—40). — Berlin 1900. (Texte u. Forschungen zur Gesch. d. Erzieh. u. d. Unterr. v. Kehrbach, Heft III.)

— Drucke von Frankfurt a. O. — Zentralblatt f. Bibliothekw. XV, 6. Heft.

— Die Universität Erfurt im Zeitalter des Humanismus. Breslau 1904.

— Das älteste Dekanatsbuch der philosophischen Fakultät. — Akten u. Urk. d. Univ. Frankfurt, I.

— Aus dem ersten Jahrzehnt der Universität. — Akten u. Urk. d. Univ. Frankfurt, VI.

Bauer, Karl, Die Heidelberger Disputation Luthers. — Zeitschr. f. Kirchengeschichte (Brieger), XXI.

Bayle, Pièrre, Dictionaire historique et critique. 4 Teile, 1. Aufl. 1695/97.

Beemann, Joh. Christ., Notitia Universitatis Francofurtanae. Frankfurt a. O. 1707.

Bessel, Gottfried, Chronicon Gotwicense seu annales liberi et exempti monasterii Gotwicensis. 1732.

Böcking, Ed. siehe Hutten.

Bonaventurae, Johannis, Doct. Seraph. Opera omnia tom. 1—10. Quaracchi 1882 ff.

Breunig, August, Kurze Geschichte der Stadt und Pfarrei Buchen. — Freiburger Diözesanarchiv 13; 1880.

Brieger, Theodor, Die theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig 1428—39. Leipzig 1850.

— Ein Leipziger Professor im Dienste des Baseler Konzils. — Beiträge zur sächsischen Kirchengesch. (Dibelius-Brieger) 16, Leipzig 1902.

Bruchmüller, W., Beiträge zur Geschichte der Universitäten Leipzig und Wittenberg. Leipzig 1898.

Buchwald, Die Lehre des Sylvius Wildenauer Egranus in ihrer Beziehung zur Reformation dargestellt. — Beiträge zur sächs. Kirchengesch. 4; 1888.

Capreoli, Johannis, Tolosani Defensionis Thomae Aquinatis ed. C. Paban et Th. Pègues. Turonibus 1900 ff.

„Centuria" = Scriptorum insignium, qui in celeberrimis, praesertim Lipsiensi ... Academiis ... floruerunt, Centuria, ab auctore eius temporis anonymo concinnata. 1. Ausgabe von J. J. Mader 1660, Helmstadt. 2. Ausgabe von Theodor Merzdorf, Leipzig 1839.

Chytraei, Davidi, Chronicon Saxoniae. Lipsiae. (Mehrere Ausgaben.)

Clemen, Otto, Briefe von Hieronymus Emser, Johann Cochläus, Johann Mensing und Petrus Rauch ... — Reformationsgesch. Studien u. Texte III, Münster 1907.

— Martin von Lochau. — Beiträge z. sächs. Kirchengesch. 15; 1901.

Cochlaeus, Johann, Commentaria de actis et scripturis M. Lutheri. 1549.

Codex diplomaticus Brandenburgensis, 41 Bde., herausg. von Riedel, 1838—69.

Corpus haeresiologicum, herausg. von Fr. Oehler. Berlin 1856.

Corpus reformatorum ed. C. G. Brettschneider. Halle 1834 ff.

Daniel, C., Klassische Studien in der christlichen Gesellschaft; aus dem Französischen übersetzt von J. M. Gaißer. Freiburg i. Br. 1855.

Denifle, H., Luther und Luthertum I. Mainz 1904.

De Wette, Luthers Briefe, Sendschreiben, Bedenken ... 5 Teile. Berlin 1825/28. 6. Teil herausg. von Seidemann, 1856.

Dibelius, Johann Tetzel. — Beiträge zur sächs. Kirchengesch. 1903.

Droysen, Geschichte der preußischen Politik; II, 2: Reformation in Reich und Kirche. Leipzig 1859.

Eberhard, Chr. Friedr., Conr. Wimpinae Almae universitatis studii Lipsiens. et urbis Lipsiae descriptiones poeticae restituit. Leipzig 1802.

Eck, Joh. Maior, „Chrysopassus" (Lecta est subtilis illa praedestinationis materia ... Anno 1512). Augsburg.

— J., Studierende in Wimpfen. — Festschrift zum 25jähr. Jubiläum der Realschule zu Wimpfen. 1897.

Egelhaaf, Gottlob, Deutsche Geschichte im 16. Jahrh. bis zum Augsburger Religionsfrieden. 2 Bde. (Bibliothek deutsch. Gesch.). Stuttgart 1889, 1892.

Ehses, Stephan, Kardinal Lorenzo Campeggi auf dem Reichstage von Augsburg 1530. — Römische Quartalschrift 1903 ff.

Enders, L., Dr. Martin Luthers Briefwechsel. Frankfurt a. M. 1884 ff.

Epistolae obscuror. viror. siehe „Hutten".

Erhard, H. A., Geschichte des Wiederaufblühens der Wissenschaften; 3 Bde. Magdeburg 1827—1832.

„Erler“ = Matrikel der Universität Leipzig, herausg. von Fr. Erler. 3 Bde. Leipzig 1895 ff.

Erman-Horn, Die Bibliographie der Universitäten, 2 Teile. Leipzig 1904.

Fabricius, Georg, Chemnicensis, Rerum Misnicarum libri VII. Leipzig.

Falk, Fr., Die Verehrung der hl. Anna im 15. Jahrh. — Katholik 1878, I u. 1903, II.

„Farrago“ = Conradi Wimpinae Farrago miscellaneorum. Coloniae 1531.

Feller, Joachim, Catalogus Manuscriptorum Bibliothecae Paulinae. Leipzig 1686.

Ficker, Johann, Die Confutation des Augsburger Bekenntnisses. Leipzig 1891.

Förstemann, Jos., siehe „Urkundenbuch“ der Stadt Leipzig.

— Günther, O., Briefe an Erasmus. Leipzig 1904.

Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen. Leipzig 1720 usw.

„Fragmente“ = (Fr. Köhler) Fragmente zur Geschichte der Stadt und Universität Leipzig. Leipzig 1787.

Franz, Adolph, Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg 1902.

Friedberg, Emil, Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart Leipzig 1898.

— Das Collegium iuridicum. Leipzig 1882.

Friedensburg, W., Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten — Zeitschrift f. Kirchengesch. XX, 1899.

Friedländer, Universitätsmatrikel; I. Universität Frankfurt a. O. Berlin 1887.

Gebauer, Die Einführung der Reformation in den Städten Alt- und Neu-Brandenburg. — Forschungen zur brandenburgisch-preußischen Geschichte 13; 1900.

Geiger, Ludwig, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland. Berlin 1882. (Oncken, Allgem. Gesch. II, 8.)

Gersdorf, E. G., Beiträge zur Geschichte der Universität Leipzig. Die Rektoren der Universität Leipzig. Leipzig 1869.

Geß, Felician, Leipzig und Wittenberg, ein Beitrag zur sächs. Reformationsgeschichte. — Neues Archiv f. sächs. Gesch. 16; 1895.

— Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. (Schriften der Kgl. sächs. Kommiss. für Geschichte, X. Bd.) I; 1905.

Gothein, Politische und religiöse Volksbewegung vor der Reformation. Breslau 1878.

Greving, Joseph, Johann Eck als junger Gelehrter. — (Reformationsgesch. Studien und Texte 1.) Münster 1906.

Große, Karl, Geschichte der Stadt Leipzig. Leipzig 1842. Neu herausg. 1897.

Hagemeyer, Über die Stellung des Kurfürsten Joachim zur Reformation. — Progr. Inowrazlaw 1880.

Hain, Ludwig, Repertorium bibliographicum. Stuttgart 1826—38. 4 Teile.

Hartfelder, Karl, Nachtrag zum Corpus reformatorum. — Zeitschrift für Kirchengesch. VII, 1885, p. 450 ff.

Hassenstein, Bohuslaus v. H. auf Lobkowitz Lucubrationes oratoriae, mit Appendix litterarum. Pragae 1563 (herausg. von Mitis).

Hefele (Hergenröther), Konziliengeschichte, Bd. 9. Freiburg 1890.

Heidemann, Julius, Die Reformation in der Mark Brandenburg. Berlin 1889.

Hermelink, H., Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation. Tübingen 1906.

Hurter, Nomenclator literarius recentioris theologiae cath. Tom. II². 1906.

Hutteni, Ulrici, Opera omnia ed. E. Böcking. Leipzig 1859 ff.

— Operum omn. Supplementum: Epistolae obscurorum virorum recens. Ed. Böcking. 2 Teile. Leipzig 1869 f.

Kämmel, K. J., Geschichte des deutschen Schulwesens im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Leipzig 1882.

Kauffungen (Kunz v. Brunn, gen.), Das Domkapitel von Meißen im Mittelalter. Leipziger Dissert. Meißen 1902.

Kaufmann, Georg, Die Geschichte der deutschen Universitäten, 2 Bde. Stuttgart 1888—96.

Kawerau, Gustav, Der Briefwechsel des Justus Jonas. I/II. Halle 1884.

Köhler, W., Dokumente zum Ablaßstreit von 1517. Tübingen 1902.

— Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen etc. Leipzig 1903.

Kolde, Theod., Luther und der Reichstag zu Worms 1521. — Schriften d. Vereins f. Ref.-Gesch. 1. Halle 1883.

— Die Augsburger Konfession. Gotha 1896.

Köstlin-Kawerau, Martin Luther. 2 Bde. 5. Aufl. Berlin 1903.

Kropatschek, Friedr., Das Schriftprinzip in der lutherischen Kirche. I. Bd. Leipzig 1904.

Lange, Paul, Cronica Naumburgensis Ecclesiae — bei Menken, Scriptores rer. Germ. II; p. 1 ff.

— Chronicon Citizense — bei Pistorius, Illustrium veterum Scriptor. tom. unus p. 755 ff.

Langenn, J. A. von, Herzog Albrecht der Beherzte. 1838.

Leich, De origine et incrementis typographiae Lipsiensis. Lipsiae 1740.

Liessem, Hermann von dem Busche. Sein Leben und seine Schriften. Programme des Kaiser Wilhelm-Gymnasiums in Köln, 1884 ff.

Lindsay, M., Luther in the Reformation. Vol. II der Cambridge Modern History, planned by Lord Acton, Cambridge 1903.

Loofs, Fr., Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906.

Löscher, Ernst Valentin, Vollständige Reformationsakta und Dokumenta. Tom. 1 u. 2. Leipzig 1720 u. 1723.

Loserth, Huß und Wiklif. Zur Genesis der hussitischen Lehre. Prag, Leipzig 1884.

Luther, M., Werke, herausg. von Knaake-Kawerau. Weimar 1883 ff.

Machatschek, Eduard, Geschichte der Bischöfe des Hochstiftes Meißen. Dresden 1884.

Menken, Scriptores rer. Germanicarum tom. III. Lips. 1730.

Microchronicon Marchicum. — Codex dipl. Brandenburgen. IV, 11.

Mittermüller, Konrad Wimpina. — Katholik 1869 (N. F. 21 und 22).

Molsdorf, Einblattdrucke der Königlichen u. Universitätsbibliothek Breslau. Zentralblatt f. Bibliothekswesen XXII, 12. Heft, 1905.

Müller, Ad., Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg. Berlin 1839.
— Nikolaus, Über Konrad Wimpina. Eine Quellenstudie. — Theol. Studien und Kritiken 1893, I u. Nachtrag, ebenda 1894, I.

Panzer, Georg Wolfg., Annales typographici. Bd. 7. Naumburg 1799.

Pastor, Ludwig, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V. Freiburg 1879.
— Geschichte der Päpste IV, 1 u. 2. Freiburg 1906 u. 1907.

Paulsen, Organisation und Lebensordnung der Universitäten im Mittelalter. Sybels Histor. Zeitschr. 45 (N. F. 9), 1881.

Paulus, Nikolaus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Straßburger Theol. Studien I, 3. Straßburg 1893.
— Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—63). Freiburg 1903 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Gesch. IV, 1 u. 2).
— Johann Tetzel, der Ablaßprediger. Mainz 1899.
— Raimund Peraudi als Ablaßkommissar. Hist. Jahrb. d. G. G. XXI, 1900, p. 645 ff.

Planitz, G., Spalatins Verzeichnis der Pfarreien in Sachsen, Meißen, Thüringen und Vogtland. — Beiträge z. sächs. Kirchengesch. 11, 1896.

Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. Leipzig 1855—70.

R. E.[3] = Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 3. Aufl., herausg. von A. Hauk. Leipzig 1896 ff.

Reh, Paul, Die allgemeinen Statuten. — Akten u. Urkunden der Univ. Frankfurt. II. Heft.

Rotermund, Geschichte des zu Augsburg 1530 übergebenen Glaubensbekenntnisses. Hannover 1829.

Schaumkell, Der Kultus der hl. Anna am Ausgange des Mittelalters. — Dissert. Gießen 1893.

Scheurl, Christoph, Briefbuch, herausg. von Soden u. Knaake. 2 Bde. Potsdam 1872.

Schmidt, L., Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in den sächsischen Klöstern I. Alt-Zelle. — Neues Archiv für sächsische Geschichte 18. 1897.

Schneider, Joh., Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raymund Peraudi 1486—1505. Halle 1882.

Schulte, Alois, Die Fugger in Rom. 2 Bde. Leipzig 1904.

Schulze, Joh. Daniel, Abriß einer Geschichte der Leipziger Universität im Laufe des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1802.

Schuster-Wagner, Die Jugend und Erziehung d. Kurfürsten von Brandenburg. — Monum. Germ. Paedag. Bd. 34.

Schwarze, Zur Geschichte der Frankfurter Universität. — Mitteilungen des hist. Vereins zu Frankfurt a. O. XV.—XVIII. Heft. 1885.

Schwarzer, Das Kanzleramt an der Universität Frankfurt a. O. Breslau 1900. Dissert.

Seidel, Mart. Friedrich, Bildersammlung, erläutert von G. G. Küster. Berlin 1751.

Spalatin, Annales Reformationis in Bd. II von Tentzels „historischem Bericht" usw.

Staius, Memorabilia der Stadt Frankfurt a. O. — Cod. dipl. Brandenb. IV, 11.

Stübel, Bruno, Urkundenbuch der Universität Leipzig von 1403—1555. Leipzig 1879 (zitiert: „Stübel").

Tentzel, Historischer Bericht vom Anfang u. ersten Fortgang d. Reformation Luthers, herausg. v. Cyprian. Leipzig 1718.

Trithemii epistolarum familiarium tt. II. Hagenau 1536.

— Chronicon Sponheimense (Opp. hist. I) mehrere Ausgaben. Frankfurt a. M.

Truhlář, Joseph, Listář Bohuslava Hasišteinskeho z Lobkovic. v Praze 1893.

Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theolog. Sachen. Anno 1716.

Urkundenbuch der Stadt Leipzig; Bd. 1 und 2 herausg. von K. F. v. Posern-Klett, Bd. 3 von J. Förstemann. — Cod. dipl. Saxon. regiae II, 8—10. 1868—1894. (Zitiert: „Urkundenbuch".)

Urkundenbuch des Hochstifts Meißen, II. Tl. 1—3 herausg. von E. G. Gersdorf 1864—67.

Vogel, J. J., Leipzigisches Geschichtsbuch oder Annales der Stadt Leipzig Leipzig 1714.

Vouillième, Die Inkunabeln der Kgl. Bibliothek und der Berliner Sammlungen. — XXX. Beiheft zum Zentralbl. f. Bibliothekswesen.

Walch, Luthers Werke, 24 Bde., 1740—53.

Werner, Geschichte der polemischen und apologetischen Literatur. Bd. 4. Schaffhausen 1865.

Wiedemann, Th., Dr. Johann Eck. Regensburg 1865.

Wilisch, Christian Gotthold, Conradi Wimpinae Commentarius poeticus de Alberti Animosi expeditionibus bellicis. Altenburgi 1725.

Wohlbrück, W., Geschichte des ehemaligen Bistums Lebus. Berlin 1829/32.

Wrede, Einführung der Reformation im Lüneburgischen. Göttingen 1887.

Wustmann, Aus Leipzigs Vergangenheit. Neue Folge. Leipzig 1898.

Zarncke, Fr., Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig. (Abh. d. Königl. Sächs. Gesellschaft d. Wissensch. III.) Leipzig 1857.

— Die Statutenbücher der Universität Leipzig. Leipzig 1861. (Zitiert „Statutenbücher" oder „Statuten".)

— Aufsätze und Reden zur Kultur- und Zeitgeschichte. 1. Zur Universitätsgeschichte. Leipzig 1898.

Die Angaben der Universitäts-Matrikeln sind zumeist nach Erler, Matr. d. Univ. Leipz. abgekürzt.

I. Teil.

Wimpina in Leipzig.

Cap. 1.

Die Lehrjahre.

§ 1. Wimpinas Jugend.

Mitten im fruchtbaren odenwälder Baulande, das von seinen Hügeln zum Main wie zum Neckar Bäche entsendet, liegt das Städtchen Buchen,[1]) an der Morre, die dem Main zufließt. In der Zeit, von der wir reden, gehörte es politisch zu Franken, kirchlich zur Diözese Würzburg, näherhin zur drei Stunden nördlich gelegenen altberühmten Abtei Amorbach. Nahe liegt auch Steckelberg, Ullrich von Huttens Stammburg.[2]) In diesem Städtchen wurde um 1460[3]) Conradus Coci alias Wimpina, gewöhnlich Konrad Wimpina[4]) genannt, als Sohn wohl wenig[5]) bemittelter Bürgersleute geboren. Die Familie Koch muß nicht lange vorher aus Wimpfen am Neckar nach Buchen eingewandert sein und hat wohl daher von den Buchenern den Beinamen „die Wimpfener" erhalten, den nun die Familie auch beibehielt; Konrad latinisierte ihn in „Wimpina"[6]) oder

---

[1]) Über Buchen vgl. *Bessel,* Chronicon Gotwicense, p. 858; *Aug. Breunig,* Kurze Geschichte der Stadt und Pfarrei Buchen. — [2]) Hutten nennt sich auch manchmal „aus Buchen", so in der Leipziger Matrikel. — [3]) Exakte Untersuchungen über sein Geburtsjahr bei *N. Müller,* St. und Kr. 66, p. 92; eher liegt das Geburtsjahr unter 1460 als darüber; das müßte man besonders dann annehmen, wenn seine „Schulmeister"-Zeit vor den Eintritt in die Universität fällt. — [4]) Über die wechselnde Form seines Namens (neben der genannten kommt auch u. a. vor C. Coci de Wimpina, dictus de W., sogar einmal C. Wimpinae und Wimpinus; deutsch meistens Konrad Koch, Konrad Wimpina) *N. Müller,* a. a. O. p. 86 f. Wimpina schreibt sich selbst nicht immer gleich. — [5]) Das geht besonders aus seinem Testament hervor. Friedrich Koch wurde auch in Leipzig als „pauper" eingeschrieben, was allerdings nicht sicher auf das Vermögen der Eltern schließen läßt. — [6]) Ausschlaggebend für diese Deutung des Beinamens erscheint mir mit Prof. *Eck* aus Wimpfen (vgl. seinen Aufsatz „Studierende aus Wimpfen" in der Festschrift der dortigen Großherzogl. Realschule 1897, p. 56) die Tatsache, daß W. der Stadt Wimpfen auch einige Zuwendungen macht (vgl. St. und Kr. 1894, p. 339). Im Jahre 1502 wird in Heidelberg ein Petrus Coci de Wimpina, wohl ein Verwandter unseres W.'s, inskribiert.

„Wimpinensis". Über die Familienverhältnisse Wimpinas erfahren wir aus seinem Testament, daß er drei Brüder und zwei Schwestern hatte. Sein Bruder Friedrich ging ein Jahr vor ihm nach Leipzig und brachte es bis zum magister artium; er starb vor Konrad. Ein anderer Bruder, Heinrich, genannt Heinz Lören, blieb, wie es scheint, unverheiratet, und ohne höhere Bildung; er lebte noch 1531. Ein dritter Bruder heiratete, und eine seiner Enkeltöchter, Elsa, nahm Konrad in den letzten Lebensjahren zu sich nach Frankfurt. Seine Schwester Margaretha heiratete nach Amorbach und seine Schwester Elsa nach Hettingen („Hödingen") nahe bei Buchen. Von den Eltern erfahren wir nichts. Über Konrads erste Lehrjahre lassen sich nur Vermutungen anstellen. Die Lateinschule seines Heimatsstädtchens mag dem strebsamen, talentvollen Knaben wenig Anregung geboten haben; er gedenkt ihrer am Lebensabend mit einer Stiftung und hofft, daß sie, materiell besser gestellt, nun auch besseres leisten werde. Die rechte Begeisterung zum Studium hat er sicherlich bei Besuchen in den ehrwürdigen Mauern der Abtei Amorbach, bei den gelehrten und freundlichen Benediktinermönchen eingesogen; ein gütiges Geschick und wohl seine Sehnsucht führte ihn am Ende seiner Tage in diese Mauern zurück. Einen starken, unverwüstlichen Heimatssinn nahm der Jüngling mit, als er in die Fremde ging. Bedeutungsvoll für seine religiöse Geistesentwickelung scheint ein Ereignis gewesen zu sein, das 1476 die ganze Würzburger Diözese mächtig erregte: das Auftreten „des Paukers von Niklashausen" (Johann Böhm).[1]) Die Eindrücke dieser Revolution hafteten tief in seinem Gedächtnis und später gedachte er immer wieder des fanatischen Paukers als eines Vorläufers Luthers. Schon im ungelehrten Jüngling bildete sich so ein horror vor aller Ketzerei.

Es scheint in Buchen gar nicht etwas Unerhörtes gewesen zu sein, daß einer auf die hohe Schule ging. In der Leipziger Matrikel[2]) finden wir unter der bayrischen Nation bis 1530 etwa 38 Buchener eingetragen, von denen die meisten sicherlich unserer Stadt Buchen zugehören, jedenfalls eine respektable Zahl. 1478 ließ sich Konrads Bruder, Friedrich, in Leipzig immatrikulieren. Da es sicher ist, daß Konrad Wimpina einmal ludimagister[3]) war, wäre es leicht möglich, daß die beiden Brüder mit einander ins Meißensche

[1]) Vgl. dazu RE III[3], 271 f. — [2]) Das Verzeichnis bei *Erler* im Registerbande ist ganz unvollständig (unter „Buchen"). — [3]) *Polich* erinnert in seinem „Laconismus tumultuarius" einmal ironisch daran, daß Wimpina doch so lange Schulmeister war.

gewandert sind und Konrad vor dem Besuch der Universität eine Hilfslehrerstelle an einer Lateinschule bekleidete; dazu reichte seine Vorbildung in der Lateinschule der Heimat wohl aus, und wir haben keinen Grund, eine Zwischenstufe in seiner Ausbildung, etwa in Würzburg anzunehmen, wofür jeder Anhalt fehlt. Es liegt nahe, daran zu denken, daß er in einer Leipziger Schule, vielleicht der sogen. Außenschule von St. Nicolai tätig war.[1])

§ 2. Wimpina wird Student in Leipzig; Zustand der Universität zur Zeit seines Eintritts.

Die Universitäten des Mittelalters haben sich seit der Wende des 14. zum 15. Jahrhundert mehr und mehr zu Trägern und Zentren, man kann sagen aller großen geistigen Strömungen, weit über die rein wissenschaftlichen hinaus emporgeschwungen. Man denke nur an ihre Bedeutung bei den großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts. So wurden sie auch schließlich der Herd, auf dem der durch Jahrhunderte angesammelte Zündstoff explodierte und zur großen Katastrophe des 16. Jahrhunderts aufloderte. Die Erforschung der Geschichte der Universitäten in der Zeit vor der Reformation ist also zum Verständnis der letzteren geradezu notwendig. Nicht zuletzt aus den mannigfachen Mängeln der Universitäten ist vieles zu erklären. Nicht minder wichtig ist diese Geschichte für die Beurteilung der einzelnen führenden Geister in jenem Kampfe. Zur Aufhellung der deutschen Universitätsgeschichte haben sich nun namhafte Gelehrte, wie Eberhardt, Kampschulte, Zarneke, wie Kämmel, Geiger, Erler und vor allem G. Kaufmann und G. Bauch[2]) hervorragende Verdienste erworben. Indes liegt vieles noch im Dunkeln. Eine monographische Behandlung der theologischen Fakultät ist bisher nur für Tübingen unternommen worden.[3]) Die nachfolgenden Zeilen werden mehrfach Beiträge für Leipzig und Frankfurt a. O. bieten.

Wenn wir den Vorrang einer Hochschule nach der größeren Frequenz bemessen, so gebührte dieser der Universität Leipzig um 1480 vor allen deutschen Universitäten.[4]) Sie trug den Charakter

---

[1]) So erklärt sich die Wahl einiger exempla aus dem Schulmeisterleben am besten in seiner ersten Schrift „ars epistolandi". — [2]) Letzterer durch die gründliche Erforschung des Humanismus auf den Universitäten. — [3]) Lic. Dr. *H. Hermelink,* Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906. — [4]) *Erler,* Matrikel I, p. LXIV ff. bis p. XCIII: Im Jahre 1480 wurden immatrikuliert in Leipzig 260, in Erfurt 252, in Rostock 177, in Greifswald 35.

einer Reichsschule; die immatrikulierten Angehörigen der bayrischen (50), der sächsischen (20) und polnischen Nation (6) zusammen überwogen im W.-S. 1479/80 bei weitem die der meißenschen Lande (30). Selbst nach der Gründung von Upsala (1477) und Kopenhagen finden sich noch Schweden in Leipzig ein; auch Italiener, Pariser, Oxforder besuchen die Universität. Um die Wende des 15./16. Jahrhunderts sinkt, zumal nach der Gründung Wittenbergs (1502), Leipzig immer mehr zur meißenschen Landesuniversität herab.

Man kann nicht sagen, daß der innere Wert den äußerlich glänzenden Zahlen entsprochen hätte; nicht klangvolle Namen Leipziger Dozenten zogen die Musensöhne so zahlreich nach der Pleißestadt, sondern wohl mehr die verhältnismäßig günstigen Lebensbedingungen, die sich hier boten, durch die drei großen Kollegien mit ihren Bursen.[1]) Leipzig hat im ganzen 15. Jahrhundert nie viel von sich reden gemacht. Man war hier stets konservativ, ging in der Wissenschaft alte, bewährte Bahnen, von einem offenen Gegensatz zwischen moderni und antiqui, wie er z. B. in Erfurt, Basel, Tübingen oft mit großer Schärfe auftrat, ist in Leipzig nichts zu merken. Das Regiment in den inneren Angelegenheiten führten meistens tatsächlich die Theologen, und die jungen Magister der Artistenfakultät suchten sich zunächst immer mit ihnen gut zu stellen, wenn sie etwas erreichen wollten, z. B. einen Sitz in einem Kolleg. Bei der behaglichen Ruhe des wissenschaftlichen Betriebes fand sich bald und oft Muße zu Intriguen, Personen- und Parteizank, von dem gar manches Blatt der Urkunden zu erzählen weiß; und die Begleiterscheinungen waren dann gewöhnlich: Nachlässigkeit der Dozenten und Ausschreitungen und Trägheit der Studenten; und da die Universität aus eigner Kraft immer weniger eine Regeneration zustande brachte, griff der Landesherr immer energischer in ihre autonomen Verhältnisse ein und gab ihr einfach seine „Reformation".[2])

---

[1]) Darüber orientiert gut *Böcking,* Ulr. Hutteni Opp. Suppl. II, II, p. 321 ff., auch *Friedberg,* Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart. — Lukrativ waren die Stellen übrigens nicht! — [2]) Gegen einen solchen Eingriff in die Rechte der Universität wehrte man sich noch 1446. Herzog Albrecht drang schon durch (*Stübel* Nr. 162). Am energischesten ging Herzog Georg vor in seiner Reformation von 1502; seine weise Fürsorge und sein stetes Interesse für die Universität ersieht man jetzt am besten in seinen Akten und Briefen zur Kirchenpolitik (herausg. von *Fel. Gess*).

In dieses patriarchalische Leben brachten zu Anfang der sechziger Jahre die Strichvögel des Humanismus, Peter Luder,[1] Samuel Karoch und der Italiener Jakob Publizius einen modernen Hauch. Sie hielten nicht lange in Leipzig aus; nicht als ob die Leipziger Scholastiker ihre Schriften prinzipiell abgelehnt hätten — nein, wenn auch die betagteren Professoren sich nicht um ihre Neuigkeiten kümmerten, so nahmen doch die jüngeren mit einer gewissen naiven Neugierde die neuen Bücher, Briefsteller, Redner- und Dichterausgaben auf. Die wenig vertrauenerweckenden Persönlichkeiten des Humanismus, die so anspruchsvoll auftraten und so verächtlich auf die würdige Gelehrtenzunft herabblickten, waren schnell verdrängt, aber ihre Bücher blieben und warben sich immer mehr Freunde. Man hatte bisher schon heidnische Schriftsteller genug traktiert, prinzipielle Bedenken gegen neue lagen keineswegs vor, an eine Umwandlung der Weltanschauung war bei so oberflächlicher Berührung mit dem Humanismus gar nicht zu denken. Die Reaktion der Leipziger Magister auf die erste humanistische Anregung bestand vorderhand darin, daß man es für hochgelehrt und modern hielt, klassische Zitate anzubringen und sich überhaupt viel mit klassischer Literatur zu beschäftigen.

In dieser Weise hatten sich dann in den siebziger Jahren besonders zwei Dozenten in Leipzig mit den Humaniora befaßt, die als die Lehrer unseres Wimpina unsere Beachtung verdienen, Ivo Wittich aus Hamelburg und Martin Polich aus Mellerstadt. Über ersteren[2]) wissen wir nur, daß er 1470 in Leipzig den philosophischen Studiengang antrat, daß er später zur Juristenfakultät übertrat und kurz nach 1487 die Universität verließ. Er las über Humaniora, was seine Florus-Ausgabe — die erste originale Klassikerausgabe in Leipzig — bezeugt. Martin Polich[3]) hatte sich 1473 in Leipzig immatrikulieren lassen und entwickelte als Dozent sehr vielseitige Interessen. In seinen philosophischen Vorlesungen hielt er sich in streng thomistischen Bahnen. Bald begann er astronomische und astrologische Studien und stellte einige astrologische Kalender auf; seit 1480 trieb er ferner medizinische Studien und wurde 1482 Leibarzt Friedrichs des Weisen. Seine Werke schmückte er, der humanistischen Mode entsprechend, mit poetischen Widmungen; ja er versuchte sein poetisches Talent sogar in einem längeren

---

[1]) Vgl. zum folgenden *Bauch*, Geschichte des Leipziger Frühhumanismus. — [2]) *Bauch*, a. a. O. p. 6 f. — [3]) *Bauch*, a. a. O. p. 7 ff. Über sein späteres Wirken in Wittenberg informiert *Bauch*, Wittenberg und die Scholastik.

Heldengedichte auf den Tod Herzog Ernsts von Sachsen, das er aber später am liebsten verleugnet hätte.

Unter den übrigen Magistern der philosophischen Fakultät um 1480 ist uns auch von den angeseheneren wie Thomas Hertel aus Jauer, Johann Herold aus Zwickau, Martin Fuhrmann aus Konitz, Heinrich Gräfe aus Göttingen, Johann Kappentanz aus Speier außer den nackten Matrikelnotizen wenig oder gar nichts bekannt. Der humanistischen Bewegung scheinen sie mit Ausnahme Fuhrmanns und Kappentanz's, welch letzteren ein Humanist „poetarum fotor"[1]) nennt, fern geblieben zu sein. — Das waren die Männer, von denen Wimpina Bildung und Wissenschaft auf der ersten Stufe seiner Gelehrtenlaufbahn erhalten sollte.

Im Herbst 1479 wurde Wimpina, etwa 20 Jahre alt, Student. Unter dem Rektorat Johann Herolds aus Zwickau ist er bei der bayrischen Nation an 31. Stelle inskribiert,[2]) wofür er die üblichen 6 Groschen erlegte. Er fand — wahrscheinlich bald — in der bayrischen Burse Aufnahme.[3]) Aus Andeutungen in späteren Jahren[4]) geht hervor, daß er mit materiellen Schwierigkeiten lange zu kämpfen hatte. Das Leben in der Burse war nicht umsonst, und der Küchenzettel dortselbst war nicht für ausgehungerte Magen berechnet: die „Dunkelmänner" teilen ihn in der studentischen Terminologie mit: Das erste Gericht „dicitur semper, id est teutonice „Grütz"; secundum: continue, i. e. „sop", tertium cottidie, i. e. „muss", quartum frequenter, i. e. „magerfleisch", quintum: raro i. e. „gebrottes", sextum nunquam i. e. „Kesse", septimum aliquando: „epffel und birn."[5])

Die Burse gehörte zum sog. großen Kolleg und war aufgeführt als mächtiger aber finsterer und unregelmäßiger Fachwerkbau. Die Studenten hausten im 1. Stock, während im Parterre das Lektorium lag für die Übungen, Repetitionen, Resumptionen und Disputationen. Hier wurde der Stoff der Vorlesungen eingedrillt. Bakkalauren und Magister leiteten diese Übungen, wie sie überhaupt nach Möglichkeit im Hause Aufsicht übten.[6]) Zu den artistischen Vorlesungen begab man sich in die Räume des gegenüberliegenden großen Fürstenkollegs.

---

[1]) *Bauch*, Frühhumanismus, p. 58 (Lupinus in seinem Bericht über das Quodlibet 1497). — [2]) *Erler*, Matrikel I, p. 320. — [3]) Das geht aus der Stelle in seinem Gedicht auf die Universität hervor:

Hic nos conventor, carmen dum lusimus illud,
Infausto faustus nonnunquam sidere pressus (!) (offenbar „pressit").

„Conventor" war der aufsichtführende Magister des Kollegs, Studieninspektor. [4]) Vgl. die Bemerkung in der Streitschrift (Brief) des H. Busch, bei *Bauch*, a. a. O. p. 136. — [5]) Epp. obscur. vir. I, 44. — [6]) vgl. *Erler* II, p. LVI.

Wimpina lebte sich in all diese Verhältnisse mit einer gewissen Liebe ein.[1]) Von dem wüsten Treiben mancher Studenten hielt er sich fern, bestrebt, an der Hand seiner Lehrer in die Mysterien der Philosophie einzudringen. Die Studenten sollten sich einem Lehrer immer besonders anschließen, der dann, wenn sie sich zum Examen als Bakkalaureanden oder Magistranden meldeten, der Fakultät über sie zu berichten hatte, und als ihr „Determinator" oder bei höheren Graden als „Promotor" fungierte. Wimpina schloß sich in diesem Sinne an Johann Kappentanz aus Speier[2]) an, der W. 1474 das Dekanat der Artisten und S. 1480 das Rekorat bekleidet hatte und schon seit 1472 auf dem Wege nach den theologischen Graden war, die er in sehr großen Abständen[3]) erwarb. Schriftstellerisch ist Kappentanz gar nicht hervorgetreten. Mehr Anregungen boten Wimpina Wittich und Mellerstadt; von ihnen wurde er auch für die humanistische Richtung gewonnen. Mellerstadt übte besonders mit seinen astrologischen Studien den nachhaltigsten Einfluß auf ihn aus.

In den ordnungsgemäßen Abständen promovierte Wimpina im S.-S. 1481 unter dem Dekanat des Mag. Heinrich Gräfe (Greve) aus Göttingen zum baccalaureus artium[4]) und im Wintersemester 1485 unter dem Dekanat des Thomas Hertel aus Jauer zum magister artium;[5]) als Determinator bzw. Promotor fungierte, wie schon angedeutet, Johann Kappentanz aus Speier. Mit diesen Promotionen begann seine Lehrtätigkeit, deren Früchte er bald der wissenschaftlichen Welt vorlegte.

Cap. 2.

Von den Humanisten zu den Theologen.

§3. Wimpinas Freundeskreis; humanistische Anregungen.

Als Wimpina sich im Jahre 1500 veranlaßt fühlte, gegen gewisse Humanisten einen Kampf zu eröffnen, welche die Poesie auf Kosten der Theologie in alle Himmel erhoben, berief er sich zu

[1]) Das zeigt sich in seinem unten zu besprechenden Gedichte über Leipzig.
[2]) Immatrikuliert S. 1457; bacc. art. S. 1459, mag. art. W. 1462. — [3]) 1472 cursor, 1480 sententiarius, 1499 lic. theol. — [4]) *Erler*, Matrikel II, p. 274 Nr. 30: Conradus Coci de Wimpina (determ. sub mag.) Johanne de Spira. — [5]) *Erler*, Matrikel II, p. 289 Nr. 4: Conradus de Wimpina incepit sub magistro Johanne de Spira.



unserm größten Staunen — auf seine humanistischen Lehrer, die er in Rom gehört habe![1]) Welche Lichtblicke muß dieses Faktum auf sein Leben werfen, wenn er an der Quelle der Musen geschöpft hat, wenn er von führenden Geistern der italienischen Renaissance, — in Rom Anregungen erhalten hat! — Aber wo sind die Blätter, die uns davon berichten? Wo eine Zeile, die nur einen Namen von der Reise nennt? — Wie kommt es, daß sein Gegner, M. Polich, lange Zeit der vertraute Freund und Gönner Wimpinas, die Berufung auf Rom bespöttelt und meint: Seine Lehrer müßten dann herzlich schlecht gewesen sein? Wie kommt's, daß Wimpina zwar Polich gegenüber seine Behauptung, in Rom gewesen zu sein, verteidigt, sonst aber nirgendwo auf sie zurückkommt? Andererseits ist es fast unmöglich, sie als pure Erfindung hinzustellen oder als nicht wörtlich zu nehmende humanistische Übertreibung.[2]) Ist die Reise wirklich erfolgt — und es ist wohl nicht möglich, den Zweifel aufrecht zu halten — dann dürfte sie in den achtziger Jahren stattgefunden haben, vielleicht 1483,[3]) da sich der Pest wegen viele Angehörige der Universität nach auswärts begaben; der Aufenthalt in Rom wird dann wohl auch nur sehr kurze Zeit gedauert haben. Für uns bleibt dieser römische Aufenthalt aus dem Spiele, zumal da irgendwelche Anschauungen oder Kenntnisse als direkt aus Italien stammend nicht nachzuweisen sind, und wir beschränken uns auf die Faktoren, die in Leipzig wirksam waren, um ihn zum Humanisten zu machen.

---

[1]) Die Stelle lautet in der „Apologia“: „Nam quotquot huius professionis: et in urbe religionis capite: praeceptores audierim: nunquam me quempiam de rebus divinis ita sonnisse memini. Aut adeo magna sonaturum os: aliquem habuisse meorum in urbe Roma praeceptorum recolo: ut ex eo vel theologie minima erudiri potuerim.“ Polichs Entgegnung darauf in seinem „Laconismus“: „Nimis risu vix legere potui, quomodo si mente saltem Rome fuerit: deque hoc praeceptores habuerit oppido pessime de eo meriti sunt . . . Wimpina pariert diesen Angriff in der Responsio et Apologia (f III) „. . . existimavisti me rome dumtaxat mente fuisse. At poteris ex coaulicis tuis clarissimis quibusdam contrarium doceri falsissimoque iccirco et quidem sardonico risu percitum vana imitatum gaudia. Certo certius habens me tantisper Rome egisse sub phebea cortina, quantisper fors tu Moguntie sub ferula esculapiana.“ Vgl. *Bauch*, Frühhumanismus, p. 122. — [2]) Zu beachten ist auch, daß die Bemerkung W.'s und ihre Entgegnung bei P. in Streitschriften fallen, die es manchmal mit der Wahrheit nicht so genau nehmen. Aber W. berichtet ja z. B. auch nie etwas von seinen Weihen in Würzburg. — [3]) Später, als begeisterter Theologe, würde er sich kaum noch einmal zu Füßen von Humanisten gesetzt haben.

Während Wimpina den philosophischen Lehrgang beendete, verschafften sich die humanistischen Studien immer mehr Anerkennung. Der aus Ingolstadt 1479 angekommene Paulus Niavis (Schneevogel) machte Propaganda für Plato; Wimpina reagierte indes jetzt noch nicht darauf. Er trat vielmehr immer mehr aus dem Schüler- in ein Freundschaftsverhältnis zu Martin Polich und Ivo Wittich. Durch diese Männer wurde er sicher auch mit dem „Erzhumanisten" Konrad Celtis näher bekannt. 1486 war dieser nach Leipzig gekommen. Vielleicht machte er jetzt schon den Versuch, hier eine Gelehrtengesellschaft zu gründen, wie sie später als „Leucopolitana" mit dem Sitz, wie Polich andeutet,[1]) in Wittenberg unter dem Vorsitz Celtis und Bohuslaus von Hassenstein wirklich zustande kam. Mellerstadt war zwar als Leibarzt Friedrichs des Weisen eine einflußreiche Persönlichkeit, aber er konnte doch Celtis nicht halten; kurz nachdem dieser begonnen, die Tragödien Senekas herauszugeben, verließ er Leipzig wieder, noch 1487, wie Ästikampian sagt, „fast feindselig hinausgetrieben". Also die Macht der Alten, aber auch eine große Blamage des Erzhumanisten war an seinem Weggang schuld, nämlich die Aufdeckung eines Plagiats von Gedichten des Bohuslaus Hassenstein durch den hintergangenen Verfasser. Da Mellerstadt mit Hassenstein sehr gut befreundet war, bewirkte ein entrüsteter Brief[2]) von letzterem an ihn offenbar, daß er von Celtis abrückte. Celtis' Nachfolger wurde der von Hassenstein warm empfohlene Priamus Capotius, der den italienischen Humanismus mit seinem heidnischen Stile nach Leipzig brachte. Wimpina wird sich nun wohl in den Kreisen dieser Männer bewegt haben, und er war eifrig bemüht, ihren Stil nachzuahmen und sich für die modernen und antiken Stoffe zu begeistern; allein der wahre humanistische Geist, die humanistische Denkweise blieb ihm fern. Er war eine viel zu pedantische Natur, als daß er die Kleinigkeiten, den Zierart weggeschoben und zu den tieferen Ideen vorgedrungen wäre. Die Laszivität, die Celtis nicht verbarg, mochte sicherlich nicht nach Wimpinas Sinne sein — da es aber als modern galt, den Abscheu vor aller Prüderie zu dokumentieren und als aufgeklärt zu gelten, so scheute er sich nicht, als Muster in eine Schulschrift[3]) eine

[1]) Im Lakonismus, *Bauch*, p. 125. — [2]) *Bohuslaus Hassenstein*, Epistolar. fragmenti, l. II, p. 97 [in *B. H.'s* Lucubrationes, Pragae 1563] Truhlář, Listář Bohuslava macht sich S. 11 unnötige Zweifel, ob W. Fälscher ist; der nächste Brief (Nr. 10) handelt ja nicht von Konrad Wimpina, sondern von Konrad Celtis! Es ist eben der Brief an Mellerstadt, von dem wir reden! — [3]) In seine Ars epistolandi vgl. gleich unten.

obscöne Elegie Ovids aufzunehmen! Das ist nur durch den Einfluß des Celtis erklärlich. Dieser feurige Patriot mag ihn auch zu seinem Gedicht auf Leipzig und noch mehr zu seinem Heldengedicht auf Herzog Albrecht angeregt haben. — Das Verhältnis Wimpinas zu diesen Männern konnte sich eigentlich gar nicht zu einer rechten Freundschaft entwickeln, es fehlte ihm das tiefere Verständnis und auch die wirkliche Hinneigung zu ihren Ideen. Nur an Polich schloß er sich näher an.[1]) Durch ihn knüpfte er auch einen Briefwechsel mit dem vielgefeierten böhmischen Ulysses, Bohuslaus Hassenstein, an, und dieser wandte ihm ein aufrichtiges Wohlwollen zu. Hätte er nur mehr auf diesen Freund gehört! Wir haben einen Brief von Hassenstein an ihn, worin dieser um die Zusendung eines Buches von Averroës bittet, resp. eine Abschrift desselben. Er begründet seine Bitte mit den Worten: „Deine Briefe, die Du mir bisher geschrieben, lassen mich fest glauben, daß ich alles von Dir erreichen kann.“[2])

In näherer Beziehung stand Wimpina auch mit dem liebenswürdigen Leipziger Humanisten Jakob Barinus,[3]) der mehrere seiner Schriften mit poetischen Beigaben schmückte. — „Mihi a teneris (annis) iunctissimus“ nennt Wimpina einen Leipziger Mediziner, Benedict (Pistoris al.) Staetz,[4]) von dem wir nur ein Gutachten vom Jahre 1502 haben. Daß Wimpina schließlich als echter, seiner Heimat treu ergebener Franke an seine Landsleute eine besondere Anhänglichkeit bewies, ist ein schöner Zug, den er bis an sein Lebensende bewahrte.[5]) — Wenn auch die reichen Anregungen aus seinen humanistischen Bekanntenkreise ihn nicht zu einem „modernen“ Menschen machten, und nicht verhindern konnten, daß er später

[1]) „Quocum mihi nulla unquam nisi observabilis dulcissimaque conversatio“ sagt Wimpina in einer seiner Streitschriften in bezug auf diese Freundschaft. [2]) Truhlář, p. 10/11. Dieser Herausgeber versetzt den Brief etwa ins Jahr 1486. Das wird aber zu früh sein; die obere Grenze, die er angibt, 1494, darf aber sicher nicht überschritten werden. — Über Hassenstein informiert ausführlich *Erhard*, Geschichte des Wiederaufblühens der wissenschaftlichen Bildung, III. Bd., p. 200 ff.; natürlich auch Truhlář in der Einleitung zur böhmischen Ausgabe des Briefwechsels. — [3]) i. W. 1475, M 11. b. art. S. 1483, m. W. 1488; S. 1497 resumptor in grammatica. Starb 1497. — [4]) Er stammt aus Leipzig. i. S. 1472 M 24; b. W. 1479; m. W. 1485; dr. med. assumpt. ad fac. med. 1497, ad fac. consilium 1499. — [5]) Wenn man in den Streitschriften gegen Polich u. a. des öftern liest, mit welchem Stolz er „seinen Landsmann“ Capnio aus Pforzheim, also Reuchlin, auch „Capnio meus“ zitiert, dann möchte man fast an persönliche Beziehungen zu ihm glauben; über die berühmte Fehde Reuchlin-Pfefferkorn aber verliert W. kein Wort!

scharf gegen die „Dichter" polemisierte, so hatte sie doch zunächst den Erfolg, daß er seine Feder auf humanistischem Gebiet versuchte. Zwei Schriften kommen hier einstweilen in Betracht, eine rhetorische und eine poetische, denen wir nicht wegen ihrer großen Bedeutung — eine solche besitzen sie nicht — sondern weil sie uns wieder etwas tiefer in die Verhältnisse hineinschauen lassen, in unserer Besprechung einen ziemlich breiten Raum gewähren wollen.

§ 4. Die „ars epistolandi".

Wenn unsere Vermutung richtig ist, daß Wimpina durch Celtis' Einfluß veranlaßt wurde, die erwähnte Ovid-Elegie in sein Lehrbüchlein des Briefstils aufzunehmen, so wird man dieses Schriftchen den Jahren 1486/7 zuweisen müssen.[1]) Er betitelt es am Eingang

„Precepta coangmentande Rethorice oracionis commodissima", am Schluß „Ars epistolandi".

Zwei Distichen schickt er dem Heftchen zur Empfehlung voraus und widmet es seinen „comites", und zwar den „natu et arte minores",[2]) für die Gasparinus mit seinem reichen Regelwerk zu unhandlich sei und die deshalb eine kurze und praktische Zusammenfassung der Brieflehre und Stilistik zum Einstudieren gut gebrauchen können. Der erste Teil der „ars" befaßt sich mit einigen stilistischen Regeln bei gewissen Briefarten,[3]) die sehr willkürlich ausgewählt sind; zu jeder Regel gibt er selbst angefertigte Beispiele. Im zweiten Teil gibt er einen Auszug aus der systematischen Brieflehre, zählt also die 4 genera der Briefe auf,[4]) die er im einzelnen etwas charakterisiert und für die er klassische Muster gibt, zwei aus Gasparinus, für das g. dogmasticum einen Brief Ciceros an Curio und für das g. scommaticum eine unzüchtige Elegie aus Ovids Amor. I, 5. Letztere bedeutet in einem der-

---

[1]) *Bauch*, Frühhumanismus, sagt „wohl noch im neunten Jahrzehnt, etwa 1485—87", p. 13. — [2]) Er kommt sich also diesen gegenüber schon als Meister vor, was wieder dafür spricht, daß wir sein Geburtsjahr nicht über 1460 hinaufrücken. Vgl. oben S. 3. — [3]) Die Regeln behandeln die Stellung der Substantiva, ihre Beiordnung und Unterordnung (1. Regel), die Form der Vergleichung, Anwendung der Konjunktionen bei verschiedenen genera, z. B. beim dogmasticum narrativum, beim sinthematicum consolatorium — der erste Teil des Büchleins setzt also den zweiten voraus. Die letzten Regeln behandeln einige rhetorische Figuren: die captatio benevolentiae, exclamatio, subiectio, gradatio, correctio, conduplatio, dubitatio. — [4]) Diese sind 1. das genus gygnasticum, 2. g. dogmasticum, 3. g. scomaticum, 4. g. sinthematicum.

artigen für z. T. unreife Buben geschriebene Lehrbuch eine schwere Entgleisung Wimpinas, die um so unverständlicher ist, als er selbst einige Zeilen später schreibt „cavendum ne a ioco in oracionem illiberalem transeamus ne pocius turpi re vituperemur quam ingenua ac illustri oracione laudamur". — Bei Besprechung der „episeusis" [1]) stellt er es als vornehme Art der Polemik hin, der confutatio stets die genaue und ausführliche confirmatio des Gegners vorangehen zu lassen. Daß das Schriftchen besonders den Zweck der Vorbereitung auf ein Examen berücksichtigt, zeigen mehrere unvermittelt eingestreute Definitionen, von „praeceptio", „studium", „emulatio" etc., die offenbar öfters Gegenstand des Examens waren.

Die Behandlung des Gegenstandes dieser Erstlingsschrift Wimpinas war an sich nicht ein Spezificum des Humanismus. [2]) Das hölzerne Regelwerk, das von der mittelalterlichen Kasuistik nach den rethorischen Arbeiten des Aristoteles und Cicero ausgebildet worden war, war nicht geeignet, einen klassischen Stil zu schaffen; aller Fluß der Rede und alle Eleganz geht im Schema auf. Das zeigt sich auch in den Beispielen bei Wimpina. Wimpina hat immer gestrebt, seinen Stil regelrecht zu gestalten — da ihm aber der Sinn für wahre Klassizität der Sprache fehlte, ist er nie über einen erkünstelten, affektierten Stil hinausgekommen, der sich geradezu halsbrecherisch ausnimmt, wenn man ihn z. B. mit Huttens Stil vergleicht. Im Urteil über seine „ars epistolandi" müssen wir mit Bauch [3]) übereinstimmen, daß wir eine „recht schülerhafte Arbeit" vor uns haben. Humanistische Tendenzen markiert Wimpina in der Wahl der genannten klassischen Muster, Ciceros und des Leipziger Modedichters Ovid, in einigen griechischen Floskeln — am Schluß schreibt er wichtig „telos" [4]) — und in den interessanten Beispielen, die er meist aus dem Leben greift. Sie werfen einige

[1]) Vorher geht noch die Unterscheidung der Arten der einzelnen genera epistolarum und Anweisungen für Behandlung besonderer Fälle. — [2]) Schon *Daniel*, Klassische Studien (übersetzt von Gaißer), kämpft gegen die Meinung, als haben die Humanisten in Literatur, Poesie, Rhetorik durchaus Neues geschaffen; das Alte wurde nur intensiver betrieben. p. 136: In den Schulen des M.-A.'s standen Vergil, Horaz, Ovid, Persius, Juvenal, Lucian, Statius und noch mehrere andere Dichter im Gebrauch, „die Renaissance fügte diesem Verzeichnis nichts weiter bei". — Freilich kamen bald auch Moderne in die Schule! — p. 137: „Die Rhetorik des M.-A.'s drehte sich um Quintilian, Cicero und Aristoteles: Aristoteles, Cicero und Quintilian bildeten ebenfalls die Grundlage der gesamten Rhetorik der Renaissance." — [3]) Frühhumanismus, p. 13. — [4]) Bei den „kopflosen Briefen" führt er ebenso die griechische Bezeichnung „akephaleogus" an.

Schlaglichter auf das Universitätsleben — bestätigen freilich nur Bekanntes. — Das ganze Wohl und Gedeihen Leipzigs basiert auf der Kaufmannschaft und der Universität. — Die Studenten seien zum Teil fleißig, zum Teil kommen sie nur auf die hohe Schule, um fern von der elterlichen Aufsicht ungehindert ein ungebundenes, leichtfertiges Leben führen zu können. — Nur wenn ein Vater seinen Sohn in die Obhut eines soliden Lehrers gibt, kann er über sein Verhalten beruhigt sein. — Unter den Studenten herrscht sehr viel bittre Not.[1]) — Als idealstes Studium wird das der Theologie gepriesen. — Den humanistischen Studien werde sich ein gereifter, solider Mann mit großem Nutzen zuwenden; Leichtsinnige suchen leider in ihnen nur das Lascive und vernachlässigen dabei gründliche philosophische Studien:[2]) Dieses Urteil Wimpinas ist für sein Verhältnis zum Humanismus bezeichnend: Er ist weit entfernt, mit ihm durch dick und dünn zu gehen und die humanistischen Studien als Selbstzweck zu betrachten. — In mehreren Beispielen[3]) kommt Wimpina auf die Schulmeister zu sprechen: Ein Magister wird zum Leiter einer Stadtschule berufen, als Gehilfen wirbt er um Bakkalare; ein anderer war auf einer Lateinschule in Leipzig beschäftigt, bis er auf das Drängen von Landsleuten die Stellung aufgab und sich auf der Universität immatrikulieren ließ. — Sollten da nicht Anklänge und Erinnerungen an seine persönlichen Erlebnisse vorliegen?[4]) — Aus all dem spricht jedenfalls ein warmes Interesse am Universitäts- und Studentenleben, das noch deutlicher in seinem Gedicht zum Ausdruck kommt, das wir nun besprechen wollen.

§ 5. Wimpinas poetische Beschreibung der Universität und Stadt Leipzig.

Der Patriotismus, den Celtis in den Leipziger Gelehrtenkreisen entfachte, zeigte sich bald nach seinem Weggange aus Leipzig in mehreren patriotischen Gedichten fruchtbar.[5]) Aus dieser herrschenden Stimmung heraus und vielleicht aus materiellen Gründen[6]) schrieb

[1]) „Hi qui in studiis sunt vite discrimina perpeti necesse habent.“ (5. Beispiel zur 7. Regel). — [2]) 2. Beispiel zur 4. Regel. — [3]) Die drei ersten Beispiele zur 8. Regel. — [4]) Gerade das letzte Beispiel könnte leicht für W. passen. Siehe oben p. 4 f. — [5]) Priamus Capotius schrieb ein Lobgedicht auf Friedrich I. von Sachsen, den Gründer der Universität, und seine Nachfolger (Oratio metrica), und ein Epos auf die siegreichen Kämpfe Friedrichs mit der gebissenen Wange gegen Adolf von Nassau. *Bauch*, a. a. O. p. 23. — [6]) Die Widmung läßt darauf schließen; in seiner Doktorrede fühlt er sich dem Bürgermeister zu besonderem Dank verpflichtet. Eine Stelle des Gedichtes läßt auch seine damalige prekäre Lage erkennen.

Wimpina wohl im Jahre 1488 ein Gedicht zum Lobe seiner zweiten Heimat:

„Alme uniuersitatis Studii lipzensis et vrbis liptzg descripcio."

Dieses in seiner Art originelle Gedicht hat Chr. Friedr. Eberhard 1802 neu herausgegeben. Wimpina widmete es den „domini burgimagistri" und dem „senatus Lipsensis". In der prosaischen Einleitung sucht er die Verbindung mit dem Altertum zu knüpfen: Er erinnert an die Labyrinthe, die Meisterwerke der alten Baukunst, ihnen könne man in Deutschland die vielen herrlichen Städte, darunter Leipzig, gegenüberstellen. Das Poëm zerfällt in zwei Teile, in die Beschreibung der Stadt Leipzig und in die Beschreibung der Universität. Der erste Teil hat wiederum vier Abschnitte. Als Einführung erzählt der erste Abschnitt kurz von der „Prisca Marchionum Misnae origo" — es ist also ein wenn auch sehr dürftiges Stück Heimatsgeschichte, die mit einem Elogium auf Herzog Albert und der Erwähnung des von ihm mit den „Hunnen", d. i. mit den Ungarn, geschlossenen Friedens[1]) schließt. Es folgt sofort die „Descriptio urbis Lipzensis (scl. externa)", worin er die Lage der Stadt an der Vereinigung von Parthe, Elster und Pleiße in fruchtbarer waldiger aber auch vielfach morastiger Ebene darstellt. Sumpfland und starke Festungsmauern schirmen die Stadt vor feindlichen Überfällen. Die „interna urbis descriptio" läßt dann den Leser erst gleichsam aus der Vogelschau einen Blick tun auf das Häusermeer, die Schindeldächer, die dicht wie Tamarisken im Walde sich drängen, auf die erlenumkränzten Flüsse, die Festungswerke und Türme. Die Darstellung ist sehr nüchtern gehalten und wahrheitsgetreu.[2]) Er stellt aber eigentlich nur die Sehenswürdigkeiten dar, die auf dem Wege vom südlichen, dem Peterstore, bis zum östlichen, dem Grimmaischen, liegen;[3]) es ist erklärlich: wir sind da in dem Viertel, das die Universitätsgebäude beherrschen; alles was mit ihnen und mit dem Studentenleben in besonderer

---

[1]) Es ist wohl der Markersdorfer Vertrag zwischen Kaiser Friedrich III. und Matthias von Ungarn gemeint. *Bauch,* a. a. O. p. 13. — [2]) Er will auch nicht übertreiben:

> Lips, ut vera loquar, structa est nec marmore ubique
> Nec dura silice: domus est sed tecta chilnidris
> Pauperis . . .

[3]) Die Identifizierung der geschilderten Sehenswürdigkeiten gelingt nach einem Vergleich mit dem Bilde der Stadt im Zeitraum des 15. Jahrhunderts bei *Karl Große,* Geschichte der Stadt Leipzig, 1. Bd., Leipzig 1842, p. 555 ff. Die neue Auflage von 1897 stand mir nicht zur Verfügung.

Beziehung steht, wird mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht, ja oft mit einem hübschen Humor behandelt, so das „Kittchen", in dem die Nachtwächter Studenten, die sie bei nächtlicher Ruhestörung ertappen, unterbringen, so der Anger am Peterstor, wo die Studenten sich in lustigen Spielen tummeln. Ausführlich gedenkt er auch des Rathauses und des darin versammelten Senates der Stadt.[1]) All' seinen Reichtum — so schließt er diesen Abschnitt — verdankt Leipzig vor allem den großen Märkten, die dreimal im Jahre stattfinden und bewirken, daß sich Leipzig getrost mit Frankfurt a. M. messen kann! — Im 4. Abschnitt beschreibt Wimpina die Klöster Leipzigs: das Thomaskloster[2]) der Augustinerchorherrn, das Kloster St. Pauli der Dominikaner und das Kloster der Franziskaner. Auch hier hebt er besonders die Beziehungen der Mönche zur Universität hervor.

Der zweite Teil des Gedichtes ist betitelt:

Almae universitatis studii Lipzensis descriptio.

In dem eigenen Vorwort, das er diesem Teil in ungebundener Rede vorausschickt, erinnert er an ein Wort Pindars, das schon damals die Vernachlässigung der Heimatspoesie bei den Dichtern beklagt. Und die Deutschen? — Um sich humanistisch zu betätigen, schrieben sie über Ausländisches und vergäßen in einer gewissen Geistesarmut[3]) ihrer Heimat! So warte auch Deutschlands berühmteste Universität noch auf einen Geschichtschreiber; wenn ein solcher ihre Vorzüge verbreiten würde, würde sie auch noch mehr besucht werden. Wimpina will also hier, wenn auch in bescheidener Weise, Bahn brechen. — Da zeigt sich einmal Wimpina wirklich als Humanist von der Richtung eines Celtis oder besser Wimpfelings.

Im Stil der Äneide erzählt er zunächst die Gründung der Universität, wobei er mehrfach der poetischen Ausmalung die historische Treue opfert. Alekto reizt den Johann Huß zum Kampfe gegen den herrschsüchtigen und dem Genuß fröhnenden Klerus auf, erfüllt ihn aber selbst mit dem Gift schismatischer Ideen. Die Feinde Hussens sind aber keine anderen als die Ausländer, die

[1]) Von dem Amt der Bürgermeister berichtet er: „Tres tribus annis burgimagistri regna vicissim / Quisque tenent uno . . ." — [2]) Die Thomaskirche ist gerade im Bau. Dieser Bau wurde erst 1496 vollendet. Vgl. *Wustmann,* Aus Leipzigs Vergangenheit, Neue Folge, Leipzig 1898, Aus der Baugeschichte Leipzigs. — [3]) „penuria quadam ingenii". Eine feine Bemerkung W.'s. Freilich noch drei Jahrhunderte dauerte es, ehe sich die Deutschen im Zeitalter der Romantik wirklich auf sich selbst besannen.

Deutschen an der Prager Universität; diese aus Prag zu vertreiben ist des Schismatikers und seiner Freunde Ziel. König Karl blickt bei diesen Wirren bekümmert drein, aber eine Stimme von oben verheißt ihm, daß sein Sohn Sigismund die Häresie und das Schisma nach hartem Kampfe überwinden werde. Vor der Hand möge er aber die Deutschen bewegen, Prag zu verlassen; ein Zeichen vom Himmel werde sie nach der Stätte weisen, wo sie sich niederlassen sollen. Und so geschieht es. Die Deutschen wandern aus und ein wunderbarer Stern führt sie nach den Meißener Landen, wo sie, vom Herzog Friedrich mit offenen Armen aufgenommen, die Leipziger Universität gründen. — Damit hört eigentlich der „poetische" Teil auf und es folgt im trockenen Beschreibungsstil mit „hic prope" . . . „hinc prope" . . . huic est opposita" u. s. w. die Aufzählung der Universitätsgebäude, der Bursen und Kollegien, des Bernhardinums und des Pädagogiums, etwas belebt durch Erzählung ihrer Bestimmung, der Beschäftigung der Dozenten und der Studenten in ihnen. An das Lob gegen Ende:

„Hoc unum noscat, similem Germania (quae sit
Par levibus pensis inopi cum divite) nescit" [1])

schließt Wimpina merkwürdiger Weise noch einen — Stoßseufzer:

„Ast ut vera loquar, frugi est haud ulla magistris
Et sociis miseris, qui primum forte gradati
Expectant longo placidum discrimine munus". [2])

Mit diesem Mißton schließt er das Gedicht. Offenbar spricht er in diesen Zeilen pro domo, befindet sich also auch in dieser gedrückten Lage; erst die Aufnahme in das Konsilium der Fakultät und noch mehr ins große Kolleg brachte ihn in bessere Verhältnisse.

Wimpina war kein geborner Dichter; das läßt das Gedicht über Leipzig sehr deutlich erkennen. Die Verse machen ihm schwere Mühe, nur wo virgilianische Centonen benützt sind, fließen sie glatt. Von dichterischem Schwung ist nur bei der Erzählung der Gründung der Universität die Rede, im übrigen ist in echt mittelalterlicher Dichtungsweise [3]) einfach eine trockene Beschreibung ohne alle innere Form in Verse gesetzt. Der Humanist hat den mittelalterlichen Menschen in Wimpina eben nicht überwunden. — Das Gedicht zeigt aber gewiß auch anerkennenswerte Vorzüge.

---

[1]) scl. universitatem. — [2]) Dieselbe Klage macht sich in Prosa schärfer in dem Gutachten von 1502 mehrfach Luft. — [3]) Darüber vgl. *Michael,* Geschichte des deutschen Volkes II, p. 364.

Seine treuherzige Wahrheitsliebe ist hoch erhaben über den blauen Dunst und Schaum, den z. B. Hermann Busch in seinem Gedicht „Lypsica“ [1]) schlägt und aufsteigen läßt, wenn dieses auch formal jenem weit überlegen ist. Das hat auch L. Geiger [2]) anerkannt. Außerdem spricht in Wimpinas Gedicht die ungekünstelte Begeisterung für das Studium und seine Stätte in Leipzig. Wimpina tritt uns entgegen als ein Mann, der im Universitätsleben aufgeht und darin sehr glücklich — wäre, wenn er aller materieller Sorgen ledig sein würde; als ein Mann, der sorgfältig auch auf Kleinigkeiten achtet — vielleicht darin etwas pedantisch ist. Sein religiöser Eifer und sittlicher Ernst kommt noch eigens zum Ausdruck in drei poetischen Beigaben, nämlich zwei Gedichten auf das heilige Kreuz und in einer „Exhortatio adolescentum, ut studia repetant“, in welch' letzter er die studierenden Jünglinge auffordert, der erwachenden Natur im Lenz zu folgen und im Frühling des Lebens reiche Blüten tüchtigen Strebens zu zeitigen, denn allzuschnell altern die Tage.

„Si sapis, o iuvenis, in prima disce iuventa,
Crastina sera nimis tempora: disce hodie!“

§ 6. Wimpina beginnt das theologische Studium. Die theologische Fakultät um 1486.

Nach allem, was wir bisher über Wimpinas Geistesrichtung erfahren haben, bedurfte es für ihn gar keiner inneren Wandlung, um zum Studium der Theologie überzugehen. Für ihn, als gründlichen Philosophen, war es eigentlich nicht einmal eine Schwenkung in ein ganz neues Wissensgebiet, als er im Jahre 1486 [3]) die theologischen Vorlesungen zu besuchen begann — sondern ein Weiterschreiten auf dem Wege, den er bisher gegangen. Alle Philosophie der Scholastik mündete ja in der Theologie; die Metaphysik des Aristoteles in scholastischer Bearbeitung, die den Höhepunkt der Philosophie bildete, hieß manchmal geradezu schon Theologie, nämlich „natürliche Theologie“, [4]) die ihre notwendige Ergänzung

---

[1]) Zusammen mit Wimpinas Gedicht von *Chr. Fr. Eberhard* (1802) herausgegeben. — [2]) In seinem Buche „Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland“, p. 471 f. — [3]) Fünf Jahre mußte ein Magister etc. Theologie studiert haben, ehe er bacc. theol. werden konnte, das geschah bei Wimpina 1486—1491. — [4]) Vgl. z. B. S. Th. I qu. 1. art. 1. ad. sec.; art. 8. in corp. art. — Vgl. den interessanten Versuch des hl. Bonaventura, alle freien Künste auf Theologie zu reduzieren. De reductione artium ad theologiam. Opp. ed. Quaracchi, tom. V, p. 317 ff. Vgl. auch *Schütz,* Thomaslexikon, p. 726 unter scientia divina.

und Vollendung in der übernatürlichen, der geoffenbarten Theologie fand. Die geoffenbarte Theologie übte auf die Philosophie auch eine Rückwirkung aus, insofern als rein philosophische Probleme, deren Lösung zweifelhaft sein konnte, wie die Frage nach der Ewigkeit der Welt — nach der geoffenbarten Lehre entschieden wurden.[1]) Einen Gegensatz von Wissen und Glauben konnte es nicht geben, die Meinungen der Scholastiker gingen erst da auseinander, wo es sich darum handelte, festzustellen, in wie weit man mit philosophischen Argumenten geoffenbarte Wahrheiten erklären könne; durch diese Frage und ihre Entscheidung blieb aber der Glaube an sich vollkommen unberührt. — Es ist also klar, wollte ein „Philosoph" des Mittelalters in seiner Wissenschaft zur Meisterschaft gelangen, dann mußte er Theologie studieren. Auch für Wimpina mochte als eifrigen Philosophen dieses wissenschaftliche Bedürfnis für den Beginn der theologischen Studien maßgebend sein; Neigung und Beruf zur praktischen Ausübung der Theologie im Priestertum war vollkommen eine Frage für sich; für dieses Ziel war die Absolvierung des theologischen Studienganges gar nicht Erfordernis. Bei Wimpinas Entscheidung könnten höchstens noch materielle Gesichtspunkte entscheidend gewesen sein, nämlich die Exspektanz auf eine gute Stellung an der Universität, für die ein Theologe sicherlich die besten Chancen hatte, — für diese Unterstellung fehlt jedoch ein positiver Anhalt.

Es ist sicherlich an sich und für die theologische Durchbildung Wimpinas von Interesse und Bedeutung, zu erfahren, was für eine Theologie ihm in Leipzig geboten wurde. Versuchen wir also einen Einblick in die Verhältnisse der theologischen Fakultät und ihre wissenschaftlichen Leistungen zur Zeit seiner theologischen Studien zu gewinnen.

Bei einem Vergleich der theologischen Fakultät in Leipzig mit der anderer deutscher Universitäten fällt zweierlei auf, einmal, daß sie der Zahl der Dozenten nach stets gut, manchmal geradezu reich besetzt ist[2]), und dann, daß sie in der wissenschaftlichen Welt

[1]) Ähnlich wurde die Frage der Trennung von Substanz und Akzidenz, mit Rücksicht auf das heiligste Altarssakrament entschieden, gegen Aristoteles. — [2]) Die Signatura promotorum zählt von 1428—1539. 278 Promotionen zum Kursus, 184 zu den Sentenzen und 93 zur Lizenz; auf Vollständigkeit können auch diese Zahlen noch keinen Anspruch machen. Im Konsilium der Fakultät — in welchem es eine Beschränkung der Mitgliederzahl nicht gab — waren meistens 5 Doktoren, ja bis 9; dazu kommen meistens noch außerhalb des Konsiliums stehende Doktoren und gewöhnlich 3 bis 5 Lizenziaten. Diese

fast gänzlich unbeachtet ist und kaum ein paar Namen aufzuweisen hat, die über Leipzig oder über Meißen hinaus bekannt sind.

Dabei muß noch konstatiert werden, daß die Leipziger Theologen von Anfang an fleißig gearbeitet haben, wie schon ein flüchtiger Blick auf die — unvollständigen — Angaben der sogenannten „Centuria“ des Anonymus vom Jahre 1498 erkennen läßt. Wir können hier den Gründen für diese Erscheinung nicht nachgehen, es würde zu weit führen; nur andeuten wollen wir, daß der Hauptgrund in dem strengen Konservativismus lag, der das Bedürfnis nach Meinungsaustausch nur wenig empfand und ängstlich extreme Schulmeinungen fernhielt und in der Schriftstellerei sich auf die Wiedergabe und Sammlung des Traditionellen beschränkte.

Im Jahre 1486 zählte die theologische Fakultät in ihrem Rate 5 Doktoren; andere haben wenigstens kein Zeichen ihrer Wirksamkeit oder auch bloßen Anwesenheit hinterlassen. Der hervorragendste unter ihnen war zweifellos der Dekan, Andreas Rüdiger aus Görlitz. Seit 1439 gehörte er der Universität an[1]) und er hat Leipzig nie verlassen. Sein Zeitgenosse, der Anonymus, rühmt ihn als einen geraden, untadeligen und bescheidenen Charakter, als einen Mann, dessen Urteil und Rat viel begehrt war, der lange Jahre hindurch fast ganz die Geschicke der Universität zu leiten schien.[2]) Dabei war er ein sehr fruchtbarer Schriftsteller; seine Schriften sind teils philosophische, teils theologische: „Remissoria“ zu Capreolus und Aureolus, ein Kommentar zu Isaias —, teils solche kirchenrechtlicher Natur,[3]) und endlich polemische zum Wilsnaker Wunderblutstreit. Ihm scheint das Verdienst zuzuschreiben zu sein, in Leipzig das Studium des hl. Thomas von Aquin gefördert und in den theologischen Lehrbetrieb eingeführt zu haben.[4]) Da seit 1480 in Leipzig die Druckkunst sich rasch zur Blüte entwickelte, hätte er seinen Werken leicht größere Verbreitung ver-

Zahlen werden nur von denen an der Cölner Universität übertroffen; dort zählte die theologische Fakultät 26 Doktoren (*Bianco,* Die alte Universität Cöln. Cöln 1855, I, p. 160). *Brieger* (Die theologischen Promotionen) läßt sich leider auf statistische Angaben nicht ein.

[1]) bacc. S. 1441; mag. art. 1442; curs. 1448; r. 1451; sent. 1451; dec. art. 1452; theol. lic. 1456. — Centuria Nr. 28. — [2]) Centuria: Erat in cathedra profundissimus, in disputatione acutissimus, consilii dono adeo usque donatus, ut suis nutibus et administratione tota ferme Lipzensis Studii Universitas multos per annos penderet ac sustineret. — [3]) Remissoria zur Summa Hostiensis und „De oblationibus plebano debitis“. — [4]) Das scheint aus seiner Beschäftigung mit Capreolus hervorzugehen.

schaffen können — er hat indes keines in Druck gegeben. Er hatte in Meißen sowohl wie in Bautzen ein Kanonikat, beteiligte sich jedoch bis zum letzten Lebensjahre rege am Universitätsleben; 1496 starb er.[1]) Wenn man Wimpina mit ihm vergleicht, findet man so viel Ähnlichkeit, daß unwillkürlich der Gedanke aufsteigt: Wimpina mag sich ihn zum Vorbild erwählt haben. — An Rüdigers Seite wirkten noch zwei ältere Kämpen, Johann Uderitz[2]) aus Leipzig, der schon 1455 lic. theol. wurde und 1488 starb, ohne sich wissenschaftlich hervorgetan zu haben, und Christoph Thyme aus Freistadt,[3]) der eine zeitlang als Pfarrer in Freistadt wirkte. Er starb 1498 vor der Vollendung seines „volumen ingens" über das Matthäus-Evangelium; seit 1494 scheint er sich schon ganz auf sein Kanonikat in Zeitz zurückgezogen zu haben.

Neuere Kräfte[4]) waren im Konsilium der Dominikaner Nikolaus Beyer und Johann Hasenfeld.[5]) Wann Beyer immatrikuliert wurde, ist nicht aufgezeichnet worden. Als Mitglied des St. Pauls-Klosters ist er 1469 cursor geworden und 1482 wurde er „ad gremium doctorum" rezipiert. In seinem Orden spielte er eine ansehnliche Rolle; 1480 war er Vikar der sächsischen Ordensprovinz und wurde im selben Jahre zum Provinzial gewählt; 1487 wurde er wider Willen der sächsischen Herzöge des Amtes enthoben[6]) — er ist den Streitigkeiten der reformierten und nichtreformierten Klöster der sächsischen Provinz zum Opfer gefallen.[7])

[1]) Am 7. Juni; nach dem Totenbuche des Meißener Kapitels (Beiträge z. Sächs. Kg. 1901) p. 271. Über ein dogmatisches Gutachten von ihm (1461) berichtet *E. Heydenreich* im Neuen Archiv für sächsische Geschichte, Bd. 13 (aus Schneeberger Handschriften), p. 99 ff. Hier das Todesjahr nach Zarnke falsch angegeben (p. 101). — [2]) Auch Eutritsch genannt; im. W. 1432, b. W. 1437, mag. W. 1441, sent. 1451, r. 1452, d. art. S. 1454, theol. lic. 1455, r. W. 1461. Wird in der Centuria nicht genannt. — [3]) i. S. 1442, b. S. 1443, m. W. 1444, curs. 1452, sent. 1455, d. a. W. 1455, r. W. 1458, lic. theol. 1461. — Centuria Nr. 32 „vir religiosae gravitatis. Hic cum esset natura animo quieto et literis indulgentissimus esset, post susceptam magisterii in artibus lauream ad Theologiam applicans quam acutissime in ea insignitur". — [4]) Beide seit 1485 im Konsilium. — [5]) Hasenfeld war schon in sehr vorgerücktem Alter, als er vollberechtigtes Mitglied der Fakultät wurde: i. W. 1439, b. art. S. 1441, m. W. 1445, curs. 1458, sent. 1461, d. a. 1463, r. S. 1465, lic. 1479, dr. th. 1483. Außer diesen dürren Zahlen haben wir keine Nachricht über ihn. — [6]) Vgl. *Förstemann,* Urkundenbuch der Stadt Leipzig, darin Urkunden des Dominikanerklosters St. Paul Nr. 249, 250, besonders 253. — [7]) Ebenda. Kurfürst Friedrich und Herzog Johann ersuchen den General des Dominikanerordens, dahin zu wirken, daß die zwischen den reformierten und nichtreformierten Predigerklöstern ihres Landes entstandenen Streitigkeiten beigelegt werden.

Jetzt konnte er sich desto mehr der Wissenschaft widmen; nach Rüdigers Ableben übernahm er 1496 das Dekanat und führte es bis 1504, wo er starb.

Einen tüchtigen Theologen hatte Leipzig auch in dem ermländischen Kanonikus und Kustos, Thomas Werner aus Braunsberg, der 1486 in den Rat der Fakultät aufgenommen wurde. Seit 1448 besuchte er die Leipziger Hochschule, war 1460 Kursor und 1463 Sententiar geworden, bewarb sich aber erst 1479 um die Lizenz; vielleicht hat er seine Lehrtätigkeit durch einen längeren Aufenthalt in der Heimat unterbrochen. Er erhielt in Leipzig eine Kollegiatur im großen Kolleg und ein Kanonikat in Zeitz. Er ist der erste Theologe in Leipzig gewesen, der nachweislich in ein wohlwollendes Verhältnis zu den Humanisten trat; der uns schon bekannte Jakob Barinus widmete ihm den Nachdruck seiner Leichenrede auf Kaiser Friedrich III.[1]) Die Centuria[2]) nennt von ihm einen Kommentar zum Buche der Weisheit und einen solchen zum hohen Liede, ferner Quaestiones disputatae und Predigten zum Universitätsgottesdienste. Merkwürdigerweise weiß sie nichts von seiner historischen Arbeit, der Fortsetzung der Chronik Engelhusens (als Nachfolger Matthias Dörings) bis 1497.[3]) Werner starb am 25. Dezember 1499.

Von den außerhalb des Konsiliums stehenden Dozenten der theologischen Fakultät im 9. Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts wollen wir noch erwähnen Matthaeus de Cadane (1483), Jacob Gislonis aus Schweden (1486 rec. ad grem. doct.) und Ericus de Upsalia (1488); sie haben nur kurze Zeit in Leipzig gewirkt. Ferner erlangten in diesen Jahren eine Anzahl Ordensmitglieder die theologische Lizenz, darunter die Äbte Petrus von Lehnin, Paulus von Dobrilugk und Leonhard Steinmetz[4]) von Altzelle. Wiewohl diese Männer für die Lehrtätigkeit an der Universität kaum in Betracht kommen, bedeutet doch ihre Promotion immer eine

---

[1]) *Bauch,* Frühhumanismus, p. 38. — [2]) Nr. 34. — [3]) *(Köhler)* Fragmente, p. 111 führt an, daß er eine Geschichte des Konzils von Konstanz geschrieben habe; Köhler beruft sich auf *von der Hardt,* (tom. IV rerum Concilii Constantiensis). Hier steht jedoch nur, tom. IV, p. 14, daß die Leipziger Handschrift „plenorum actorum concilii Const." im Besitze des Thomas Werner „de Brunsvoigk" (wohl verschrieben für „Braunsberg") war, der ihn 1464 abgeschrieben hat („descripsit"). — [4]) Studierte auch in Paris. Abt von 1486—1493; von ihm noch Predigten erhalten. Vgl. *L. Schmidt,* Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächsischen Klöstern I, p. 223.

Steigerung des Glanzes der Fakultät.[1]) Eine wissenschaftliche Größe hatte Leipzig unter den Ordensleuten in dem Zisterzienser Balthasar aus dem Kloster Pforta.[2]) Lange Zeit wirkte er als Provisor des mit der Universität eng verbundenen Studienhauses der Zisterzienser, des collegium. Bernhardinum. Er erwarb 1487 die theologische Lizenz. Er ist rühmlich bekannt als Verfasser von zwei Werken über die hl. Messe,[3]) und einer Schrift über die hl. Kommunion unter einer Gestalt gegen Huß.

Unsere Personal-Zusammenstellung für die achtziger Jahre des 15. Jahrhunderts zeigt die theologische Fakultät ohne Zweifel in einer Blüteperiode. Die jungen Kräfte wetteifern mit den bewährten älteren in wissenschaftlicher Betätigung. Dabei ist von besonderem Interesse, daß wir einen intensiven Betrieb des Bibelstudiums beobachten können, wie ihn die vielen Kommentare zu einzelnen Büchern der hl. Schrift bezeugen. — Trotzdem liegt es uns fern, die theologische Fakultät nun als Musterfakultät hinstellen zu wollen; schon in der Zeit, auf die wir unser Augenmerk gelenkt hatten, finden sich schwere Mißstände. Ein solcher knüpfte sich besonders an die Institution der Verleihung von Kanonikaten in Meißen, Merseburg, Naumburg und Zeitz an Theologie-Professoren.[4]) Immer drei Theologen und drei Juristen hatten ein Anrecht auf solche Pfründen. An sich war diese Einrichtung gewiß von großem Vorteil für beide Fakultäten; mit der materiellen Sicherstellung verband sich die Würde, ohne daß besonders hindernde Verpflichtungen auferlegt wurden; von der Residenz an ihren Kapiteln waren solche Kanoniker-Professoren befreit.[5]) Indes zogen es doch bald manche Professoren vor, lieber an ihrem Kapitel zu residieren, als an der Universität zu dozieren; manche ließen sich auch im

[1]) Es sind übrigens gerade die Häupter jener Klöster, die am eifrigsten ihre Mitglieder zur wissenschaftlichen Ausbildung nach Leipzig geben. — [2]) Centuria Nr. 33. Er stammt aus Gera. Die Centurie kennt nur ein Werk über die Messe von ihm; dagegen nennt sie noch l. super esu carnium; l. de reformatione Religiosorum, l. Quaestionum disputatarum und Sermones. — [3]) Dazu vgl. *Franz*, Die Messe im deutschen Mittelalter, p. 584 ff. — [4]) Seit 1413; von Papst (Gegenpapst) Johann XXIII. verliehen, *Stübel*, Nr. 7; eine andere Verteilung vorgenommen von Martin V. (*Stübel*, Nr. 13) im Jahre 1421. — [5]) Vgl. die revidierten Statuten des Domkapitels zu Meißen 1498 in *Gersdorf*, Urkundenbuch des Hochstifts Meißen Nr. 1309. — Kunz von Brunn, gen. von Kauffungen, sagt über diesen Punkt in seiner Dissertation: Das Domkapitel von Meißen im Mittelalter, nichts. Vgl. noch Leipziger Urkundenbuch (Cod. dipl. Sax. reg. II, 8), p. 329: Paul II. befreit Benefiziaten der Georgenkirche von ihrer Residenzpflicht wegen Universitätsstudien.

Kapitel Ämter[1]) übertragen, die die Residenz wenigstens für einen großen Teil des Jahres erforderlich machten, wie die Propstei, die Dechantei. Dazu kam, daß den bepfründeten Professoren vom Kapitel — ob mit Recht oder mit Unrecht — Gehaltsabzüge wegen Nichtresidenz gemacht wurden.[2]) Je näher wir der Grenze des 15. Jahrhunderts kommen, um so mehr erheben sich Klagen, daß, wiewohl es genug Professoren gebe, fast keiner lese; diese Arbeit überließen sie den Bakkalauren und Lizenziaten. Letztere waren nun aber auch oft genug untüchtige Elemente, die sich der Theologie widmeten, um sich dadurch bei den Alten einzuschmeicheln und schließlich auch einmal eine Pfründe, oder wenigstens eine Kollegiatur zu ergattern. Diese Mißstände wurden jedoch erst um die Wende des Jahrhunderts akut.

Wimpina hatte zu Beginn seiner theologischen Studien jedenfalls noch tüchtige Lehrer. Besonders der unermüdliche und gelehrte Andreas Rüdiger wußte ihm Liebe und Eifer für die theologische Wissenschaft einzuflößen. Da er neben diesen Studien ununterbrochen als Dozent der Philosophie tätig war, beschäftigte er sich naturgemäß viel mit den philosophisch-theologischen Grenzgebieten, studierte Aristoteles und seinen Kommentator Averroës, sowie die anderen bedeutenden Araber, vom theologischen Standpunkte. Eine besondere Vorliebe hatte er für die Partien, die sich um die Begriffe des Schicksals, der Providenz, der Leitung der Welt durch Gott, gruppieren. Diese Neigung erhielt neue Nahrung in den Schriften des Areopagiten, dessen Hierarchienlehre sozusagen das Zentrum seines theologischen Denkens wurde. Wir haben auch schon den Einfluß erwähnt, den sein Lehrer und Freund Mellerstadt mit seiner Vorliebe für astrologische Studien auf Wimpina ausübte. Durch ihn sicherlich machte er nähere Bekanntschaft mit den Schriften des Picus von Mirandola. Unter den Scholastikern suchte er sich nach und nach sehr vielseitige Kenntnisse anzueignen; seine Führer, denen er fast sklavisch treu blieb, wurden Thomas und dessen großer Verteidiger

---

[1]) So wurde Joh. Hennig 1504 Dekan im Kapitel zu Meißen; 1511 zeichnet er gar als solcher von Magdeburg und Meißen. Urkundenbuch des Hochstifts Meißen Nr. 1333 und 1342. — [2]) Ein gewisser Leonhard Meseberg sagt 1502 in seinem Gutachten: Die Pfründeninhaber seien oft nicht gegenwärtig; sie müßten aber lesen und den päpstlichen Bullen gemäß von dem Domkapitel von ihrer Residenzpflicht entbunden werden, während ihnen jetzt Abzüge gemacht werden!

Capreolus; vorzüglich an den Defensiones[1]) des Capreolus muß er, wie seine Werke zeigen, sein theologisches Wissen ausgebildet haben.

Nach 5jährigem theologischen Studium meldete sich Wimpina zum ersten theologischen Examen und am 30. Januar 1491 wurde er zum cursus biblicus zugelassen.[2]) Sein Präsentator wird in der Promotions-Matrikel nicht genannt. Zwei Jahre lang hatte er nun die hl. Schrift kursorisch zu lesen und sich an den Disputationen und Resumtionen zu beteiligen. Danach bereitete er sich, wie üblich unter Befreiung vom theologischen Lehramt, auf die Vorlesung über die Sentenzen vor. In seinem Rektoratsjahre, 1494, und zwar am 30. April, erlangte er den Grad des Sententiarius,[3]) also die zweite Stufe des theologischen Bakkalaureats. Sein Promotor war Dr. Rüdiger. — Seither nannte sich Wimpina schon mit Stolz „Theologe", wiewohl erst ein Lizenziat als vollgültiger Theologe bezeichnet wurde; ja, auch dem Lizenziaten der Theologie standen, soviel man sehen kann, in der Artistenfakultät faktisch noch alle Rechte zu.[4])

§ 7. Wimpina in der Verwaltungstätigkeit der Leipziger Universität.

Es könnte überflüssig erscheinen, einen Paragraphen über die Verwaltungstätigkeit in Wimpinas Lebensbild aufzunehmen; denn zu den Ehrenämtern der Universität gelangte schließlich fast jeder Magister, der mehrere Jahre der Hochschule angehört hatte; er brauchte sich gar kein besonderes Verdienst erworben zu haben. Aber im Leben Wimpinas hat die Amtstätigkeit eine größere Bedeutung erlangt; wurde er doch zur Gründung und Einrichtung der ersten Universität des Brandenburgischen Staates berufen und

---

[1]) Wir besitzen dieses Werk jetzt in einer vorzüglichen Ausgabe von *C. Paban* und *Th. Pègues*, in 6 Bänden, Turonibus 1900 ff.: Johannis Capreoli Tolosani Defensiones Thomae Aquinatis. Für die Kenntnis mancher Scholastiker war dieses Werk die einzige Quelle Wimpinas! z. B. für Petrus de Palude. — [2]) Signatura Bl. 41[1] (*Erler* II, 14) Anno domini 1491 paenultima Januarii ad cursum recepti sunt mgr. Joannes Swindt de Slaytz, mgr. Conradus Coci de Wimpina. — [3]) Signatura Bl. 42 (*Erler* II, 15) Anno domini 1494 in vigilia Philippi et Jacobi ad sententias legendas assumpti sunt mgr. Conradus Coci de Wympina, pro tunc Rector universitatis et mgr. Johannes Brußwein de Triptis, praesentati per doctorem Gorlitz. — [4]) Wiewohl es anfangs wenigstens anders gedacht — wenn auch in den Statuten nicht genau aufgenommen war. Vgl. *Stübel*, Nr. 227. — *Kaufmann*, Die Universitäten II, p. 197 f.

blieb er doch deren spiritus rector durch 25 Jahre. Es ist also von Wichtigkeit, den „Verwaltungs-Beamten" Wimpina kennen zu lernen.

Nachdem Wimpina das artistische Magisterium erlangt hatte, wählten ihn, seit 1488 die Studenten zunächst häufig zum Determinator bei der Bakkalaureatsprüfung; oft promovierte er so in einem Termin 7—9 Bakkalaureanden; die Studenten müssen ihn also wohl sehr geschätzt haben. Am 23. August 1491 trat er ins Konsilium der Artistenfakultät ein,[1]) und nun fungierte er häufig als „Offizial",[2]) und zwar W. 1491, S. 1495 und W. 1499 als Taxator (für die Promotionsgebühren), S. 1495 und W. 1499 als visitator publicarum resumptionum, S. 1496 als Klaviger und S. 1498 als resumptor in logica. Zum Examinator der Bakkalaureanden bezw. der Magistranden wurde er S. 1496, S. 1497, W. 1497, 1498, bezw. W. 1499, gewählt. Er gehörte also im 9. Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts unzweifelhaft zu den angesehensten Dozenten der Universität; besonders war das der Fall, seitdem er durch die Gunst des Herzogs Georg im Jahre 1492[3]) eine Kollegiatur im großen Fürstenkolleg erlangt hatte. Damit war er nun pekuniärer Schwierigkeiten überhoben.[4]) Wir sind nicht darüber unterrichtet, wie er so früh in den Besitz der Kollegiatur gekommen sein mag; da er sich aber später dem Bürgermeister Dr. jur. Wilde zu besonderem Dank verpflichtet bekennt,[5]) so wird die Vermutung nicht unberechtigt sein, daß

---

[1]) Über alle diese Ämter vgl. *Erler* II, p. IV. — [2]) *Erler* II, p. 323/324 „Item anno domino quo supra [1491]. In vigilia Bartholomaei fuerunt assumpti ad consilium facultatis artium Magistri subscripti . . . Conradus Wympina servatis statutis desuper editis et confectis. — [3]) *Bauch*, Frühhumanismus, p. 14, will 1496; indes nennt sich W. ja 1494 als Rektor schon collegiatus. — [4]) F. Paulsen berechnet das Einkommen eines Kollegiaten auf 62—70 Gulden, dazu freie Wohnung; dazu kommt die Pension von drei Kostgängern: 42 Gl. Der Tisch kostet ihm 100 Gulden: es bleiben also nur 12 Gulden Gesamteinkommen, was indes auch bei dem mag. art. sicherlich zu niedrig ist; — der Professor der Artistenfakultät mochte es wohl auf nicht mehr als 60 Gulden Einkommen bringen, der Professor der oberen Fakultät auf 100—120 fl. *F. Paulsen*, Organisation und Lebensordnung der deutschen Universitäten im Mittelalter. Vgl. *Schulze* und auch den Bericht der Kollegiaten bei *Stübel*, Nr. 285. — [5]) „Insuper ago gratias immortales . . . et nuncupatim ingenuo et magnificentissimo viro domino Johanni Wilden, artium et iurium doctori . . . cuius munificentia (sicut in omnes literarum studiosos pro ingenua virtute affectuosissimus est) plurimum ab ineunte aetate in hac Lipzensi Academia sum exhilaratus." (*Farrago*, Orationes VI, fol. 22).

dieser ihn zum Dank für das den Burgimagistris gewidmete Gedicht über Leipzig dem Fürsten empfohlen habe.[1])

Im Sommersemester 1494 wurde ihm die höchste akademische Ehre zuteil: Er wurde zum Rektor der Universität gewählt.[2])

Wimpina nahm es mit diesem Amte ernst; und diese ernste Auffassung brachte er in seinen drei Rektoratsreden zum Ausdruck, die er bald der Presse übergab.[3]) Er mochte sich bei der Einführungsfeierlichkeit an den herkömmlichen Brauch halten; aber in der Art und Länge seiner Rede bot er gewiß etwas Außergewöhnliches. Wimpina war kein schlechter Redner; schon als Bakkalar hatte er Gelegenheit, in Predigten sein Talent auszubilden, und in der Folgezeit scheint er geradezu ständiger „orator universitatis" gewesen zu sein, der bei feierlichen Anlässen, bei Empfängen z. B. von hohen Persönlichkeiten, die Universität zu vertreten hatte.

Um sich nun bei den schwierigen Verhältnissen als Rektor gut einzuführen, mußte er sowohl dem Geschmack der alten Scholastiker wie der jungen Humanisten Rechnung tragen. Zu dieser wissenschaftlichen Spannung kamen unerquickliche Zänkereien und Intriguen einzelner Persönlichkeiten und ganzer Parteien,[4])

---

[1]) Wimpina soll 1493 und 1504 im Kolleg das — wegen seiner Kosten wenig begehrte — Amt des Propstes bekleidet haben; so zuerst *Wilisch* (ob aus dem Verzeichnis der Pröpste aus *Vogels* Collectaneen? Vgl. *Zarncke,* Urkundliche Quellen). — Der neu eingetretene Kollegiat mußte im nächsten Jahre das Amt des Propstes übernehmen; es kostete ihn 134 Thaler 16 Gr. Vgl. *Daniel Schulze,* Abriß einer Geschichte der Leipziger Universität, p. 55—59. *Mittermüller* macht W. gar zum Propste von 1493—1504!! Kathol. N. F. 21, p. 645. — [2]) *Erler* I, 405 „Anno domini 1494 ipso die divi Georgii militis ac martiris ego Conradus Coci de Buchen, dictus Wimpina, arcium liberalium magister, sacre theologie baccalarius maioris collegii collegiatus, electus in rectorem alme universitatis studii Lipzensis subscriptos meo durante officio . . . intitulavi . . ." Hier befindet sich auch das (von Erler nicht aufgenommene) Wappen W.'s. — [3]) Andere gedruckte Rektoratsreden sind mir aus Leipzig nicht bekannt geworden. Handschriftliche Noten im Exemplar der Universitäts-Bibliothek Leipzig zeigen, daß W. den Studenten auch im Kolleg seine Reden verwandt hat. — Zum Rektorat in Leipzig vgl. besonders *E. G. Gersdorf,* Die Rektoren der Universität Leipzig. Leipzig 1869. — [4]) Das Urkundenbuch weist eine Menge Aktenstücke dazu auf. In den 90er Jahren waren die Kampfhähne vor allem Andreas Friesner und Nicolaus Schreyter, zu denen die ganze bayrische Nation hielt; es erfolgten sogar Vorladungen nach Rom. *Stübel,* Nr. 191—197.

Verlotterung und Unfleiß unter den Studenten.[1]) Es ist nun als Wagnis zu bezeichnen und erforderte viel Takt und Geschick, wollte er diese Verhältnisse in seine Programmrede einbeziehen. Es gelang ihm indes nicht übel.

Zunächst verabschiedete sich der bisherige Rektor; das war Wimpinas Freund, Martin Polich. In hochtönenden Worten stellte er die Bedeutung des Amtes des Rektors dar und empfahl seinen Nachfolger mit einem schmeichelhaften Elogium in humanistischem Stil. Für das ihm gespendete Lob quittiert Wimpina nun in ähnlicher zierlicher und gezierter Humanistenart mit der Versicherung, daß er der Nachsicht der Hohen Schule bedürfe, da er seinen Vorgänger nie und nimmer an Tüchtigkeit in dieser Amtsführung werde erreichen können. Er wisse aber auch, daß er vor Männern rede, denen nur das Wohl ihres Gemeinwesens — der Universität — am Herzen liege, vor dem sie jedes persönliche Interesse zurücktreten ließen. Über die hohe Bedeutung dieser Respublica will er sich nun verbreiten. Sofort kommt nun der Theologe bei ihm zum Wort, der Thomist, mit der von Thomas so bewundernswürdig ausgebildeten Weltanschauung von der großen Harmonie der Wesen, ihrem planmäßigen Ineinander- und Füreinanderwirken, von der erhabenen Einheit in der Vielheit. Diese Harmonie sei zunächst zu beobachten in der himmlischen Hierarchie, wo jedem der reinen Geister seine besondere Aufgabe zugewiesen sei, zum Dienste Gottes, oder der Menschen, oder zur Bekämpfung der bösen Geister. Da sei ferner die Sphärenharmonie zu nennen, die herrliche Ordnung der Gestirne, deren jedes gleichsam seine eigene Provinz habe. Wer aber dafür noch kein Gefühl habe, der hefte doch seinen Blick auf die Erde und betrachte die Ordnung und das wunderbare Zusammenwirken der Elemente und ihr stetes Streben, das Gleichgewicht zu bewahren, das natur- und zweckwidrige zu beseitigen. Welche Harmonie schließlich beim lebendigen Körper, zumal beim Menschen! Das alles sind aber Vorbilder für die Einrichtung der menschlichen Gesellschaften, für die res publica: Dieselbe Ordnung, dasselbe Zusammenwirken der Kräfte muß sie beseelen, wenn sie ihrem Zweck entsprechen soll. So ist die Natur die Führerin des Menschen zu seiner Bestimmung; so zeigt sie den hohen Wert der Unterordnung der Glieder unter das Ganze. Die Menschen waren sich der Bedeutung dieser Forderung auch immer bewußt, das beweise ein Gang durch die Geschichte

[1]) Verschiedene Statutenzusätze aus diesen Jahren legen davon beredtes Zeugnis ab. Vgl. *Zarncke,* Die Statuten.

der Völker, wie ein Blick auf die gegenwärtige Zeit, auf die Taten und Erfolge Herzog Friedrichs und Herzog Albrechts,[1]) des deutschen Achilles. Natur und Geschichte vereinigen sich also in der ernsten Mahnung, der Plato Ausdruck verlieh: Ein guter Bürger müsse immer seine eigenen Interessen dem Gemeinwohl zum Opfer bringen.

Wie schwer versündigen sich aber jene, die das Gemeinwesen zu zerstören trachten. Aber solche „Gracchen" gebe es auch in dem Gemeinwesen der Universität, die die Jugend zur Auflehnung gegen die Obrigkeit aufreizen, Jugurthas, die um Geld das Unrecht verteidigen!

Daraus ergebe sich die ernste Mahnung, jenen Ränkestiftern energisch entgegenzutreten und für das Gemeinwesen Sorge zu tragen. Jeder erfülle diese Pflicht am besten, wenn er zuerst auf sich selbst achtet und sich zu vervollkommnen bemüht. Halten wir ferne von uns und fliehen wir Verweichlichung des Körpers, Unwissenheit, Zwietracht und Auflehnung:

„Nostram Academiam gratissimis olim moribus ferentissimisque studiis laboribus adolentem aridam modo ac scholasticis fibris ferme exanguem, vos praestantissima capita restituite, reficite, instaurate"![2]) Zu solch' hehrem Ziele müsse sie das Beispiel der großen Vaterlands- und Staatsfreunde, eines Camillus, P. Nasica, Cato, Brutus, Scaevola u. s. w. begeistern; dann werde es auch unter seinem Rektorat um die Universität leidlich gut bestellt sein.

Die Rede gliedert sich in einen theoretischen, einen geschichtlichen und einen praktischen Teil; praktische Anwendung sind hin und wieder auch in die beiden ersten Teile verwoben. Im ersten Teil spricht am meisten der Scholastiker, im geschichtlichen der Humanist und im dritten der Schulmann Wimpina. Die geschichtlichen Beispiele sind durchweg aus dem klassischen Altertum gewählt, die drei letzten aus der vaterländischen Geschichte.[3]) Der Stil soll klassisch sein — durch eine bescheidene Entschuldigung gegen Anfang sucht er doch nur die Aufmerksamkeit

---

[1]) Auf Albrechts Taten flicht er einige Verse ein:

„Ille est qui gelidos primum transmissus ad austros,
Condidit aeternas huius cum Caesare paces
Ille est hircinos qui vicit Quedeleburgos
Ille est qui occiduos compressit Marte Sicambros
Et breviter cunctos cingit quos Celtica Gallos."

[2]) *Farrago,* Orationes, fol. 4. — [3]) Zu den genannten beiden Helden kommt noch ein Baro ex Gera, von dem ein Nachkomme unter seinen Zuhörern saß.

darauf zu richten — er ist aber gekünstelt und schwerfällig. Alles in allem: Wir haben in der Rede unseren Wimpina vor uns, wie wir ihn in seiner ganzen Entwickelung und Geistesrichtung kennen lernten; weder die Theologen konnten über ihn murren, noch die Humanisten; er hat einen Humanismus angenommen, der ungefähr dem eines Wimpheling entspricht. Die schönen Ermahnungen haben freilich keine Reformation herbeigeführt,[1]) diese mußte erst später von außen aufgezwungen werden (1496 und 1502).

Zweimal hatte Wimpina als Rektor noch Gelegenheit zu ähnlichen Kundgebungen. Statutengemäß[2]) oblag es dem Rektor, zweimal in seiner Amtsperiode eine Auswahl von Paragraphen aus den Statuten, die sogenannten statuta legibilia, zu verlesen. Beidemal verband er damit eine längere Rede.

Bei der ersten Einschärfung der Statuten — der Studenten und Dozenten anwohnten — wendet sich Wimpina an beide Teile, um ihnen die Tugend ans Herz zu legen. Der Jugend Vorzug ist Körperkraft, Geschicklichkeit; das sind Anlagen, die zum Guten und zum Bösen gebraucht und ausgebildet werden können: Ein weiser Lehrer kann des Jünglings Gemüt leicht und stark fürs Hohe begeistern; ein schlecht oder gar nicht geleiteter Jüngling fällt dagegen schnell den Leidenschaften zur Beute. Vor allem sollen die Lehrer den Studenten fern halten „ab lascivis illis carminibus, petulanti comicaque scena“ — offenbar ein Stich gegen frivole Humanisten! — An den Hebräern[3]) möchten sie sich ein Beispiel nehmen, die ihre Kinder die hl. Schriften nicht lesen ließen, weil der Literalsinn für sie anstößig sein mußte. Wimpina bringt auch ein paar schöne Vergleiche: dem kraftstrotzenden Baum im Frühling gleiche der Jüngling; überall treibt jener Wildlinge, wilde Schößlinge, und wenn diese nicht beschnitten werden, so gibt es schlechte Früchte. — Biegsam und schmeidig ist des Jünglings Gemüt; wie das Wasser in der Schale dem eintauchenden Finger folgt, so paßt sich das Gemüt im zarten Alter jeder Einwirkung an. Daher die ernste Mahnung an die Lehrer, die Jugend zu Fleiß und Wissen zu erziehen; daher die Erinnerung an das Wort der

---

[1]) So war sein Rektorat nicht verschont von Krawallen zwischen den Studenten und den circulatores oppidi. Vgl. Liber actorum et tractatum inter senatum et univers. bei *Zarncke,* Urkundliche Quellen, Nr. VI. — [2]) Statuten vom Jahre 1410 bei *Zarncke,* Statutenbücher; unter 7. ad quae rector teneatur. — [3]) „Exemplo Hebraeorum moniti, qui adolescentes ne ad sacras quidem literas, in quibus literalis sensus impudentiam sonabat, dum non tenebat obsessas invida barba genas, admiserant.“

hl. Schrift vom Ärgernis. Der Vorzug des Alters — so wendet er sich zu den Lehrern — ist Autorität, Erfahrung, Wissen. Zum Nutzen der Jugend mögen sie diese Vorzüge zur Geltung bringen. Gerade diese Vorzüge sollen andererseits die Jugend bestimmen, dem Rate der Lehrer zu vertrauen und ihren Mahnungen zu folgen. Er erinnert daran, wie ein Alexander, ein Cäsar von ihren Lehrern gesprochen haben[1]) und schließt mit Horaz' bekanntem Wort:

„Qui studet optatatam cursu contingere metam
Multa tulit fecitque puer, sudavit et alsit . . ."

In seiner zweiten Rede bei der Verlesung der Statuten geht Wimpina von einem Worte Platos über die Pflichten des Leiters eines Staatswesens aus,[2]) an dem er seine Ermahnungen entwickelt. Der Gedankenkreis ist derselbe wie in der vorhergehenden Rede, die Behandlung kürzer, die Beispiele neu gewählt, wieder aus der griechischen und lateinischen Geschichte; darein sind einige Verse aus Persius eingeflochten. Während aber jene Rede mit Worten des Ansporns schloß, mündet diese in herbe Klagen über das zügellose Treiben der studentischen Jugend aus: Die Studenten zechen, machen Schulden, um durchgehen zu können, sind aufsässig und träge; sie wissen sich an der Hochschule vor Strafe sicherer als im Hause der Eltern. — Nur strenge Durchführung der Gesetze der Schule können da helfen.[3])

Die Reden bieten nicht neue Gedanken, aber sie zeugen von großem pädagogischem Eifer. Die klassische Einkleidung soll seine Gelehrsamkeit und seine moderne Gesinnung dokumentieren; den moralischen Eindruck auf die Studenten verstärkten sie aber gewiß nicht. — Der Beginn der zweiten Rede ist noch beachtenswert: „Platonis volumini nuper observanti (sc. mihi) . . ." Plato

---

[1]) Die Rede leidet geradezu unter einer Überfülle von Beispielen aus der klassischen Geschichte; direkt oder indirekt zitiert er: Hesiod, Plato, Aristoteles, Cicero, Horaz, Ovid, Vergil, Seneca, Hieronymus, bringt Erinnerungen an Alexander und seinen Lehrer Leonidas, Ptolemäus Lagi, Alcibiades, Ägisthus, Heli, Tarquinius Superbus, Paris, Sylla, Lukretia, Herkules, Fannius, Philipp von Macedonien, Polyphem, Enceladus, Titania, Nero, Dädalus und Ikarus: alles in buntem Gemisch. — [2]) „Qui reipublicae gubernacula suscepissent, duo potissimum praecepta observent, opera pretium fore: unum quidem, ut civium commodum sic tueantur, ut quidquid agant eo referant, obliti privati utilitatis: alterum, ut constitutionibus legibus et vitae institutis totum rei publicae corpus curent: ne si unum linquant, alterius rigidioris observantiae securitate se perditum iri queratur: alius torpori desidiaeque pravisque facinoribus se dedat." — [3]) Wimpina mußte in seinem Rektorat einen Studenten exkludieren wegen Kirchendiebstahl. *Erler,* Matrikel I, p. 741.

ist also stark in den Vordergrund der wissenschaftlichen Interessen Wimpinas getreten, was wohl Barinus bewirkt haben mag.

Wimpina konnte in seinem Rektorats-Semester 202 Studenten immatrikulieren: 93 Bayern, 75 Meißner, 19 Polen und 15 Sachsen. Von der Peinlichkeit, mit der er die Amtsgeschäfte erledigte, gibt eine kleine Bemerkung Zeugnis, die Erler gemacht hat: Wimpina ist der eine von den beiden Rektoren, die bei den Nachtragungen in der Matrikel ihren Namen vermerken.

Mit Ablauf seines Rektorats wurde Wimpina für das Wintersemester 1494/1495 zum Dekan der Artistenfakultät berufen,[1]) also in jenes Amt, das an Bedeutung und Bürden dem des Rektors wenig nachstand. Das Vertrauen in seine Amtsführung bewies ihm fernerhin der Kanzler, Bischof Thilo von Mersebnrg, dadurch, daß er ihn mehreremals,[2]) und zwar W. 1498, W. 1501 und W. 1502 zum Posten eines Vizekanzlers der Universität berief. Mit diesen äußeren Ehren verband sich nun aber auch eine immer wachsende Achtung, die sich seine wissenschaftlichen Leistungen verdienten, in einer Zeit, wo der Humanismus in Leipzig immer kühner gegen die Scholastik vordrang und diese der Verteidigung fast völlig entbehren mußte. Auf dem Grunde des Materials, das Bauch[3]) so emsig gesammelt hat, können wir uns ein ziemlich deutliches Bild von dieser Zeit entwerfen.

§ 8. Der Humanismus und die Theologie in Leipzig im letzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts.

Wir hatten den Leipziger Humanismus bis zum Ersatz des Celtis durch Priamus Capotius im Jahre 1487 verfolgt. In der nächsten Zeit sind die Hauptträger der humanistischen Ideen nicht Auswärtige, sondern in Leipzig selbst herangebildete Magister, von denen sich merkwürdiger Weise die meisten ziemlich schnell dem Studium der Theologie, die sie eben noch verschrieen hatten, zuwandten. Wenn nicht später doch wieder auswärtige, echte Huma-

[1]) *Erler* II, 345. „Anno Domini 1494 Sabbatho ante Galli confessoris magister Conradus Coci de Buchen alias Wimpina, sacrae theologiae baccalarius ac collegii maioris collegiatus, electus est in [decanum facultatis artium].“ — Eine seiner ersten Amtshandlungen als Dekan war, daß er seinen nun im 34. Semester stehenden Bruder Friedrich zum Baccalar promovierte! Daß Friedrich Coci es noch bis zum Magister brachte, erfahren wir aus dem Testamente W.'s. — [2]) *Erler* II, p. 365, 383, 391. — W. 1502 übergab Wimp. offenbar seiner Doktorpromotion wegen das Vizekanzellariat vertretungsweise dem mag. Georg Breytekopf aus Konitz. — [3]) Frühhumanismus, p. 28 ff.

nisten gekommen wären, so wäre es um den Humanismus in Leipzig wohl bald ganz geschehen gewesen. Unter den einheimischen Humanisten waren zunächst die bedeutendsten Johannes Honorius Crispus aus Ellenbogen,[1]) Georg Dottanius aus Meiningen,[2]) Jakob Barinus aus Leipzig und Johann May aus Römhilt.[3]) Daneben wirkten noch einige dii minores, wie Nikolaus Fabri aus Grünberg, Hermann Kaiser aus Stolberg,[4]) Andreas Probst aus Delitzsch[5]) und Jakob Illuminatoris aus Leipzig.[6]) Das Bestreben all dieser Männer ging nun zunächst dahin, den moralischen Einfluß der Theologen zu brechen, die vor dem vielen Anstößigen und Lasciven, das die Humanisten den jungen Studenten ohne Auswahl unter vielem Guten boten, nicht zu warnen aufhörten. Ihr Ziel suchten die Humanisten dadurch zu zu erreichen, daß sie die Wissenschaftlichkeit der Alten möglichst verkleinerten und ihre Haarspaltereien verspotteten, aber auch positiv die Dichter und die poetischen Künste verteidigten — mit den höchsten theologischen Autoritäten!

Man sagte den Hörern, denen die Bevorzugung der heidnischen Dichter bedenklich sein konnte, daß man damit nur im Sinne eines hl. Augustin und Hieronymus handele, die in ihre Werke eine Fülle von Sentenzen aus heidnischen Dichtern eingestreut hätten; ja man berief sich auf Paulus, der auch Poeten zitiert habe. Diese Argumentation kehrte nun immer und immer wieder. Sie gingen noch weiter und stellten die „Dichter“ geradezu als Lehrmeister aller Moralität hin, priesen sie als Quelle alles Wissens. Die christlichen Lehrmeister der Moral ignorierten sie dabei vollkommen. Daß ihnen diese faszinierende Argumentation nur mit Hilfe einer ganz unlogischen, unwissenschaftlichen Begriffsspielerei, besonders der fortwährenden Identifizierung von Poesie (abstrakt), Poetik und Poesie (konkret: poetische Literatur) gelang, übersahen, wie scheint, die Gegner ganz trotz ihrer Übung in der Dialektik und Logik; wenigstens hören wir selten von einem Angriff auf diese Achillesferse. Wenn die Theologen ihrerseits öfters theologia und

---

[1]) mag. art. W. 1485, bacc. theol. 1500, W. 1503 dec. art., W. 1502 rector. Centuria Nr. 65. — [2]) im. W. 1479, bacc. S. 1481, mag. W. 1487, ass. ad. fac. art. 1497, vicec. 1499, curs. 1499, rect. 1500, sent. 1502, dec. art. W. 1504, vicec. 1507 und 1509, theol. lic. 1510, th. dr. rec. ad fac. th. 1515. — Centuria 49. — [3]) im. W. 1479, mag. art. W. 1487. — [4]) Ein guter Freund H. Busch's; ging bald nach Cöln, kam später nach Leipzig zurück und wurde Theologieprofessor. — [5]) Dieser trat später mit Wimpina in engere Beziehung; im. 1486, mag. art. 1495, vgl. zu ihm *Böcking,* Opp. Hutt. Suppl. II, II, p. 357. — [6]) curs. 1496. — Außer Barinus und May studierten alle Genannten Theologie.

scriptura sacra und religio christiana vertauschten, so hätten sie dafür innere Gründe vorbringen können;[1]) ein analoges Verfahren bei dem Begriff der Poesie ist aber ganz unmöglich. Um die Theologen als völlige Banausen hinzustellen, insinuierte man ihnen die Ansicht, als hielten sie die Beschäftigung mit den Dichtern wegen deren heidnischer Gesinnung für so verderblich, ja als fürchteten sie, die Studenten würden nun auch heidnisch werden. Nun die Alten waren sicherlich überzeugt, daß niemand, der die Dichter liest, deshalb nun den Göttern opfern werde. Aber sie mußten freilich sehen, daß „heidnische“ Sitten einzogen, und deshalb mochten sie die Humanisten Heiden nennen. Ihre wahren Anklagen sind wohl zutreffend aus Landsbergers[2]) Dyalogus recommendacionis exprobriacionisque poetices (1494) ersichtlich; sie lauten 1. darauf, daß die Humanisten durch ihre Verächtlichmachung der alten Künste, kurz gesagt, des aristotelisch-scholastischen Lehrsystems, die Jugend zu Oberflächlichkeit und Halbwisserei erziehen, und 2., daß sie der Lascivität, der die jugendliche Neugierde zuneigt, mit ihren Dichtern reiche Nahrung bieten. In der Tat rückten die Humanisten der alten und veralteten Lehrmethode und den längst abgegriffenen Lehrbüchern, dem Donat und Alexander Gallus u. a. energisch zu Leibe und ersetzten sie durch Klassiker: hierin lag ein wirkliches Verdienst und ein Fortschritt; aber das Alte war schneller verworfen als das Neue beschafft und eingebürgert. Und wenn sie sich gegen den Vorwurf der Oberflächlichkeit mit der Behauptung ververteidigten, daß bei den Dichtern alle Wissenschaft zu finden sei, so war das ebenso enthusiastische Phrase wie die Behauptung, die Jugend werde aus den Dichtern ja nur das Gute, zur Tugend Begeisternde aufnehmen, wie die Bienen aus den Blumen den Honig.

Aus allem ist ersichtlich, daß im Leipziger humanistischen Ringen viel zum großzügigen Prinzipienkampf fehlte; es fehlte auch im Lager der Humanisten selbst an Tiefe der Überzeugung und Einsicht für die Tragweite der aus Italien importierten Ideen. Auf konkrete Einzelheiten wollen wir nicht näher eingehen, sie sind aus Bauchs Frühhumanismus leicht zu entnehmen. Am aggressivsten nehmen sich aus Honorius Crispus und Illuminatoris, welch letzterer seinen Hörern ein Handbuch für die Kunst zu lieben

[1]) Natürlich war auch das gänzlich unstatthaft. Mit solchen Kniffen suchte man auch in den Disputationsübungen zu „siegen“! — [2]) Schüler des Barinus.

in Ovids „Libri tres qui . . . artem amanti exordiuntur“, herausgab. Ehrlich vermittelnd wirkten Barinus[1]) und sein Schüler Landsberger.

Wenn wir einen Seitenblick auf die Entwickelung des Humanismus in Erfurt[2]) werfen, so nehmen wir dort ein langsameres und friedlicheres aber gründlicheres Fortschreiten der Bewegung wahr; man emanzipierte sich anfangs trotz der Zunahme der klassischen Kenntnisse gar nicht von den mittelalterlichen Lehrbüchern; Scholastik und Humanismus beeinflußten sich gegenseitig.[3]) Daß in Leipzig der Humanismus feindseliger auftrat, lag nicht so an der eigenen Stärke und Leistungsfähigkeit, sondern unzweifelhaft an dem Niedergange der scholastischen Studien und der Indolenz ihrer berufenen Vertreter.

Sehen wir uns doch die „Gegner“ der Humanisten etwas näher an! Sie scheinen im Verborgenen zu kämpfen; keine Zeile ist von ihnen zur Abwehr der Angriffe oder zur Warnung vor den „Heiden“ gedruckt. Sie haben sich also dabei wohl auf Katheder und Kanzel beschränkt. Die alte, wackere Theologengarde ist bis auf Rüdiger und Thyme ausgestorben, und auch diese verlassen um die Mitte der neunziger Jahre den Schauplatz. Die Führer der Fakultät sind Beyer, Werner und Hennig. Die ersten beiden lernten wir schon kennen. Johann Hennig aus Großenhain[4]) wird als Dozent von großem Ansehen bezeichnet. Um die Universität machte er sich jedenfalls durch eine Neuredigierung der Statuten (1499) und durch die Erwirkung der großen Stiftung des Kardinals Melchior von Meckau verdient. Seine Kanonikate behinderten ihn indes sehr in seiner Lehrtätigkeit. Schriftstellerisch soll er hervorgetreten sein mit einer Geschichte der Meißener Bischöfe, die jedoch verschollen

[1]) Er schrieb eine Recognicio in genera vatum et carmina eorundam, in der folgende Ausführungen für uns von Interesse sind: Nicht mit Unrecht hätten die Alten die Poesie als echte Philosophie bezeichnet. Die ersten Dichter waren auch die ersten Theologen, nämlich Hermes und Orpheus; Plato hat dann ihre Theologie vollendet. — Von der Liebe meint er, die Dichter hätten nicht die rein begehrliche Liebe besungen, sondern die „reine“ Liebe, bei der die Schönheit des Körpers und des Geistes zugleich die bewegenden Momente sind. — [2]) *G. Bauch,* Die Universität Erfurt, p. 79/80. — [3]) In Einzelerscheinungen gleichen sich die Verhältnisse an den beiden Universitäten oft vollkommen; Dotte und Illuminatoris usw. mußten sich eben auch zu den trockenen Sentenzen bequemen, als sie das Theologiestudium begannen; da merkt man keinen Widerspruch. — [4]) i. W. 1474 M 39, b. art. W. 1475, m. W. 1478, curs. 1486, sent. 1489, lic. 1490, theol. prof., rect. 1499. Die Centuria weiß nichts von ihm!!

ist.[1]) Beim Begräbnis Herzog Albrechts (1500) hielt er die Leichenrede. Später war er mit Emser der eifrigste Beförderer der Seligsprechung des Bischofs Benno von Meißen.[2]) Er verschwindet seit 1506 aus den Promotionsakten. Wir zählen außer diesen in den Jahren 1487—1500 noch 19 Doktoren und Lizenziaten. Aber wo bleiben die Leistungen dieser großen Zahl? Wer kennt etwas von Nikolaus Lyndener aus Leipzig,[3]) von Johann Zyringk[4]) aus Wemdingen, von Martin Sporn[5]) aus Frankfurt, von Paulus Wiedemann[6]) de Seyda? Doch diese mögen z. T. die Universität schnell verlassen haben. Aber auch von jenen, die noch lange in Leipzig wirkten und die Fakultät regierten, von Andreas Friesner[7]) aus Wunsidel, von Johann Kappentanz[8]) aus Speier, dem Lehrer Wimpinas, von Martin Fuhrmann[9]) aus Konitz, Paul Schiller[10]) aus Plauen, und dem späteren Dekan der Fakultät Matthäus Damerau[11]) aus Prenzlau, ist uns außer den Angaben der Matrikel und Erwähnungen der Unterschriften bei Urkunden nichts bekannt! Dann bleiben noch eine Anzahl Ordensleute übrig, von denen wir Balthasar von Pforta schon genannt haben; ihn kennzeichnet rühmlichst das Urteil von Franz über seine Schriften über die hl. Messe, daß der Verfasser „die Zuhörer durch lebendige und klare Darstellung zu fesseln weiß“.[12]) Wimpina rühmt ihn in seiner Rede für Kardinal Melchior von Brixen: „Nonne Rev. ille in Christo pater et dominus, Balthasar, Abbas Portensis, dum in Collegio Bernardino provisorem ageret, super Canonem missae, contra

---

[1]) *Machatschek,* Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Meißen, p. 4. — *Vouillième,* Die Inkunabeln, verzeichnet unter Nr. 1336 einen Sermo (4°; o. J. Druck von M. Landsberg) von Joh. Hennig; vgl. auch *Gess,* Akten und Briefe zur Kirchenpolitik, H. Georgs, passim. Von 1504—1527 war Hennig Dechant des Meißener Domkapitels. — [2]) *Machatschek,* Geschichte der Bischöfe des Hochstifts Meißen, p. 86, 596, 601 und 637; *Geß,* Akten und Briefe, p. 104 ff. — [3]) theol. lic. 1494. — [4]) theol. lic. 1494. Er wurde auch Doktor, „wirkte“ aber nur auf seinem Kanonikat, das er in Magdeburg erhielt. Vgl. W.'s Doktorreden. — [5]) theol. lic. 1494. — [6]) theol. lic. 1494. — [7]) ad cons. fac. theol. rec. 1499. — [8]) theol. lic. 1499. — [9]) theol. lic. 1494. Als Prof. theol. und Kanonikus von Merseburg und Zeitz taucht er bei der Doktorpromotion Wimpinas auf. — [10]) ad grem. doct. theol. rect. 1496. Über ihn vgl. auch *Geß,* Akten und Briefe. Es wurde ihm eine Predigerstelle zugewiesen, er ließ sich aber einen Substituten geben, weil er nicht predigen konnte. — [11]) i. W. 1463, m. art. 1477, curs. 1484, sent. 1488, lic. theol. 1494, dr. theol. rec. ad consil. facultatis 1499. Die meisten dieser Größen bedachte Busch, als er sich in Leipzig wieder einzuschmeicheln suchte, mit Epigrammen. Vgl. *Liessem,* Leben und Schriften H. v. B. — [12]) *Franz,* Die Messe im Mittelalter, p. 587.

Hussitarum communionem et super aliis ingenuosissime scribendo, Universitati nostra venustatis plurimum adjecit et splendoris?" (Farrago Or. fol. 25a.) Eine gleiche Erwähnung verdient auch sein Ordensgenosse Martin von Lochau,[1]) der im Jahre 1487 in Leipzig die Lizenz erwarb. Er wurde Abt von Altzelle und erwarb sich als solcher hervorragende Verdienste um die Förderung der wissenschaftlichen Studien; seine besondere Sorgfalt widmete er der Bereicherung der Klosterbibliothek; das Bernhardinum in Leipzig baute er von Grund aus neu auf und erwarb ihm neue Privilegien. Seine Gelehrsamkeit rühmten die bedeutendsten Männer seiner Zeit.[2]) — Als eine aufgehende Größe möchten wir endlich noch Hieronymus Dungersheim nennen, der 1493 cursor und 1495 sententiarius wurde.

Wenn wir die Bibliotheken nach Werken dieser Theologen durchstöbern, so finden wir uns sehr enttäuscht. Man glaubte, wie es scheint, auf den Lorbeeren der Alten ausruhen zu können. Aus dem Standard-Work der Fakultät, nämlich Nicolaus Weigels großem Ablaßwerke, machte man 1480 einen Auszug, die Clavicula indulgentialis.[3]) So blieb das Interesse für die Ablaßlehre wenigstens wach. 1494 schrieb Papst Innozenz VIII. einen Jubelablaß aus; auf diesen nimmt ein Leipziger Tractatus de indulgentia[4]) Bezug, dessen Verfasser mir nicht bekannt ist. Aus den blühenden Leipziger Offizinen[5]) gehen zur Not einige wenige Werke von Thomas, Bonaventura, Dionysius dem Karthäuser hervor. Die vielen „Artes moriendi" und Beichtspiegel, die wir finden, deutsch und lateinisch, scheinen meist von den Mönchen vertrieben worden zu sein. — Aber wo bleiben die Ergebnisse eines emsigen Bibelstudiums? Wo ein einziger Kommentar? — Nun blühte auch in dieser Zeit in Leipzig der St. Anna-Kult und er ward rege gefördert durch die

[1]) *L. Schmidt,* Beiträge etc., p. 223. *Otto Clemen,* Martin von Lochau, Abt von Altzelle; Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 1901 (Jahrg. 15), p. 20 ff. — [2]) Auch sein Nachfolger in der Abtswürde, Paul Bachmann, studierte unter seiner Ägide in Leipzig im Bernhardinum; im Kampf gegen Luther zeichnete sich dieser durch sehr derbe aber treffliche Streitschriften aus. Vgl. *O. Clemen,* Paul Bachmann, Abt von Altzelle, Neues Archiv für sächsische Geschichte, 1905, p. 251 ff. — [3]) *Brieger,* Ein Leipziger Professor im Dienste des Baseler Konzils. — [4]) Leipzig, Universitäts-Bibliothek Cod. 934, Bl. 152ª bis 155ª. — [5]) Die Kataloge von *Leich* und *Feller* und der Inkunabelnkatalog der Berliner Sammlungen von *Vouillième* müssen uns darüber Aufschluß geben. Beim Handschriftenkatalog der Leipziger Bibliothek fehlen leider noch die für uns wichtigsten Sammlungen der theologischen Bibliothek.

mehrfach in Druck erscheinende Annalegende und des Trithemius' Schrift De laudibus St. Annae. Doch die Theologen an der Universität haben anscheinend keinen Teil daran. Ja noch mehr! Ende der achtziger Jahre brach auch in Leipzig der Immakulatastreit aus[1]) und kein Theologe ist daran beteiligt, sondern der Jurist Breitenbach, der mit dem Dominikaner Orter von Frickenhausen eine Anzahl Gegenschriften wechselt.[2]) Wie wenig ernst man es mit der Wissenschaft nahm, das zeigen schließlich jene „unentwegten“ Humanisten, die sich ohne Bedenken zum theologischen Kursus melden, weil das der beste Weg zu fetteren Pfründen war. Wo bleiben die ernsten, führenden Geister, wie Tübingen in denselben Jahren noch in Gabriel Biel[3]) und seinem Widerpart in der via antiqua, in Conrad Sunnenhart besaß, und Erfurt[4]) in Palz, Truttfetter, Wesel und später in Usingen? Wenn wir bedenken, daß Luther in solcher Zeit studierte, so ist es erklärlich, wenn er später in der Erregung die freilich übertriebene Behauptung hinwarf — mit besonderer Rücksicht auf die Leipziger —, daß die Scholastiker nicht einmal ihren Aristoteles künnten.[5]) Bekannt ist ja sein Wort: „Wer einen Leipziger Theologen sieht, sieht alle 7 Todsünden auf einmal.[6]) — Man darf nur nicht glauben, daß dieser Tiefstand ein allgemeiner war und daß er schon lange, etwa im ganzen 15. Jahrhundert, bestanden habe: Wir konnten ja noch im 9. Jahrzehnt von einer Blüte der theologischen Wissenschaft in Leipzig sprechen. Welches sind nun aber die Gründe für den Rückgang? Es liegt nahe, ihn mit der humanistischen Bewegung in Zusammenhang zu bringen. Aber die Humanisten haben ja den Theologen keineswegs ihre Jünger entzogen! Die Erbitterung gegen die Theologen in den humanistischen Schriften ist vielfach bloß Mache, Spekulation; die Theologen verhielten sich viel gleichgültiger, ja wohlwollender gegen die Humanisten, als es den Anschein hat. — Der Rückgang liegt hauptsächlich am Fehlen trefflicher Lehrer, die es ernst nahmen mit der Erziehung des Nachwuchses. Die älteren Professoren saßen eben in ihren Kapiteln, ohne sich um das Kolleghalten zu kümmern; und da hüteten sich

---

[1]) Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen 1718, p. 371 ff. — [2]) Orter stand der theologischen Fakultät fern. — 1493 erschien bei Kachelofen noch ein „Dialogus de immaculata conceptione Virginis Mariae von Bernhard Carthusiensis“. 4⁰. Hain. 2840. *Vouillième*, a. a. O. — [3]) Vgl. *Hermelink*, Die theologische Fakultät in Tübingen. — [4]) *Bauch*, Die Universität Erfurt, cap. 5. — [5]) Die vielen Äußerungen über die Leipziger Theologen siehe in seinen Briefen bei de Wette. — [6]) *Enders*, Briefwechsel, Nr. 246 (I. Bd.).

die Jüngeren, mehr zu leisten, als zum Erwerb der Grade erforderlich war. Die fleißigen Ordensleute aber studierten für sich in ihrem Kloster bezw. Kolleg.[1]) Doch — da kommt ein Hecht in den stillen Karpfenteich; es ist kein anderer als unser Wimpina. Er darf sich, mit innerer Berechtigung, Theologe nennen, wiewohl er erst theologischer Bakkalar ist. Im Jahre 1493 tritt er mit einem sehr praktischen theologisch-philosophischen Werkchen auf den Plan, das ungefähr die Quintessenz seiner bisherigen Studien darstellt, und das sowohl für den Lehrvortrag wie fürs Studium berechnet ist. Er nennt es:

„Tractatus de erroribus philozophorum in fide Christiana Arestotelis, Commentatoris, Avicenne et Alkindi cum refutationibus eorundem.“. Es erschien im Druck bei Gregor Böttiger, und zwar liegen mehrere Ausgaben vor!

Im Vorwort sagt Wimpina, daß es dem Anfänger oft Schwierigkeiten bereite, wenn er sieht, daß jene großen Autoritäten, denen er von Anfang an in der Philosophie als seinen Lehrern folgt, oft der theologischen Wahrheit nicht entsprechen. Für diese Schwierigkeit soll das Büchlein ein Wegweiser sein, mit dem man sich rasch in den Irrtümern zurechtfinden, und sie auch widerlegen könne.[2]) Der Titel gibt nicht die volle Zahl der „Philosophen“

---

[1]) Wie mehrere Gutachten vom Jahre 1502 zeigen, fühlte man wohl, daß fleißige Ordensleute den Eifer der Studenten sehr anregen würden. Diese hielten sich aber, wie scheint, absichtlich von der Universität zurück. — [2]) *Bauch,* Frühhumanismus, p. 15, schreibt dazu: „Es klingt kühn, wenn ein Scholastiker die höchste scholastische Autorität, Aristoteles, wegen seiner Irrtümer anzugreifen wagt und einige seiner Lehren aus dem System herausgreift, um sie von dem damit inkommensurablen Standpunkte der geoffenbarten christlichen Religion als falsch zu verwerfen. Mehr als eine Ahnung von dem klaffenden Spalte zwischen Philosophie und Theologie lag einem solchen Vorgehen nicht zugrunde; denn die Folgerungen zu ziehen, daß man von Aristoteles nur die philosophische Schulung des Denkens für das Studium der Theologie gelten lassen dürfte, lag dem Scholastiker Wimpina, wie wir noch hören werden, noch ganz fern.“ — Dieses Urteil verkennt doch z. T. die Tatsachen: Kein Scholastiker hat den Aristoteles als unfehlbare Autorität betrachtet: immer und immer wieder wurde betont, daß er geirrt hat, in ganz wesentlichen Fragen geirrt hat und zwar, weil ihm die übernatürliche Erkenntnis der Wahrheit fehlte, die die Offenbarung gebracht hat. Kein Scholastiker hat versucht, Aristoteles durch dick und dünn zu verteidigen; man verfuhr mit den überlieferten philosophischen Systemen eklektisch unter dem Eindruck der geoffenbarten Wahrheiten; Aristoteles und Philosophie war dem Mittelalter nicht identisch. An einen „klaffenden Spalt“ zwischen wahrer Philosophie und Theologie dachte niemand, am wenigsten die Thomisten; also auch Wimpina

an, die erwähnt werden; sondern zu den genannten kommen noch Demokrit, Epikur, Valentin, Chirinth (!), Eutyches, Algasel. Von den Irrtümern des Aristoteles zieht Wimpina vor allem in Betracht die Lehre von der Ewigkeit der Bewegung und der Zeit. Er schreibt ihm auch die Ansicht zu, daß die Seelen mit den Körpern zugrunde gehen und knüpft daran eine elegische Betrachtung, wie wohl ein Mann wie Aristoteles so irren konnte. Bei den Arabern zieht er die Ansichten derselben über astrologische Einflüsse in Erwägung und weist dabei allen Aberglauben streng zurück. — Wimpina hat diese Schrift später umgearbeitet und in Frankfurt neu herausgegeben. Eine gewisse Selbständigkeit und für jene Zeit, die meistens nur nach dem Schema arbeitete, anerkennenswerte Unbefangenheit beweist er in dem Schriftchen durch Einstreuung einiger aktueller Bemerkungen. So erzählt er, daß er 1484 in Leipzig einen leibhaftigen Griechen über Aristoteles disputieren hörte; ferner daß 1492 bei Enßheim im Elsaß ein 300 Talente schwerer Meteor niedergefallen sei, und daß es nach Berichten von nordischen Kaufleuten in Norwegen eine Menschensorte gebe, die „trollen" hießen und die mit dem Teufel verkehrten! — Er ist wenigstens bemüht, dem spröden Stoff einige Abwechslung zu geben; das versucht er auch im Stil.

§ 9. Noch einige „Humanistenjahre" Wimpinas. Sein Heldengedicht auf Herzog Albrecht den Beherzten.

Daß das Wort „Humanismus" bei Wimpina cum grano salis zu nehmen ist, haben wir schon hinlänglich erkannt. Die theologischen Studien ließen ihm wohl noch mehr die Beschäftigung mit Dichtern als schöne Spielerei erscheinen, mit der abzugeben ein ernster Gelehrter nicht Zeit hat. — Auf einmal aber, im Jahre 1497, finden wir Wimpina mit einem großen Heldengedicht beschäftigt, als ob er der eifrigsten Humanisten einer wäre. Aber er kommt sich selbst bei diesem Ausritt auf den Pegasus sonderbar und unsicher vor:

---

nicht. Vgl. dazu auch die lichtvollen Ausführungen des Erfurter Kollegen und Zeitgenossen Wimpinas, Arnolds' von Usingen, bei *N. Paulus*, Der Augustiner B. Arnoldi von Usingen, p. 22, 23. Es war freilich dem Occamismus vorbehalten, einen Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben überhaupt zu statuieren; diese Ideen lagen W. durchaus fern. — Vgl. dazu *Denifle*, Luther I, p. 587, *Loofs*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle 1906, p. 609 f.

„Dum numeros meditor, repressit diva Theosis:
Deseris en captae iampridem vela carinae?
Num pudet externas iterum tractare rudentes
Haud bene Theologo se quadrant martia bella“.

Aber es galt ihm, damit seinem Fürsten den Dank für die Verleihung der Kollegiatur abzustatten und sich seine Gunst zu erhalten. Nun war das Jahr 1496 ein Pestjahr,[1]) das die Universität veröden ließ. Wimpina hat sich vielleicht nach Würzburg zu seinen dortigen Bekannten begeben und in der Muße von drei Monaten das Gedicht verfaßt. Es behandelt die Taten Herzog Albrechts, der später[2]) den Beinamen „Der Beherzte“ (animosus) erhielt; Wimpina nennt ihn den „Deutschen Achill“.

Sein Gedicht ist betitelt:

Illustrissimi famaque super aethera noti principis et domini Domini Alberti Saxoniae ducis etc. Bellorum illustriumque actorum epithoma, id est breviuscula commentatio.[3])

Da der Verfasser den geschilderten Ereignissen nahe stand — der Held lebte ja noch, als das Gedicht geschrieben wurde — verdient es als geschichtliches Monument allein schon größeres Interesse. Wimpina ist ziemlich gut informiert, besonders in der Familienchronik des Herzogs bewandert. Er wirft aber manche Ereignisse durcheinander. Bei der Jugendgeschichte Albrechts, die allerdings nur eben gestreift wird, übergeht er merkwürdiger Weise den Raub des Knaben durch Kunz von Kauffungen! Im ersten Teil gruppiert sich die Geschichte um vier Ereignisse: um den Krieg mit Matthias von Ungarn — offenbar hatte er aber die Streitigkeiten in Böhmen im Auge[4]) —, den Zug Albrechts gegen Karl den Kühnen als des Kaisers Bannermeister,[5]) die Fahrt nach Jerusalem (1476) und die Quedlinburger Irrung; daran fügen sich noch die Hochzeitsfahrt des Herzogs mit seiner Nichte nach Dänemark, und die Verheiratung seiner Tochter Katharina mit Sigmund von Tirol. Als zweiter Teil folgt der Krieg Herzog Albrechts gegen Matthias

---

[1]) *Fabricius,* Annales urbis Misnae, ad annum 1495. — [2]) Vgl. *Hubert Ermisch,* Die geschichtlichen Beinamen der Wettiner (im Neuen Archiv für sächsische Geschichte, 17. Bd. 1896, p. 31). Hier auch Literatur zu Herzog Albrecht. — [3]) Von Wilisch mit einer ausführlichen Vita des Verfassers neu herausgegeben. Wilisch's Urteil über das Gedicht lautet ungefähr: Es entbehre zwar aller poetischen Eleganz, biete aber manches, was in Chroniken nicht zu finden sei. — [4]) Vgl. *F. A. v. Langenn,* Herzog Albrecht der Beherzte, p. 73 ff. Langenn kennt das Gedicht W.'s aber offenbar gar nicht! — [5]) *Langenn,* a. a. O. p. 101 ff.

Corvinus,[1] den er äußerst ehrenvoll führte und mit dem günstigen Markersdorfer Vertrage beendete. Gleichsam als Anhang fügt er diesem Teil bei einen Panegyrikus auf die Gemahlin Herzog Albrechts, Zedena (Sidonie) von Böhmen, und eine kurze Geschichte des Herzogshauses von den Uranfängen an. Ein 3. Hauptteil erzählt endlich den Krieg in Flandern 1490, bis zum Frieden von Sluis (am 13. Oktober 1492).[2] Die berichteten Tatsachen sind alle geschichtlich, ihre Begründung und Verknüpfung behandelt er freilich mit poetischer Lizenz. Das Gedicht hat unter der damaligen Humanistenwelt Beachtung und Kritik gefunden. Am wohlwollendsten urteilte Bohuslaus von Hassenstein. Wir bemerkten schon, daß Wimpinas Freundschaft mit Martin Polich ihn auch in einen brieflichen Verkehr mit diesem gefeierten böhmischen Humanisten brachte. Dieser bekam nun vielleicht von Wimpina selbst oder von Mellerstadt das Gedicht über Herzog Albrecht zugesandt und er schrieb darauf an Mellerstadt sein Urteil:[3] Es verliehen wohl die barbarischen Namen dem Gedichte einige Härten, sonst stände aber der Verfasser in dieser Art zu Dichten keinem Neueren nach.[4] — Ungerecht streng ging Mellerstadt selbst mit dem Gedicht ins Gericht, als er ein paar Jahre später mit Wimpina in heller Feindschaft stand; da bezeichnete er den Dichter als Stümper,[5] und das sei auch die Meinung der Sodalitas Rhenana, der Danubiana und Leucopolitana; er warf ihm da auch Unkenntnis in der Topographie vor, wogegen sich indes Wimpina auf die Autorität des Tortellius, Fridianus Pighinucius, Ivo Wittich, Tacitus und Diodor berief. — Das wohlwollende, aber immerhin gemessene Urteil Hassensteins, der es in aufrichtiger Gesinnung abgab, ist sicherlich das zutreffende. Etwas Klassisches hat Wimpina nicht geliefert — er sagt es selbst, daß ihm zum rechten Dichter das Zeug fehle; aber mit seinen humanistischen Zeitgenossen am Orte hält er den Vergleich sehr gut aus. Wahrscheinlich ging man ihn im Hinblick auf dieses Gedicht beim Tode des Herzogs Albrecht an, ein Epitaph zu schreiben. Es lautet:

---

[1]) *Langenn,* a. a. O. p. 156 ff. — [2]) *Langenn,* a. a. O. p. 221. — [3]) Vgl. *Bauch,* Frühhumanismus, p. 16. Vgl. auch *Bohuslaus Hassenstein,* Lucubrationes, p. 92b. — [4]) Truhlář, a. a. O. p. 134 „Nescio tamen, quid Conrado Wimpine cultius, limatius elegantiusque sit, et nisi barbara gentium locorumque nomina, nonnullam carmini suo duritiem afferrent, nulli recentiorum in hoc scribendi genere cederet". — [5]) In seinem „Laconismos"; vgl. *Bauch,* a. a. O. p. 129.

Saxoniae Dux magnanimus, virtute vel armis,
  Fridici, Augusti tiro neposque fuit
Qui Frisios, Flandrosque leves, glaucosque Britannos,
  Terribili lituo saepe fugavit atrox.
Extitit hic terror Gallis, acrique Sicambro,
  Eius et expavit Belgica terra iugum,
Victor ab Oceano, Zephiris luctantibus amplas
  Exuvias retulit, signaque capta ducum.
Victor ab aurora, prostravit Pannonas armis
  Regis et Ungarici saepe refregit opes.
Et vos o Frisios, ob captum tristia natum
  Ferre iubet, vestros depopulatus agros.
Illius ad cunctas pervenit gloria terras,
  Dictus et imperii dextra fuisse manus.
Pro tantis meritis ingratus nil dedit orbis,
  Praemia sed novit iusta referre Deus.[1]

§ 10. (Fortsetzung). Die quodlibetarische Disputation[2] vom Jahre 1497.

Am 18. Oktober 1496 hatte der Kanzler der Universität, Bischof Tilo von Merseburg, im Einvernehmen mit Herzog Albrecht und Georg eine „Reformation der Universität“ erlassen,[3] die um so notwendiger war, als, wie erwähnt, die Pest die Studien in Leipzig sehr gestört hatte. Als ein Beweis regen Wiederaufblühens kam 1497 eine große quodlibetarische Disputation zustande, die sich zu einem Triumph des Humanismus gestaltete. Wimpina erhielt dabei die ehrenvolle Aufgabe zugewiesen, bei der feierlichen hl. Messe, mit der das wissenschaftliche Turnier eingeleitet wurde, die Predigt zu halten; als Redner wie als eigentlicher Prediger hatte er sich ja schon mannigfach bewährt.[4]

Die Predigt zeigt wieder das Streben, seine theologischen aber auch seine humanistischen Kenntnisse gebührend ins Licht zu stellen. Wimpina nimmt zum Vorspruch 4 Reg., 2: „Dein Geist werde zwiefach in

---

[1]) Das Gedicht ist mehrfach abgedruckt, so bei *Vogel*, Leipzigische Annalen, p. 69/70, und *Georg Fabricius*, Annales Urbis Misnae, ad annum 1500; auch bei *Wilisch*, Commentar. poet., p. (136), und bei *Andr. Moller*, Freibergische Annalen, p. 143. — [2]) Über „Quaestiones quodlibeticae“ vgl. *Fr. Zarncke*, Aufsätze und Reden, 1. Zur Universitätsgeschichte, p. 9—14. — [3]) *Zarncke*, Statutenbücher, p. 16. — [4]) Im Jahre 1496 z. B. hielt er eine Predigt circa angariam crucis; über seine Predigttätigkeit werden wir im Zusammenhange berichten.

mir". — Zwiefach ist die Natur des Menschen; der Körper hinfällig und sterblich, trotz aller Ärzte Kunst und aller günstigen Einflüsse der Gestirne — die Seele rein und unvergänglich; zwiefach, ungleichwertig sind auch beider Kräfte. Und ebenso ungleichwertig sind die Bemühungen jener, die für den Leib und die Befriedigung seiner Wünsche, und jener, die für die Seele sorgen. Zu ersteren sei zu zählen Semiramis, Nero, Domitian, die Muhammedaner, die alten Germanen: „Nonne hi omnes non nisi numeri fuerunt, fruges consumere nati?" [1]) — Zu jenen, die die Kräfte der Seele bildeten, die Tugenden pflegten, rechnet er auch alle, die an der Universität Leipzig [2]) sich durch wissenschaftliche Leistungen hervorgetan haben. Das Bestreben um Bildung der Seelenkräfte habe bei den Griechen die olympischen Spiele gezeitigt, die auf dem Berge Olymp (sic!) stattfanden; und diese Spiele werden in unserer Zeit fortgesetzt durch die quodlibetarischen Disputationen. Gegenstand und Ziel des Ringens sind freilich andere geworden: Christen mühen sich nicht um eitlen Ruhmes willen. Freilich war auch die Erkenntnis der Griechen, weil nur natürlich, beschränkt; jetzt aber ist längst der hl. Geist erschienen, der die Kräfte des Menschen mit übernatürlichem Beistand vervollkommnet. — Nun kommt das eigentliche Thema zur Behandlung: 1. Wie müssen wir uns auf den Empfang des hl. Geistes vorbereiten? 2. Welches werden seine Wirkungen in uns sein? — Die Vorbereitung muß geschehen durch festen Glauben, demütiges Gebet, Enthaltsamkeit und Zügelung der Leidenschaften und durch eifriges Studium. Das wird weitläufig ausgeführt und durch klassische [3]) und vor allem biblische

---

[1]) Ein Gemeinplatz, der bei Wimpina oft zu finden ist. — [2]) „Memorare hic possem ac nominatim recensere, qui olim in hoc nostro Lipzensi gymnasio in Sententias scribendo, aliaque theologica opera commentando, Philosophum interpretando, de indulgentiis, de quodlibet, de verbo intelligibili ac aliis philosophicis ampla volumina relinquendo . . . decus sibi perenne, ac beatas in coelo sedes pepererint." (*Farrago,* Orat. 8 b.) — [3]) Wimpina bezeugt hier den heidnischen Weltweisen seine Verehrung in folgender Weise: „Quod si illis vel naturae bonitate, vel divini spiritus irradiatione concessum fuisset, ita, ut scientificam altissimarum rerum cognitionem amplexi sunt, modum pariter sciendi agnovissent —: quis sanctorum in coelis Aristotele in hierarchicis clarior" (scl. esset)! *Bauch,* a. a. O. p. 58, übersieht den Irrealis und kommentiert: „Hier kommt der Scholastiker Wimpina zum Vorschein. Es ist doch sonderbar, daß die Scholastik die heidnischen Dichter, Redner und Philosophen bekämpfte und auf der anderen Seite gegen die Intentionen der Kirchenväter und des kanonischen Rechtes den heidnischen Aristoteles den Heiligen [!] in der Theologie gleichstellte, ja ihn ohne Widerspruch über sie hob. Aber mit

Beispiele beleuchtet. Im 2. Teile werden die Wirkungen des hl. Geistes geschildert, nämlich die sieben Gaben des hl. Geistes.

Man weiß nicht recht, wer mehr in den Vordergrund treten will, der Humanist oder der Theologe Wimpina. Die angefügten Gedichte geben wohl für ersteren den Ausschlag. Es sind drei Gebete: „Ad deum filium oratio“ und „Ad beatam virginem oratio“ und „Ad deum“. In dem überschwenglichen, mythologisierenden Stil der italienischen Humanisten nehmen sich die an sich einfachen und frommen Gedanken geschraubt aus und verlieren für unseren Geschmack alle Wärme. Das Gebet zur seligsten Jungfrau der „cunctipotens genitrix“, die den Himmel und die Sterne bewegt und die weltalldurchflutenden Sphären, ist etwa eine Umschreibung des Salve regina mit ganz unzulässigen Übertreibungen, das Gedicht an den Gottessohn eine Bitte um Rettung vor dem Tartarus, dem Styx und den Erinnyen; ähnlich das dritte. Wimpina hat diese Gedichte später noch mehrere Mal aufgenommen.[1])

Wimpina hatte mit seiner Predigt seine Aufgabe wieder recht geschickt gelöst: Man mußte seine Gelehrsamkeit bewundern und die Alten wie die Jungen konnten ihn zu den ihrigen zählen; er entging auch dem Vorwurf, den Lupinus Calidomius[2]) in seiner großen Verteidigungsrede der Poesie und der Poeten, die den Höhepunkt des Festes bildete, den Theologen entgegenhielt: daß nämlich unter dem Titel der Theologie manche nicht durchgebildete oder nur sogenannte Theologen gefunden würden, die da behaupten, daß die Poesie gegen die Lehre der Schrift verstoße, bevor sie etwas von der Poesie oder dem Amte des Poeten kennen gelernt oder, welches ein guter oder schlechter Dichter sei, zu unterscheiden gelernt hätten.

„Aristoteles“ stand und fiel die Scholastik und die scholastische Theologie.“ — Wimpina hat also Aristoteles nicht über die Heiligen gestellt. Packend spricht sich Wimpina über das vermutliche Schicksal der heidnischen Philosophen in seinen oben beschriebenen Erramenta, da wo er von der Auferstehungslehre handelt, so aus: In der Hölle werden auch „velut inviti pitagoras cum aristotele, huius erroris (der Leugnung der Auferstehung) capita, quicum deum cognoscerent, non ut deum glorificaverunt, resurgent: reddituri raciones audituríque quam probe de eis Augustinus iuxta psalmum enunciaverit: absorpti sunt iuxta petram iudices eorum ... Vos literas vestras conscripsistis in cordibus superborum: ille crucem suam fixit in cordibus regum: postremum mortuus est et resurrexit: Mortui estis et nolo quaerere qualiter resurgatis. O metuendum in clarissimos sententiam! O stupendam mundi sapientiam!“

[1]) Siehe hinten Wimpinas Schriften. — [2]) *Bauch*, p. 59 ff.

Lupinus' Rede, die mit wahrer Meisterschaft den Wert und die Bedeutung der poetischen Studien heraushebt und verteidigt, mag zur Ausgleichung der Gegensätze viel beigetragen haben. Die letzten Jahre des 15. Jahrhunderts waren nicht arm an humanistischen Erzeugnissen[1]) und dabei waren die eifrigsten Humanisten, Honorius Cubitensis, Sixtus Faber, Nikolaus Fabri, Magnus Hund, Arnold Wöstefeld auf dem Wege nach theologischen Graden. Alles schien friedlich und schiedlich auszukommen; da bricht mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts plötzlich der alte, bisher nur einseitig geführte Streit mit großer Erbitterung los und der Gegner der Poeten, der so scharf die Waffen führt, ist — wir trauen unsern Augen kaum — unser Wimpina! Wimpina, der sich so gern als Modernen aufspielte, als Kenner des klassischen Altertums, der in einem Lehrbüchlein der Logik, das er 1498 drucken ließ,[2]), noch im Gegensatz zu Martin Polich und anderen, die dem strengen Thomismus huldigten, eine fortschrittlichere Richtung einschlug und Neues brachte.[3]) — Doch noch verwunderlicher ist es, daß die Sache der Poeten in der Hand des bisherigen Freundes Wimpinas, Martin Polichs liegt, der seit einer Reihe von Jahren Humanismus und Poeterei nicht mehr zu praktizieren schien.[4]) — Der Streit ist schon oft erzählt; wir können ihn aber natürlich hier nicht umgehen, wenn es uns auch wohl gestattet ist, einzelne Kleinigkeiten, die für den Zweck unserer Biographie belanglos sind, zu übergehen.

Cap. 3.

Wimpinas Streit mit Martin Polich aus Mellerstadt.

§ 11. Entstehung und nächster Anlaß des Streites.

Über die Ursache des Streites können wir etwa folgendes feststellen: Im Jahre 1500 hat ein Poet in Leipzig — vielleicht unbeabsichtigt — die Prediger in der Stadt in Aufregung und Entrüstung versetzt dadurch, daß er in einem Gedichte die Poesie

---

[1]) Häufig wurde aufgelegt das Büchlein des hl. Basilius „De legendis libris saecularibus. Es erschienen Ausgaben von Juvenal, Horaz, Ovid, Prudentius, Hesiod, Lucian, Seneca, dazu neue Gedichte, rhetorische Abhandlungen usw. — [2]) Mehr darüber s. weiter unten. — [3]) Vgl. *Prantl,* Geschichte der Logik, Bd. IV, p. 267. — [4]) Wenn er auch in der Medizin, wie wir gleich hören werden, moderne Wege ging.

als „fons sacratae sophiae“ bezeichnete, was jene als „Die Quelle der Theologie“ auffaßten. Der Poet mag sich dabei nicht mehr gedacht haben, als bei den übrigen Anrempelungen der Geistlichen, die, wie wir ja sehen, unter den Humanisten in feinerer und gröberer Form gang und gäbe waren. Den Predigern[1]) wurde dies Treiben denn doch zu bunt, und sie gingen gegen diese vermeintliche Blasphemie des Poeten ganz energisch auf der Kanzel vor. Dies Vorgehen machte den Poeten aber erst frech, er schrieb Spottgedichte auf die Prediger und heftete sie an den Kirchentüren an und bezeugte den Mönchen auch auf andere Weise seine Verachtung. Darin hatte er auch Helfer. Die Prediger suchten nun bei einem erprobten Gelehrten Beistand zur Abwehr.[2])

Inzwischen spielte an der Universität seit 1498 ein gelehrter medizinischer Streit zwischen dem Professor der Medizin Simon Pistoris und Martin Polich.[3]) Polich hatte sich schon 1496 bei Bekämpfung der Syphilis-„Pest“ hervorgetan und hatte mit Freuden die Doktrinen eines italienischen Arztes über die Behandlung dieser Krankheit aufgenommen, der den verderblichen Einfluß der Araber in der Medizin, die alles Heil und Unheil aus den Sternen herleiteten, brechen wollte, und, dem humanistischen Triebe folgend, den griechischen und römischen Ärzten den Vorzug gab. Pistoris trat ihm mit Thesen entgegen zugunsten der astrologischen Medizin. In mehreren Gegenschriften, die im Ton immer gereizter ausfielen, kämpfte Polich gegen den Aberglauben; Picus von Mirandola war dabei seine beste Stütze. Wenn er auch die bessere Sache vertrat, überzeugte er doch seine Gegner nicht; daran mochte zum Teil sein herrisches, unverträgliches Wesen schuld sein, das seine Freunde selbst zurückstieß.[4])

Eine Nebenwirkung dieses Streites war nun auch die Verfeindung Polichs mit Wimpina. Neider und Verleumder Wimpinas brachten nämlich wahrscheinlich dem Martin Polich die Meinung bei, als sei Wimpina Pistoris' Handlanger, der seine Schriften in besseres Latein gieße; diesen Verdacht bringt Polich in den kommenden Streitschriften mehrfach zum Ausdruck[5]) Ob wirklich

---

[1]) Es ist nicht unmöglich, daß Wimpina selbst unter diesen Predigern war. Daß er auch öfters predigte, ergibt sich aus den Schlußworten seiner Pallilogie: „Da ich eben in diesen Tagen die Predigten aussetze“. — [2]) So nach der Einleitung von W.'s Apologia, vgl. *Bauch,* a. a. O. p. 105. — [3]) *Bauch,* a. a. O. p. 96—103. — [4]) *Bauch* verweist (a. a. O. 114) auf *Scheurl,* Briefbuch I, 70 f. „delirus senex et tyrannus litterarius“. — [5]) Andeutungen schon in seinen „Castigationes“ gegen Pistoris; *Bauch,* p. 99.

daran etwas Wahres ist, muß dahingestellt bleiben. Daß Pistoris Wimpinas Freund war, ist wohl sicher. Und wenn Wimpina auch in der wissenschaftlichen Frage selbst es eher mit Polich halten mochte,[1]) resp. mit Picus, den auch er verehrte, so kam solche „Überzeugung“ damals bei persönlicher Animosität gar nicht in Anschlag. Wimpina scheint auch an Hassenstein berichtet zu haben, daß Neider und Verleumder ihre Hand im Spiele hätten.[2])

Was hatten nun aber Polich und Wimpina mit jenem Poeten zu tun, der so keck den Streit vom Zaune brach? Bauch identifiziert jenen Poeten unzweifelhaft mit Recht mit dem jungen Breslauer Scholaren Sigismund Fagilucus,[3]) der eben erst nach Leipzig übergesiedelt war und hier in dem 1500 ebenfalls in Leipzig auftauchenden echten Humanisten Hermann Busch einen Freund fand. Es ist anzunehmen, daß beide erst nach dem Angriff Wimpinas Anschluß an Mellerstadt gesucht haben.

Wimpina stand bisher mindestens in dem Rufe eines Dichterfreundes, und sein „Humanismus“ war nicht geringwertiger als der seiner meisten Kollegen. Vielleicht hielt sich gerade dieses Rufes wegen Wimpina für berufen, der Bitte der Prediger, wir können ruhig sagen: der Dominikaner[4]) entsprechend, jenen Poeten abzuführen. Wer sollte auch sonst zum Schutze der bedrängten Theologie aufstehen! War er doch fast der einzige ständige Dozent am Orte! Er besann sich also nicht lange und schwang die Geißel. — Er traf nicht den rechten Mann! — —

§ 12. Der Apologeticus und seine Wirkung.

„Apologeticus in sacrae theologiae defensionem. Adversus eos qui nixi sunt eidem fontem, caput et patronam Poesim instituere....“ Das war der Titel der Abwehrschrift Wimpinas. Er widmet sie seinem Freunde Johann Rese, Doktor der Theologie und Kanzelredner in Würzburg.[5]) Abwehr, — also von einem Angriff auf die

---

[1]) Nach der Responsio et Apologia hielt er es auch mehr mit Pistoris; fol. A II: „Cum ille bonus Pater M. M., ut medicam evaderet disceptationem, ad theologicam concertationem, in qua minus eum errati puderet disputationem transferre duxisset...“ Er nennt Polich in der ersten Responsio „in medicina etiam semiperitus“, seine Hilfeleistung für Pistoris gibt er aber nie zu. — [2]) Vgl. unten Hassensteins Brief. — [3]) Dazu vgl. bes. *Bauch* (Über Sigismund Fagilucus), Beiträge zur Literaturgesch. d. schles. Humanismus, II. — [4]) Der Ausgang des Streites bestätigt diese Vermutung *Bauchs*. — [5]) Wann er mit diesem bekannt geworden ist, wissen wir nicht; vielleicht bei Gelegenheit seiner

Poesie sollte keine Rede sein; er wollte nur die Poesie-Schwärmer in ihre Grenzen weisen. Den Satz, den Wimpina bekämpft, dürfen wir nicht mit modernem Maße messen; sonst könnten wir auf die Meinung kommen, wir hätten es mit Hegelianern oder Anhängern Strauß's zu tun, die die Theologie resp. Religion als Produkt der poetischen Phantasie betrachteten.[1]) Auch die Leipziger Humanisten waren — wiewohl sie gern die christliche Religion ignorierten — noch offenbarungsgläubig, und so bedurfte der Satz „poesis fons, caput et patrona theologiae", in dem Sinne, wie ihn Wimpina nahm, nämlich exklusiv: das Haupt, die Quelle der Theologie ist die Poesie — als absurd eigentlich keiner Widerlegung. Die „Poeten", die den Satz gebrauchten und damit die Prediger ärgerten, legten aber wohl nur den Sinn hinein, den sie in der Erwiderung auf Wimpinas Schrift aufrecht erhielten, nämlich daß die Theologie ihren Überlieferungsstoff z. T. aus Dichtern schöpfe; oder aber auch den anderen Sinn, daß die Theologie sich vielfach poetischer Ausdrucksweisen, wie der Metaphern, Bilder, Gleichnisse, Analogien, Antropomorphismen etc. bedienen müsse und so in der Poesie eine Quelle habe. Um die Geistlichen zu reizen, spielten Fagilucus und seine Genossen sicherlich auch mit dem von Wimpina urgierten Sinne des Satzes. Dazu muß man bedenken, daß sich die Poeten schon lange als die Lehrmeister aller Moral aufgespielt hatten,[2]) daß ihnen doch eigentlich die Poesie der Gipfel aller Wissenschaft war, nicht bloß der Philosophie, sondern auch der Rechtswissenschaft und der Medizin![3]) Eine solche Auffassung mußte gegen das Gewissen eines Theologen gehen, wenn er auch nur das erste Semester Sentenzen oder Thomas gehört hatte. Thomas spricht sich in seiner Summa über das Verhältnis der Theologie zu den Wissenschaften und auch zur Poesie sehr klar aus; die Hauptsätze wollen wir hier anführen; diese bildeten auch für Wimpina die Richtlinien seiner Verteidigung.

1. [Sacra doctrina] omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas (sc. scientias). — S. th. I. qu. I, art. V, corpus.
2. Non (enim) accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis

---

Weihen dortselbst. Daß er mit Würzburg ständig gute Fühlung hatte, ersieht man auch sonst aus mehreren Andeutungen seiner Werke. Rese hat in Erfurt studiert. Vgl. Centuria Nr. 90.

[1]) Vgl. *Schell,* Religion und Offenbarung, § 4. Ist die Religion ein Gebilde der dichtenden Phantasie? p. 92 ff. — [2]) Siehe oben p. 34. — [3]) *Bauch,* Frühhumanismus, p. 41 (Landsbergers Dialog).

tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus, et ancillis. — Ebenda ad secundum, fast ebenso art. VI, ad primum.

3. Poeta utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabile est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem, et utilitatem, sicut iam dictum est — (nämlich in corp. art.: ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se non sunt idonei. Weitere Gründe werden angeführt in ad secundum und ad tertium.) — Art. IX, ad prim.

Wimpina faßt die Sache mit einer gewissen Lässigkeit von oben herab an. Mit ein paar derben Hieben will er die Gegner[1]) schnell vernichten: Wer die Poesie über die Theologie setzen will, der mißachtet Gott; denn die Theologie ist direkt göttlichen Ursprungs. Nach der traditionellen Ordnung, die auf Aristoteles zurückgeht, gehört die Poesie (= ars poetica) sogar an die letzte Stelle im Rahmen der Philosophie.[2]) Die Alten, so führt er weiter aus, haben die Poesie gewiß sehr hoch geschätzt; was Cicero, Enea,[3]) Boccacius über die Würde der Poesie sagen, billige er auch vollkommen.[4]) Aber niemand unter ihnen habe die Poesie als Quelle der Theologie hingestellt. Er macht sich nun selbst einen Einwand: Sind nicht die ersten Theologen Poeten gewesen?[5]) — Dem gegenüber beweist er eingehend die Unzulänglichkeit der Dichter, vor allem der heidnischen, in dogmatischen Fragen. Wie viele Theologen und Religionsdiener gebe es, die ans Dichten nicht gedacht hätten, wie die monophysitischen Priester, die Brahmanen, die Esseer, die römischen Priester und die Druiden! Andererseits sei es auch nicht Sache der Dichter als solcher, Theologie zu treiben. In Rom[6]) habe ihm keiner seiner humanistischen Lehrer Theologie vorgetragen, — vielmehr sei es schon des Aristoteles Meinung, daß die poetische Dar-

[1]) In der Einleitung gibt er dem Gegner den fingierten Namen „Zoilus aus Askalon", von Gewerbe Alchymiker, der sich Poeten nennen läßt. — [2]) Aristoteles setzt sie in „caudam" der Philosophie, fol. 3b. Vgl. *Thomas* I, qu. I, art. IX, poetica, quae est infima, inter omnes doctrinas. — [3]) Piccolomini; man sieht, wie er sich auch als Kenner der modernen Dichtung aufspielt. — [4]) Kämmel mißkennt den Kernpunkt des Streites vollkommen, wenn er schreibt (Gesch. d. deutschen Schulwesens, p. 286), daß W. die Behauptung, daß der Theologe zumal zur Erklärung der hl. Schrift sprachlicher Studien bedürfe, als ketzerisch verwarf! Daran dachte W. gar nicht. — [5]) Wimpina wird hier geradezu zu einer Bestimmung des Begriffes Theologie gedrängt. Er scheidet sie denn auch von der heidnisch-mythologischen Theologie als Offenbarung und legt ihr Wesen in die bekannten drei Akte „illuminare, purgare und perficere". — [6]) Vgl. oben p. 10.

stellung die wissenschaftliche Erfassung der Dinge geradezu hindere. Hieronymus und Augustin seien nicht deshalb so große Theologen, weil sie große Rhetoren waren, sondern wegen ihrer gründlichen philosophischen Schulung unter gründlichen philosophischen Lehrern. Und wenn schließlich David[1]) und die Psalmisten sich bei der Verfassung der hl. Schriften der poetischen Form bedient hätten, so sei doch die Form nur Sache des Künstlers, nicht des Propheten, und etwas Äußerliches an dem inspirierten Satze.[2]) Nicht die Poesie war die Ursache der Prophetie, sondern umgekehrt; sonst könnte schließlich unser Organist kommen und auch als Prophet gelten wollen! Ja, wenn für den „Zoilus" der Inbegriff der Theologie darin bestände, was in mancher Predigt dem Volke geboten werde, oder was in gewissen Briefen mit poetischer Schminke aufgeputzt zu lesen wäre, dann wäre vielleicht sein umstrittener Satz verständlich. — Wimpina versucht noch einen biblischen Beweis für den Vorrang der Theologie aus Genesis I, v. 3 „fiat lux" zu führen. Er behauptet, Augustinus[3]) hätte diese Stelle allegorisch auf die Entstehung der Theologie bezogen und damit bewiesen, daß die Theologie auch der Zeit nach die erste Wissenschaft und Quelle aller menschlichen Weisheit sei. Dafür tritt er nun auch einen historischen Beweis an: Abraham, ein „Quell" der hl. Weisheit, sei älter als alle Dichter, Moses viel älter als Homer und Hesiod, kurz, wie auch Augustinus bestätige, sei die Weisheit der Patriarchen aller Weisheit des Altertums vorangegangen. — Den Vorrang der Theologie verteidigt endlich noch ein spekulativer Beweis, nach dem W. der Theologie die primitas durationis, perfectionis, directionis und correctionis zubilligt.

Wie Wimpina sich im Laufe der Abhandlung mehrfach als Theologen von humanistischer Bildung[4]) ausweist, so bemüht er

[1]) Nicht eigentlich David selbst, sondern seine Dichter, die Söhne Asaphs usw. David selbst hält er nach Ps. 71, 16 für literarisch nicht gebildet „quoniam non cognovi literaturam . . .". — [2]) „forma artificialis est et extrinseca sententiae inspiratae" fol. 8a. — [3]) Es kommen besonders in Betracht De Genesi ad liter. l. imperf. c. V, 20; hier unterscheidet Aug. lux nata (increata) und lux facta; „facta vero lux, est quaelibet mutabilis, sive corporea sive incorporea . . ."; n. 25 unterscheidet er weiter lux aeterna sensualis und rationalis. — Ferner De Genesi ad lit. l. XII: l. 1, c. I, II, III, IX, XVII. An der letzten Stelle verweist er (32) auf Eccli. 1, 4: Prior omnium creata est sapientia. — [4]) So bringt er eine Unmenge Dichternamen bei, wohl aus dem Katalog des Oktavius Cleophilus Fanensis, um zu erhärten: keiner habe von der hl. Dreifaltigkeit und ihren Attributen und Relationen geschrieben, keiner die so wichtige Frage nach den Unterscheidungsmerkmalen von sacramenta und sacramentalia erörtert. Vgl. *Bauch* 107.

sich besonders am Schluß, seine Kompetenz für die behandelte Frage zu zeigen, durch den Hinweis auf sein Gedicht auf Albrecht den Beherzten, wobei er aber, wieder um sich den Poeten weit überlegen zu zeigen, bedauert, daß er damit auf einen Augenblick der hl. Theologie untreu geworden wäre.[1]) Um den ganz Objektiven zu spielen, wirft er sich noch zum Protektor der Dichter gegen die Prediger auf, indem er von letzteren verlangt, daß sie die guten und die lasziven Dichter nicht in einen Topf werfen sollen.

Wimpina hatte geglaubt, auf die Widerlegung des unsinnigen Satzes „poesis fons etc. theologiae“ nicht viel Zeit[2]) und Mühe verwenden zu sollen. Aber gerade durch diese Oberflächlichkeit bot er dem Gegner manche Blößen dar. Dieser konnte zunächst die Auffassung des Satzes, wie sie Wimpina bekämpfte, ableugnen. Über die Dichtkunst hatte Wimpina einmal so obenhin als von einer Reim- und Verseschmiedekunst gesprochen,[3]) was die Leipziger Dichter empören mußte. Andererseits war es sehr schwer, gegen seine Belesenheit und dialektische Schulung aufzukommen. Darum versuchte der eigentliche Gegner, der neugebackene Bakkalar Fagilucus, auch jetzt gar keine Verteidigung, wiewohl Wimpina den „Zoilus“ aufgefordert hatte, mit den Theologen über den strittigen Satz zu disputieren.

Da trat für Fagilucus Martin Polich in die Schranken. Wir brauchen kaum für dieses Vorgehen allzutief nach Gründen zu suchen. Die literarischen Freundschaften jener Zeit waren wenig sentimental[4]) und es genügte bei dem aufbrausenden, herrischen Charakter Polichs der Verdacht, daß Wimpina seinem Feinde Pistoris helfe, um die Freundschaft mit ihm zu sprengen. Fagilucus und Busch bedurften weniger Mühe, um ihn als Vorkämpfer vorzuschieben, sie durften ihn nur an seiner schwachen Seite des wissenschaftlichen Ehrgeizes packen. Bei ruhiger Überlegung hätte

[1]) „Demum me quoque poesis veluti ignarum coarguet. . . . Extorquebit, ubi hec dixerit adversarius vocem: quam presso mallem gutture continere: me quidem aliquando a theologia aberrantem in id ocii apulisse ut aliquot supra tria milia heroyci generis carmina: de bellis gallicis . . . illustrissimi Saxonie principis describerem.“ Dieses Werk solle man nur lesen und beurteilen! — Die Stelle steht noch unter der besonderen Beleuchtung der vorausgehenden Bemerkung, daß Hieronymus wegen seiner humanen Studien Buße getan und Augustinus sie ebenfalls bedauert habe! — [2]) „per otium quam brevissime scripsi.“ Im Exemplar der Bresl. U.-B. ist darüber geschrieben: „14 dierum“. — [3]) Er hatte jedoch auch gesagt, daß er wohl wisse, was Horaz für die Aufgabe des Dichters hält. — [4]) Man denke an Hassenstein-Celtis oder, wie wir noch sehen werden, Wimpina-Busch.

Polich sehen müssen, daß er in eine Falle ging, aus der er sich nur schwer herausarbeiten konnte. Wie konnte er als Mediziner, der von Theologie wie von Poesie gleich wenig[1]) verstand, den Kampf gegen einen geübten Theologen mit Glück bestehen!

Allein, als Wimpina vernahm, daß Polich den Fehdehandschuh aufnehmen wollte, geriet er merkwürdiger Weise in Bestürzung und machte alle Anstrengungen, Polich zu versöhnen;[2]) ja, als er bei ihm selbst nichts erreichte, ging er den jungen Fagilucus um seine Vermittelung an, was dieser nachher in für Wimpina beschämender Weise — sicherlich übertreibend — ausbeutete.[3])

Aber soll das alles aus Furcht vor Polichs Wissenschaft geschehen sein, oder weil er seinem Apologetikus selbst nicht traute? Nichts im weiteren Verlauf des Kampfes erweist diese Vermutung als gerechtfertigt. — Wenn wir die Widmung der ersten Gegenschrift Polichs beachten, den Eifer, mit dem er die Herzöge für den Streit interessieren will, besonders Herzog Georg, mit dem er bisher, so weit ersichtlich, gar nichts zu tun hatte — so läßt sich der Verdacht schwer unterdrücken, ob nicht hinter dem ganzen Gezänk viel Brotneid steckte. Wimpina gab viel auf hohe Protektion, und so mochte ihn der Gedanke, durch den mächtigen Polich um des Herzogs Gunst zu kommen, für den Augenblick um seine Fassung bringen.

Da er aber bei Polich nichts erreichte, so beeilte er sich, seine Position noch zu verstärken, und zwar durch die Herausgabe einer rein dogmatischen Abhandlung über den Adel Christi. Diese Schrift macht ganz den Eindruck, als wäre sie ohne Rücksicht auf den Streit als eine gediegene Ferienarbeit zur Einleitung seiner theologischen Vorlesungen entstanden. Nur der Titel, die Einleitung und der Schluß bringen die Schrift mit der Streitfrage in direkten Zusammenhang. Der Titel lautet:

Palillogia de Theologico fastigio Ex nobilitate objecti eius Christi reparatoris et glorificatoris nostri sumpta.

---

[1]) Seines Heldengedichtes, das er auf Herzog Friedrich geschrieben, mochte er sich selbst nicht rühmen! — [2]) „interpellatus tociens non acquievisti", so W. in der Responsio et apologia I. — [3]) In einem Epigramm:

„Te meum nomen poterat, male sane, latere! . . .
Coram quo madidos nuper pudibundos ocellos
Tersisti notos ante iacendo pedes!
Quem lacrimabundus tunc terque quaterque rogasti. —
Ut saltem docto te conciliare Polichio
Et vellet culpae non meminisse tuae!" . . . *Bauch,* a. a. O. p. 112.

In der Einleitung führt er aus, er habe gehört, daß manche darüber unwillig seien, daß er in seinem Apologetikus der Theologie ihre monarchische Stellung über die andern Wissenschaften gewahrt habe. Das könne nur davon kommen, daß man Theologie zu wenig studiere. Um nun seine Behauptung noch besser zu erhärten, wolle er nunmehr — zur Einleitung seiner Vorlesungen — die Vorherrschaft der Theologie nach der Bedeutung des Objekts hin zeigen. Das Objekt der Theologie ist aber Christus, der Erlöser.[1]) Mit der Bestimmung seines Adels ist dann auch der Adel der Theologie erwiesen; der Adel Christi werde die Gegner dann wohl auch abschrecken vor weiteren Angriffen auf den Vorrang der Theologie.

Drei Bücher widmet er seinem Gegenstande. Im ersten handelt er von dem Adel Christi seiner gottmenschlichen Natur und seiner Gnade nach, wobei er sich besonders bei seinem beliebten Thema, den Hierarchien, aufhält; im zweiten Buch erschließt er den Adel Christi aus seiner sapientia und virtus, im dritten aus seiner privilegierten Stellung über Sünde, Tod und Gericht. — Im Schluß wendet er sich noch einmal scharf gegen die Verächter der Theologie und stellt ein Werk de Christi admirabilitate in Aussicht, das den Gegenstand more contionantium behandeln soll.[2])

§ 13. Der „Lakonismos“ und seine Begleitung.

Die Humanisten mochten schon längst ärgerlich sein, daß die Theologen auf ihre vielfachen Angriffe und Sticheleien gar nicht durch eine gedruckte Erwiderung reagierten. Endlich wars geschehen: ein Theologe hatte gesprochen — aber eigentlich nicht so, wie sie es provozierten; sein erstes und letztes Wort war vielmehr: ich will der Poesie und den Poeten an sich durchaus nicht zu nahe treten. Das wirkte schon abkühlend auf die Brauseköpfe. Ferner mußte man, um ihn zu treffen, auf das fremde Gebiet der Theologie hinübergehen — das war gefährlich — oder aber sich begnügen, einige lapsus, die er sich — vielleicht doch nur aus Nachlässigkeit — gegen die Poesie hatte zuschulden kommen lassen, festzunageln; das waren magere Bissen. So ists aber er-

[1]) Thomas nennt Gott im allgemeinen als das Subjekt der theologia, führt aber auch die Meinung anderer an, die Christus als Subjekt der Theologie bezeichnen. S. th. I, qu. 1, art. 7; vgl. *Janssens* Summa theologica tom. I, p. 60/61. — „subjectum“ und „objectum“ sind übrigens hier synonym. — [2]) In dem Prof. Bauch gehörenden Exemplare ist hinten ein Vermerk, der zeigt, daß W. noch im Jahre 1513 über die Palillogia gelesen hat.

klärlich, daß wir unter den Leipziger Humanisten und Theologen wenig oder gar kein Interesse für den Streit entdecken. Fagilucus mochte also froh sein, Polich für die Sache gewonnen zu haben. Der Titel, den Polich seiner ersten Gegenschrift gibt, ist schon für den ganzen Ton seiner Debatte bezeichnend:

„Laconismus tumultuarius Martini Mellerstad ad illustrissimos saxonie Principes in defensionem poetices contra quendam Theologum editus.“

Polich beeilt sich, zu erklären, daß es keinem einzigen Poeten einfalle, die Theologie gering zu schätzen; ja er verleugnet überhaupt den Satz, den Wimpina bekämpft: poesis fons, caput et patrona theologiae; nicht „theologiae“ habe man behauptet, sondern „sacrae sophiae“, was mit Theologie durchaus nicht identisch sei. Daß aber die Poesie eine Quelle heiliger Weisheit sei, verteidigt Polich mit vier spitzfindigen Gründen[1]) — die für uns von keinem Belang sind — den Begriff Poesie erkennt man dabei kaum wieder. Nun fühlt er sich aber dialektisch so stark und überlegen, daß er alles beweisen und jede Behauptung des Gegners widerlegen zu können glaubt; und darum gesteht er Wimpina großmütig zu, unter sacra sophia die theologia zu verstehen, und stellt sich damit auf den Standpunkt, den Wimpina eben bekämpft. Nun hatte sich Wimpina für den Vorrang der Theologie zunächst auf die traditionelle Subalternation der Wissenschaften berufen. — Polich läßt diese für die Theologie nicht gelten, sie könne überhaupt nicht mit der Poesie (Poetik) ins Verhältnis der Subalternation treten, da göttliche und menschliche Philosophie nach gewissen Gesichtspunkten völlig verschieden seien und die Poesie nicht eigentlich scientia sondern nur modus sciendi genannt werden könne. — Wimpina hatte sich weiter für den zeitlichen Vorrang der Theologie auf Augustinus berufen — gewiß mit Unrecht; denn Augustin spricht nur allgemein von der Deutung des „Lichtes“ in Gen. 1, 3 als sapientia creata, und stellt diese Deutung überdies nur als eine unter vielen Vermutungen hin. Polich legt auch seinen Finger auf diesen Fehler Wimpinas und sagt: Wenn unter dem „Licht“ die sapientia zu verstehen sei, so sei auch die Poetik am ersten Tage erschaffen, denn die „Samen der Erkenntnisse sind in Gott nicht geschieden“, und sind so dem ersten Menschen angeschaffen worden. Wenn Polich nun aber behauptet, Augustin wolle unter der „lux“

---

[1]) *Bauch* a. a. O. gibt sie p. 116 f. weitläufig wieder.

nur die Bildung der geistigen und englischen Natur verstanden wissen,[1]) so macht er sich desselben Fehlers wie Wimpina schuldig. Welche Begriffsspielerei die Beweise meistens sind, dafür nur ein Beispiel: Die Poesie vermittelt uns dem Umfange nach weitere, unbestimmtere Begriffe, z. B. von Gott, die Theologie aber fest umgrenzte; da aber nach Aristoteles das Unbestimmte, Unbegrenzte immer früher ist als das Begrenzte, so folgt daraus, daß die Poesie der Theologie vorangeht, daß man also die Poesie die Quelle der Theologie nennen kann! In der Freude dieses Sieges verschnappt er sich übrigens einmal und stellt den so „bewiesenen“ Satz als „die herrliche Meinung der Poeten“ hin, vergißt also, daß er dies am Eingang abgeleugnet hatte.

Polich verwickelt sich öfters in seine eigenen Fäden[2]), und zwar deshalb, weil er sein eigener Pfadfinder in der Theologie sein will, wozu seine Kenntnisse doch nicht ausreichen. Aber auch dem Humanismus macht er nicht sonderlich Ehre. Den Begriff der Poesie, den Wimpina entwickelt, tadelt er freilich mit Entrüstung, und er selbst — geht auf Aristoteles zurück und erklärt als Aufgabe der Poeten zu lehren, „woraus die Beispiele bestehen, welcher Ähnlichkeiten nämlich man sich bei den Einzeldingen verschiedener Genera sowohl von Menschen als von Geschäften einfach und absolut beispielmäßig für alle Dinge bedienen muß“. Er betont aber wenigstens — und beruft sich dafür auf Hieronymus Savonarola, — daß Metrum und Rhythmus der Poesie nicht wesentlich seien, sondern sich zu ihr verhalten wie die Schönheit zur Jugend. — Den „Modernen“ kehrt Polich endlich auch dadurch heraus, daß er die Theologen weidlich wegen ihrer Sophistereien schilt[3]) — leider zeigt er auch hier seine Unwissenheit, indem er auch die Frage: „an sacramentalia a sacramentis distincta?“ für ungeheuerlich und wertlos hält. Doch genug. Es ist hinreichend ersichtlich, daß

[1]) So Augustinus in De civ. dei XI, c. IX. — [2]) Weder Wimpina noch Polich bestreben sich, eindeutige Begriffe zu gebrauchen. So kommt Polich z. B. nicht zu einer klaren und eindeutigen Auffassung von „fons“ und „caput“, wenn er sie auch von dem Begriffe „Vorrang“ scheidet. Ein modus sciendi kann doch nicht fons scientiae genannt werden. Am schlimmsten sollte ihm sein Spielen mit den Ausdrücken fingere und mentiri bekommen. — [3]) Hier auch sein Spott über Wimpinas Romfahrt. — Sollte vielleicht Wimpina mit der oben erwähnten Abordnung in der Gesellschaft A. Friesners in Rom gewesen sein? Solche Fahrten dauerten oft wenige Monate, und wenn man kaum einmal einen dortigen Professor gesehen und gehört hatte, gab man sich schon gern für einen Schüler von ihm aus!

Polich, weil er an Wimpina kein Haar trocken lassen wollte,[1]) mit Sophisterei, aber noch schlimmer mit Entstellungen der Tatsachen zu Werke gehen mußte und sich selbst die ärgsten Blößen gab. Die Hauptsache hat er nicht gefördert; nun hatte der Streit für die echten Humanisten erst recht kein Interesse mehr, da Scholastiker gegen Scholastiker auf theologischem Boden die Fehde ausfochten. — Polich hatte übrigens den Lakonismos noch nicht vollendet, als er es schon — wenigstens im Stillen — berente, sich in die Affäre eingemischt zu haben; denn nachdem er noch über Wimpinas „Epithoma“ sein vernichtendes Urteil gefällt,[2]) mahnt er den Gegner, mit dem Streit aufzuhören; sollte er aber doch nach Rache dürsten, so möge er mit Pistoris tun, was ihm beliebe; er, der Greis und Ausgediente, würde dann seine Verteidigung seinen Söhnen übertragen. — —

Polich hat den Streit dennoch persönlich weitergeführt. Seine Sekundanten, Busch und Fagilucus, die ihn zum Kampfe vorgeschickt hatten, erwiesen sich vorläufig als treu und unterstützten sein schwerfälliges Geschütz mit einigen giftigen Pfeilschüssen. Busch tat dies durch einen für die Öffentlichkeit bestimmten Brief an Polich „Praestabili et rarae eruditionis viro Martino Mellerstat alias Polichio ducali phisico et litteratorum omnium favissori.“ [3]) Durch einen Brief[4]) Dr. Mathias Besolts an den uns bekannten Hermann Kaiser aus Stolberg, der sich zur Zeit in Köln aufhielt wie auch Hermann Busch, sind wir in der Lage, die Zeit des Erscheinens des offenen Briefes von H. Busch und damit auch in etwa der schon genannten Streitschriften zu bestimmen. Die fragliche Stelle im Briefe Besolts lautet: „. . . Hermanni Buscii epistolam, quam ad Martinum dedit, lubens legi. Fuit mihi latinitas grata et hoc gratius, quod tam plena bucca pedibusque ac manibus in sententiam Martini iuit. ast nunc in stampa et ad nundinas futuras Lipczic dabitur volentibus emere. W(impina) uti intelligo, ad laconismos M. respondebit scripsitque denuo (nämlich die Palillogie)

[1]) Auf den letzten Hauptbeweis W.'s, den dieser für den Vorrang der Theologie aus deren Zweckvollkommenheit herleitet, weiß P. doch wenig zu erwidern; hier läßt er der Theologie ihre Erhabenheit. Man darf ihn deswegen aber noch nicht als Mystiker bezeichnen. In demselben Maße war es dann mindestens Wimpina, der als höchsten Vorzug der Theologie die sapida theologiae voluptas feiert, die alle Genüsse der Welt übertrifft. Scholastik und Mystik waren eben keine Gegensätze, wie man sie oft denkt! — [2]) Siehe oben p. 43. — [3]) *Bauch*, Frühhum., p. 132 f. — [4]) Prof. *Bauch* hat mir die Abschrift gütigst zur Verfügung gestellt; der Brief ist in Gotha: Cod. Gothanus chart. A 395.

ut fama fert. Quid erit, videbimus tandem. . . .“ Dieser Brief ist datiert: Torgau 1502 April 10.

Wir ersehen aus dem Briefe, daß wenigstens die den beiden Parteien näher stehenden Humanisten von dem Streit Notiz nahmen[1]) und sich natürlich auf Polichs Seite stellten. Die nächste Messe, bei der der Brief im Buchhandel erscheinen soll, war an Jubilate. Nun spricht Busch im Briefe selbst, daß er in der Fastnachtszeit den Lakonismus von Polich zugestellt erhalten habe. Damit wird wohl also die Fastnacht 1502 gemeint sein, und der Lakonismus selbst ist dem Anfange des Jahres 1502 zuzuweisen. Um dieselbe Zeit ungefähr muß Wimpinas Palillogie die Presse verlassen haben, so daß wir mit dem Apologeticus Wimpinas in das Jahr 1501 gelangen.[2])

Wir können es uns ersparen, auf den Brief Buschs näher einzugehen. Busch wiederholt den Lakonismus in vergröberter Form mit Anzüglichkeiten und Entstellungen. Für die wissenschaftliche Seite der Frage zeigt er kein Verständnis. Weil Wimpina nicht die Namen der von ihm angegriffenen Poeten genannt hatte, behauptet Busch, jener habe aus Ruhmsucht der Welt nur verleumderisch eine Fabel aufgetischt. Wie Busch mit Wimpina umgeht, zeigen die Schmeicheleien „toller Hund“, „Ungeheuer“, „Fabulist“, „Zungendrescher“ usw. Diese Tonart blieb jetzt in dem Streite die herrschende! Und warum bläst Busch so „mit vollen Backen“, „mit Händen und Füßen“ die Melodie Polichs? — Weil Polich ihn in dem eben zu gründenden Wittenberg unterbringen sollte! Das tat dieser denn auch. Wir werden noch besser sehen, wie tief die „wissenschaftliche Überzeugung“ dieser Leute ging.

Fagilucus unterstützt das Werk mit Epigrammen; zwei sind zur Belobigung des Lakonismus geschrieben,[3]) mehrere in beißenden Distichen gegen Wimpina „In Zoilum“, „In Arrogulum“, in „Loquaculum“, in „Philopompum“ gerichtet; auch die Palillogie erhält einen Hieb.[4])

---

[1]) Busch behauptet auch in seinem Briefe, daß Wimpina sogar von den Theologen verlacht werde. Siehe *Bauch*, a. a. O. p. 132. — [2]) Die Zeitangaben verschieben sich im Vergleich zu den von *Bauch* berechneten um etwa ein Jahr und es sind also keine größeren Pausen zwischen den Erwiderungen entstanden. — [3]) Dem Inhalt nach kurz skizziert von *Bauch*, a. a. O. p. 131. Zwei Gedichte sind dem Lakonismus beigegeben; andere Verse an Polich „de triumpho in litterarum pestes habito“ stehen in den Extemporalitates; hier auch die anderen Epigramme. — [4]) „In dissertationes cuiusdam scioli.“ Auch Busch erhält ein Lob wegen seines Briefes „In Buschiana progymnasmata“.

§ 14. Wimpinas zweite Abwehr.

(Responsio et Apologia.)

Wie ein Hagel war das schwere Geschoß Polichs, die groben Hiebe Buschs und die giftigen Pfeile des Fagilucus auf Wimpina niedergesaust. Aber sobald der Lakonismos erschienen war, bereitete er auch die Abwehr vor. Busch und Fagilucus ließ er vorerst bei Seite. Auffällig war ihm im Lakonismos erschienen, daß Polich zu den Tadlern seines Gedichtes auch den gemeinsamen Freund Bohuslaus von Hassenstein zählte. Sollte Bohuslaus es auch nicht ehrlich meinen mit seiner Freundschaft? Bei ihm selbst wollte er sich Gewißheit verschaffen! Er schrieb ihm also einen Brief, worin er ihm von dem Streit mit Polich eingehend Mitteilung machte und auch wohl erwähnte, wie Hassenstein von jenem hineingezogen worden sei. Dieser Brief ist verloren; aber die Antwort [1])

[1]) Es verlohnt sich, den Brief aufzunehmen. Er steht in der neuen Ausgabe der Korrespondenz Hassensteins von Jos. Truhlář, Listář Bohuslava Hasišteinského Zlobkovic, p. 134/135. „Conrado Wimpinae s. p. d. Quae ad me scripsisti, optime Wimpina, magna cum voluptate legi, neque solum benevolentia tua in me sed etiam literarum tuarum elegantia atque gravitate maiorem in modum delectatus sum. Illud tamen molestum fuit, quod cum Martino meo Mellerstat parum tibi convenit, et simultatem inter haec clarissima Lipsiensis lumina oriri potuisse et portenti loco iudico et acerbissime fero. Vellem quidem utrique bene esse, prosperisque rebus vestris non secus quam meis gauderem laetarerque, nempe quum utrumque prius coeperim diligere quam noscere. Caeterum vereor, ne hoc vestrum minime christianum certamen plus vobis infamiae quam laudis afferat. Quem enim arbitramini sermonem vulgi de vobis futurum, si Conradus Martinusque, qui hactenus virtutis modestiaeque exemplum fuerunt, nunc affectibus suis frena laxaverint et more eorum, qui perturbationibus tamquam ventis agitantur, inter se digladiati fuerint? Forsitan etiam illi, qui nunc concordia vestra offenduntur, et dissidiis huiusmodi fomitem subministrant, nisi desinetis, tamquam victores exultabunt, et quos antea colebant, venerabanturque, paulo post non modo levitatis inconstantiaeque arguent, sed etiam contemnent et deridebunt. Itaque si iudicio meo parere vultis, audite me non ut iudicem decernentem sed quasi amicum rogantem, obsecrantemque, ut contentionibus his, donec radices agant, abiectis quam primum amici sitis. Estis enim eiusdem nationis, in eadem urbe alti educatique, in eadem praeterea instituti academia. Multa etiam (ut audio) familiaritas inter vos fuit, multa beneficiorum ultro citroque collatorum vicissitudo, quae omnia momento temporis extinguere atque delere vix providorum atque sapientum est. Dura sunt forsitan haec, sed malo ingenue aperteque tecum agere et amici animum mordaci radere vero, quam a tergo ciconiae rostrum aut aselli auriculas ostentare; precorque, ut, quae scribo, in bonam partem accipias, neque tibi solum verum etiam Martino scripta existimes. Quod ad versus tuos attinet, scito non esse consuetudinis meae

Hassensteins ist erhalten in der sich dieser ein schönes Denkmal seiner edlen, aufrichtigen Gesinnung gesetzt hat. Der Zwist zwischen den beiden Freunden berühre ihn schmerzlich, sie möchten doch bedenken, daß sie damit sich nur Unehre einlegen würden und ihren Neidern, die ihre Freundschaft nicht ansehen können, nur ihren Gefallen tun. Alles Volk müsse ja darüber reden, wenn die, welche bisher als Muster der Tugend galten, nun so leidenschaftlich aufeinanderplatzen. „Höret mich, nicht wie einen entscheidenden Richter, sondern wie einen bittenden Freund; seid Freunde, werfet die Zwistigkeiten ab, ehe sie tiefe Wurzeln fassen.“ Wimpina möge diese Worte auch als an Polich gerichtet erachten. Entschieden weist Hassenstein das Ansinnen zurück, als habe er hinter Wimpinas Rücken über dessen Verse anders gesprochen, als er geschrieben habe. Er will es gar nicht glauben, daß Polich ähnliches über ihn gesagt habe. — Das war herzlich und ernst; auf die Streitsache selbst läßt er sich kluger Weise nicht ein, behandelt sie als Lappalie. — Aber Wimpina ließ sich doch nicht zurückhalten. Daß Polich den Satz „poesis fons theologiae“ sogar verteidigt hatte, dünkte ihm horrend; dazu war er jetzt auch persönlich aufs schwerste verletzt und gereizt. Daher blieb aber auch in seiner Entgegnung jetzt nicht mehr die Wahrheitsliebe allein maßgebend, sondern Bitterkeit und Leidenschaftlichkeit flossen ihm bei seinen Widerlegungen reichlich in die Feder.

Wimpina suchte die Flüchtigkeit seines Apologetikus wieder gut zu machen; seine Widerlegung wurde ein dickes Buch, vollgepfropft mit Autoritäten. Es mag um die Mitte des Jahres 1502 erschienen sein. Er nannte es „Responsio et Apologia Conradi Wimpinae contra laconismum cuiusdam medici pro defensione Sacretheologie, Et veritatis fidei: Ad illustrissimos Saxonie Principes.“

Am Titel ist zu beachten, daß Wimpina den Gegner nur als „medicus quidam“ bezeichnet: Polich sollte als Nichtfachmann überhaupt nicht über die strittige Sache reden! Die Widmung an

aut imitari eos, qui in aliis operibus lynces capreaeque, in suis talpae sunt, aut quenquam reprehendo mihi gloriam quaerere. Neque arbitror Martinum meum quicquam huiusmodi de me loquutum esse, quando vel mea, quam citas, epistola facile ostendit, quod sit meum de te carminibusque tuis indicium. Cuperem plura scribere, sed non est mihi hoc tempore otium, quoniam sarcinulas versus Pannoniam colligo, et perendie illuc profecturus sum. Vale et me, ut coepisti, dilige. Mai XI. — Truhlář versetzt den Brief ins Jahr 1502, was auch zu der Chronologie der übrigen Schriften sehr gut paßt.



beide Fürsten zeigt, daß Wimpina sich dort nicht ins Hintertreffen bringen lassen will. Bauch findet dann noch den Zusatz „et veritatis fidei" perfid und unehrlich.[1]) Aber die privaten Verketzerungen in jener Zeit sind nicht so tragisch zu nehmen; der Begriff Dogma war noch kein so fest umgrenzter wie heute; so nagelte man gern schon einen Verstoß gegen eine autoritas probata oder die sententia communis als Ketzerei fest. Polich setzte sich aber doch mit seiner These offenbar in Widerspruch mit Thomas u. a. Wimpina war nicht so rücksichtsvoll, die Stellen, in welchen Polich der Theologie ihr Recht läßt, bei seinem Urteil in Erwägung zu ziehen.[2]) Wenn er sich selbst in einzelnen Punkten geschlagen fühlte, so wußte er darüber hinweg zu schlüpfen,[3]) oder schließlich doch noch eine Autorität vorzubringen.

Es würde uns um nichts fördern, wollten wir auf alle Einzelheiten der folgenden Streitschriften noch näher eingehen; wir wollen sie nur kurz skizzieren.

In seiner „Responsio et Apologia" stellt Wimpina nach einer äußerst scharfen Einleitung, die schon den ganzen Inhalt der Schrift in nuce bringt, 92 „Irrtümer" in Polichs Ausführungen fest, die er eingehend erörtert. In der Hauptfrage betont er positiv mit Argumenten des hl. Thomas, Capreolus u. a. den Vorrang der Theologie. Von der Poetik gibt er zu, daß sie ein gewisser modus sciendi genannt werden könne, aber auch nicht Haupt und Quelle der „hl. Wissenschaft", da sie kein eigentliches Wissen erzeuge. Polich hatte bei seiner Behauptung, die Poesie sei Haupt und Quelle der Theologie, den Vorbehalt gemacht, — allerdings eigentlich nur so nebenbei — „praecipue quoad nobis congenitum intelligendi modum". Wimpina nimmt wohl von dem Vorbehalt Notiz, läßt ihn aber auch nicht gelten. Die Entstellungen, die Polich mit einzelnen seiner Sätze vorgenommen hatte, weist er entrüstet zurück, revanchiert

[1]) *Bauch*, a. a. O. p. 139. — [2]) Noch mehr gründet W. sein Urteil auf den Satz „Deus mentitus est". So in seinem vorausgeschickten Tetrastichon:

> „Nec volo, nec volui, doctos lacerare poetas,
> Ut fert, qui falso tot mihi verba dedit,
> Sed balatro sophiae nova fundamenta sacratae
> Et caput instituens nonne monendus erat?
> Sic pariter, qui mentitos Davidque deumque
> Scripsit et errores in sacra scripta tulit,
> Imperium vastans illorum, nonne monendus,
> Censor ut errati me sinat ipse sui?"

[3]) So in seiner Erklärung von „fiat lux".

sich aber damit, daß er Äußerungen Polichs, die zweifellos sehr gewagt waren, in einem von jenem offenbar nicht beabsichtigten Sinne nimmt und so auf die Spitze treibt, daß haarsträubende Konsequenzen zum Vorschein kommen; so wird „Moses mentitus est“ (= finxit) zu Deus mentitus est; oder aus „Poetica ... scientiarum et praesertim humanarum, principia stabilit, firmat et certificat“ folgert er: Poetica stabilit principia theologiae, i. e. articulos fidei = Poetica aestimatio certior est credulitate fidei! Und selbst den Hauptstreitsatz wird Polich nicht in dem Sinne haben verstanden wissen wollen, den Wimpina ihm einmal unterlegt: die Prinzipien der Theologie = die Glaubensartikel, seien aus der Poetik hergeleitet.

Doch wir wissen nun genug von der wissenschaftlichen „Ehrlichkeit“ dieses Streites. Der Humanismus ist eigentlich vollkommen ausgeschaltet;[1]) die Parteien verlieren sich in philosophisch-theologischen Spekulationen; jeder will alles, was er gesagt, aufrecht erhalten, und wo Vernunftbeweise nicht ausreichen, da treten ganze Scharen von Autoritäten in die Lücken. Wie „genial“ Wimpina — und Polich nicht minder, nur hat er nicht so viel zur Hand — mit seinen Autoritäten umgeht, dafür nur ein Beispiel: Er beruft sich zum Beweise, daß Adam seine Theologie nicht aus der Poetik extrahiert hat, sondern im exstatischen Schlafe empfing, ohne Begründung auf Thomas und Heinrich von Hessen. — Er ist auf seine Autoritäten sehr stolz; Polich hielt ihm verächtlich vor, daß er nur mit ihnen und wenig mit Gründen arbeite. 280 „Zeugen“ zählt Polich in der Responsio — Wimpina meint: Hätte er besser gezählt, so würde er mehr als 300 herausbekommen haben![2])

Am Schlusse der Responsio übt er an Polichs Gedicht über Herzog Friedrich vernichtende Kritik und verteidigt sein eigenes mit der günstigen Beurteilung durch Hassenstein u. a. Er erbietet sich endlich, vor den gelehrtesten Mit-Hofleuten Polichs, dem Kanzler der Universität, oder vor der Universität Leipzig oder vor einem päpstlichen Inquisitor seine Schriften gegen Mellerstadt zu verteidigen.

[1]) Je mehr Wimpina an Boden gewinnt, um so mehr zieht er freilich Polich immer wieder zur Hauptfrage zurück; Polich wird es mit seiner Behauptung immer ungemütlicher, bis er schließlich erklärt, er habe ja den Satz „poesis fons theologiae“ gar nicht im Ernst aufstellen wollen, sondern nur des Disputierens wegen! — [2]) Damit sind aber nur einzelne Belegstellen, nicht Namen von Autoren gemeint. Autoren sind in seiner letzten Streitschrift etwa 60 zu zählen, von denen mehrere aber nur indirekt zitiert werden. Schriftstellen verwendet er in derselben Schrift nur 10.

Er schließt mit einem Gebet für den Feind zur Himmelskönigin[1]) in dem bekannten Humanistenstil.

Wimpina hatte schon im Verlauf der Responsio bemerkt, daß es in Leipzig genug hochgelehrte Männer gebe, die Polichs Aufstellungen für falsch und ganz sonderbar halten. Zwei von diesen leisten ihm jetzt poetischen Beistand, ähnlich wie Fagilucus dem Polich. Der eine ist Andreas Probst aus Delitsch, der als Humanist sich nicht gerade großer Achtung erfreute;[2]) seine Verse pariert wiederum Fagilucus. Der andere ist ein Landsmann Wimpinas, Friedrich Seitz, der eine Paraphrase der Responsio schreibt, ähnlich wie Busch zum Lakonismos.[3]) Der Ton in diesen Hilfeleistungen geht über alle Grenzen des Anstandes hinaus. Wimpina gibt auch selbst einige Verse hinzu, die aber noch ziemlich sachlich zu nennen sind.

Wimpina hatte mit der Responsio seine Sache sicherlich wesentlich gehoben und die Theologen mußten wenigstens ehrenhalber auf seine Seite treten, wollten sie nicht auch als „Ketzer" gelten. Polich mußte der Streit um so unangenehmer sein, als er vom Kurfürsten Friedrich mit zur Errichtung der Wittenberger Hochschule berufen war; und wenn auch die Gunst bei Hofe unter dem Gezänk nicht gelitten hatte[4]) — Wimpina macht später dem Kurfürsten Friedrich noch ins Grab hinein den Vorwurf, Polichs Irrtümer geschützt zu haben! — so wäre es doch peinlich gewesen, wenn Polich bei seinem Einzuge in Wittenberg als der Geschlagene, Blamierte dagestanden hätte. Trotz seiner Geschäfte, die ihn bei der Organisation der neuen Universität mit Staupitz in Anspruch nahmen,[4]) schrieb er hastig, von Friedrich dem Weisen selbst dazu

[1]) Der „summi numinis baiula, Jovis mater aeterni, cuius nutu aethera rotantur, cuncta prodeunt, . . . superi administratrix imperii". — [2]) Vgl. *Bauch*, a. a. O. p. 29. Er schrieb eine „congratulatio ad Theologiam et Theosophos a Conrado Wimpina restitutos" unter dem Pseudonym „Marius Philophagus Misenus. *Bauch*, p. 150 „Mellerstadt wird darin als das medizinische Schwein behandelt, das die Quelle der Theologie, nach Schweineart sich im Schlamme wälzend, getrübt habe". — [3]) „Ad Prestantem et magne eruditionis virum Magistrum Conradum Wimpine pro defensione sacre theologie et theologice veritatis: Apologia secunda." Ihm ist Polich überhaupt der „Archihaeresiarcha". — [4]) D. Chyträus schreibt in seinem Chronicon Saxoniae, p. 146/147, daß Staupitz, Polich und Wimpina zur Organisation der Universität Wittenberg berufen worden seien. Nach der Lage der Dinge ist jedoch eine Beteiligung Wimpinas ganz ausgeschlossen. Chyträus hat die Gründung von Wittenberg und Frankfurt für den Augenblick konfundiert. Trotzdem haben es die meisten Biographen W.'s nachgeschrieben. Bei der Gründung Frankfurts berichtet Chyträus von der Beteiligung Wimpinas als Rektor p. 169 f.

aufgefordert, eine neue Entgegnung, die, wie es scheint, noch vor der Eröffnung der Hochschule, mit allen Makeln der Überhastung behaftet, aus der Presse kam — als einer der ersten Wittenberger Drucke. Schon der Titel der Schrift läßt nichts mehr von dem ursprünglichen Kern der Sache erkennen; er lautet:

Martinus Mellerstadt Polichius in Wimpinianas offensiones et denigrationes Sacre Theologie.

Die Schrift ist dem Kurfürsten gewidmet, dessen Verdienste um die Wissenschaft — durch Gründung der Hochschule — und besonders um die Poesie, der er einen hervorragenden Platz in der neuen Universität eingeräumt habe, laut gepriesen werden. Was den Gegenstand der Schrift selbst anlangt, so sucht Polich, weil er sich in vieler Hinsicht geschlagen sieht, möglichst von der Kernfrage abzulenken, und durch zorniges Poltern und kleinliche Haarspaltereien und immer erneute Wiederholung alter Vorwürfe die Sachlichkeit zu ersetzen. In verschiedenen Thesen tritt er mehr oder weniger offen den Rückzug an. — Vielleicht schien ihm oder dem Fürsten das nachher doch zu kleinmütig und so schickte er noch ein von Selbstbewußtsein überfließendes „perbreve appendiculum" nach, „quo Wimpinensis peccata in theologiam graviora innotescant et ne ignoratione videar praeteriisse."

§ 15. Das Ende des Streites zwischen Wimpina und Polich.

Der tätigste Förderer der Sache Polichs war bisher Busch gewesen; er hatte wahrscheinlich auch das Interesse der Kölner für den Streit zu erregen gesucht.[1]) Dafür war er denn auch, wie er spekuliert hatte, nach Wittenberg berufen worden. Aber lange währte die Freundschaft mit Polich nicht; bald wurde es in Wittenberg für Busch ungemütlich[2]), und ohne viel Gemütserregung sehen wir ihn nun nach Leipzig wandern, demütig vor Wimpina zu Kreuze kriechen, und seine literarischen Sünden, die er gegen ihn begangen, in Epigrammen bitter bereuen![3]) — Das hinderte ihn jedoch keines-

[1]) Vgl. in der Responsio et apologia (I) den Vorwurf W.'s: Polich habe, um bei der ungelehrten Menge Ruhm zu erwerben, „in seinem ekelhaften Lakonismos gedruckt nach fremden Gegenden zu verbreiten unternommen . . ." *Bauch*, a. a. O. p. 140. — [2]) Vgl. *Liessem*, Hermann vom Busche. — [3]) Zwei dieser Gedichte sind dem Drucke von Wimpinas Doktorrede

wegs, mit Polichs Sohn, Wolfgang, weiter Freundschaft zu halten. — Da Fagilucus nach Breslau zurückgekehrt war, stand Polich nunmehr ganz allein Wimpina gegenüber. Dieser triumphierte; in öffentlicher Disputation wollte er den Feind demütigen. Er wandte sich an Herzog Georg und durch ihn an den Kurfürsten, um Polich zu veranlassen, ihm öffentlich Rede zu stehen.[1]) Er versuchte durch die Räte des Kurfürsten, durch seinen Marschall und Hofmeister zu diesem Ziele zu kommen — vergebens.

Inzwischen war Kardinal Peraudi nach Leipzig gekommen und hatte Wimpina aufs höchste durch die Doktorpromotion ausgezeichnet, die er selbst vornahm. Das war Anfang Januar 1503. Wie wir noch sehen werden, hat Wimpina auch bei dieser Gelegenheit gegen Polich Stimmung zu machen und den Kardinal für die Frage zu interessieren gesucht.[2]) Bald nachher schrieb er noch einmal gegen Polich. Es sollte eine Anklageschrift werden, die für die gewünschte Disputation oder Verantwortung vor irgend einer Behörde alles Material enthalten sollte. Die Schrift heißt:

Responsio et Apologia Conradi Wimpine de Fagis ad Mellerstatinas offensiones et denigrationes Sacre theologie.

Er fordert jetzt den Gegner vor den Richterstuhl der Pariser oder einer andern Universität mit Appellation an den hl. Stuhl. Mit einem unendlichen Wortschwall und einem erstaunlichen Literaturapparat werden die alten Angriffspunkte und Widerlegungen wiederholt,[3]) aber nichts Neues beigebracht. Ironisch-mitleidig nennt er Polich nur den „bonus pater Mellerstadt“, und weil dieser sich im Lakonismus mit seinem Alter entschuldigt hatte, den „bonus pater senior“.[4]) Nachdem er noch das „appendiculum“ durchgehechelt,

---

(s. unten) beigegeben; ein drittes bringt noch die Farrago hinzu. Einige Zeilen aus letzterem heißen:

. . . Noscere te postquam coepi, me damno manumque,
Obvia quae scriptis intulit arma tuis.
Sed nil te steriles isti laesere labores,
Plus nocuit nulli quam mea charta mihi.“

In Köln hatte er übrigens auch alle Theologen angedichtet, die sonst von ihm und seiner Partei mit Spott übergossen wurden. Vgl. *Geiger*, Renaissance und Hum., p. 466 ff.

[1]) Das erfahren wir aus der letzten Streitschrift. Auf einem Erfurter Tage ist es geschehen „in ipsa Erfordiensium dieta“, fol. 2[a]. — [2]) s. unten § 18. — [3]) Und zwar in der Schrift selbst wiederholt! — [4]) Mit derselben hochtönenden Ironie sagt er einmal: „Sed hactenus de his. nam alia in precedentibus satis sunt digesta donec maiora experiamur in senecta!“

stellt er ähnlich wie Polich ein Sündenregister auf.[1]) Ein Epigramm Wimpinas auf Polich beginnt und ein solches ad lectores schließt das unerfreuliche Buch. — —

Fast ein Jahr ging ins Land und niemand mehr nahm Interesse an dem Streite — nur Wimpina bohrte weiter. Hinter ihm standen helfend die Dominikaner von Leipzig und Magdeburg. Diese hatten mit den Hintermännern Polichs, nämlich dem Kanzler der Universität Wittenberg, Goswin von Lichtenberg, und Staupitz einen Vergleich angebahnt, nach dem beiden Parteien Schweigen auferlegt werden sollte. Damit hat sich vielleicht Wimpina nicht begnügt, und so kam der Handel schließlich doch vor dem Erzbischof von Magdeburg zum Austrag. Wir erfahren das alles aus einem Briefe, den Polich am 6. August 1504 an den Kurfürsten richtet,[2]) worin er ihn bittet, zur Konferenz vor dem Erzbischof die Zulassung des Kanzlers und Staupitz' zu erwirken; ohne ihr Beisein wolle er sich nicht richten lassen. Zum Tage der Verhandlung war der 19. August bestimmt worden. Über den Entscheid des Bischofs sind wir nicht informiert; er muß so ausgefallen sein, daß Polich in Ehren blieb, Wimpina aber mit großer Anerkennung bestand; so wenigstens berichtet Wimpinas Zeitgenosse, der rätselhafte Anonymus.[3]) — Der Streit aber war endlich aus der Welt geschafft, freilich, die Freundschaft zwischen Wimpina und Polich für immer zerstört; Wimpina kommt später noch ein paar Mal grollend auf den Streit zurück.[4]) —

Was sind nun die Folgen, die Erfolge dieser ganzen langen, mit solcher Erbitterung geführten Fehde? —

Eine Zeit, die die Reuchlinfehde als Signatur auf der Stirn trägt, mochte vielleicht zu Beginn des Leipziger Streites einen Augenblick aufmerksam werden; dann aber hatte sie wichtigeres zu tun; da lag ihr noch der ähnliche Zank zwischen Zingl und Locher[5]) in Ingolstadt näher. Nicht einmal die Dunkelmänner

---

[1]) Zu der Stelle „ars poetica firmat articulos fidei" bemerkt er schließlich: „O Mellerstadt, si a Wimpina poeticam audisses, illis erroribus non impegisses". — [2]) *Bauch* hat ihn abgedruckt im Frühhum., p. 166. — [3]) Dieser schreibt in Wimpinas Vita „. . . (cum) saepe et multum cum diversis congressus aemulis, argutias eorum calumniasque et scriptis et dictis et sub Archiepiscopi Magdeburgensis et Primatis Germaniae censura pro tribunali egregie repressit . . ." — [4]) Besonders in seiner Anacephaläosis. — [5]) Vgl. *Geiger,* Renaissance und Humanismus, p. 360 ff. Auch Wimpheling beteiligte sich dort an dem Streit, ähnlich wie Wimpina in Leipzig („Contra turpem libellum Philomusi defensio theologica"). Eine ähnliche Fehde spielt sich zur selben Zeit in Frankreich ab. Vgl. *L. Geiger,* Studien zur Gesch. d. französischen Humanismus.

schlagen aus dem Skandal Kapital.[1]) Hassenstein hatte doch nicht recht prophezeit, als er meinte, die Streitenden würden sich nur Unehre einlegen. Im Gegenteil: Polich spielte in Wittenberg in gewisser Hinsicht eine führende Rolle bis zu seinem Tode.[2]) Als er gestorben war, schrieb Scheurl an Truttveter (29. März 1514) über ihn: „Homo magis medicus quam theologus, regnandi autem cupidus, quumque regnare non didicisset, prout quisque imperium ad se trahebat, ita eum sequebatur, non semper earundem partium nec idem sedens quid stans sentiens, super omnia tamen rem literariam quantum intelligebat dilexit, auxit, promovit!"[3]) — Das ist der Polich, wie er im Streit mit Wimpina vor uns steht![4]) —

Und Wimpina? — Er war für die Leipziger der große Theologe, der erste Mann; die große Welt darüber hinaus aber begnügte sich damit, höchstens seinen Namen zu kennen. Im übrigen ließ auch der Streit in Leipzig alles beim alten; Polich hatte für den Humanismus nicht Propaganda gemacht, Wimpina ihm aber auch nicht geschadet; er wollte das ja auch nicht. Für seine Theologie hat er allerdings einen unschätzbaren persönlichen Gewinn davongetragen; er hatte sich eine eminente Belesenheit in den Vätern und den scholastischen Autoren angeeignet, die ihm nun für seine weiteren Arbeiten von großem Vorteil war.

Wichtige Beiträge liefert der Streit für Wimpinas Charakterbild. Zunächst fällt grell in die Augen die Unehrlichkeit und Grobheit, mit der von beiden Seiten der Kampf geführt wird. Wie oft werden die Worte des Gegners verdreht, wie oft mischt sich Hohn und Sarkasmus in die Deduktionen. — Indes müssen wir beachten, daß diese Art der Polemik nur uns, nicht ihren Zeitgenossen so unehrenhaft erscheint. Abgesehen davon, daß Wimpina seine objektiv ungerechtfertigten Aufstellungen subjektiv mit gutem Gewissen gemacht haben kann, war es wohl eine Folge der oft zu Sophistereien mißbrauchten Disputiermethode, daß man es mit der wissenschaftlichen Ehrlichkeit ziemlich allgemein nicht so genau nahm wie heute. Diesen Makel müssen wir an Wimpina also nicht überschätzen. Dasselbe gilt von dem unser Ohr beleidigenden groben Ton[5]) der

---

[1]) Der Streit war also nach wenigen Jahren vollständig den Lethestrom hinabgeschwommen. — [2]) Vgl. *Bauch*, Wittenberg und die Scholastik, p. 291. Polich starb Ende 1513. — [3]) *Scheurl*, Briefbuch I, 128/129. — [4]) Es ist merkwürdig, daß *Kawerau* in seinem Lutherwerke Polichs Gelehrsamkeit gar nicht genug zu betonen weiß, p. 80 f. — [5]) Man kann auch aus den mitunter eingestreuten gemeinen Ausdrücken keinen bündigen Schluß auf einen sittlichen Defekt W.'s tun; man dachte eben dabei nichts Arges. So, wenn W. seine

Polemik. Diese objektiv schweren Mängel bedeuteten damals durchaus nichts Absonderliches. Ein ungünstigeres Licht wirft schon auf Wimpina die Leidenschaftlichkeit, mit der er Polich verfolgt, sein Alter verspottet, alle frühere Freundschaft und Wohltaten vergißt und in der Unversöhnlichkeit beharrt. Freilich trifft auch hierin Polich die größere Schuld; denn er hat die anfänglichen Besänftigungsversuche Wimpinas zurückgewiesen. Auch Hassensteins freundschaftliches Wort vermochte Wimpina nicht umzustimmen. Wir sehen wenigstens soviel, daß Wimpina ein sentimentaler Charakter, ein Gemütsmensch nicht war. Das erklärt auch den Mangel einer größeren Korrespondenz von ihm.

Einen emsigen, zähen Fleiß müssen wir an Wimpina rühmen und offensichtliche Begeisterung für sein theologisches Studium. Aber —! all seine Gelehrsamkeit wendet er nicht an, um in dem Tasten seiner Zeit durch das Gewirr neuer und alter Ideen, durch den tausendfältigen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis einen Ausweg finden zu helfen — auch der sonderbare Satz von der Poesie als dem Haupte der Theologie läßt ein solches Bedürfnis deutlich erkennen — sondern um starre Theorien mit möglichst viel Autoritäten zu verteidigen. Wimpina zeigt sich nicht als genialer Geist, sondern als schulmeisterlicher Pedant. Wir wollen sehen, ob sein weiteres Wirken dieses Urteil bestätigt oder nicht. —

Für die Geschichte der spätscholastischen Theologie und des Geisteslebens an den Universitäten kurz vor der Reformation bietet der Streit einen Beitrag zur Charakterisierung ihres Tiefstandes. Man glaubte den Gipfel der Wissenschaftlichkeit erreicht zu haben, wenn man möglichst viele Autoritäten kannte. Von Kritik ist keine Rede, ohne Skrupel wird die alte Disputationsmethode zu Spiegelfechtereien mißbraucht, hinter einem Schwarm von Autoritäten verbirgt man die Schwäche der Argumentation. Kein Wunder, wenn sich auch noch in den Reformationskämpfen der Mangel an wissenschaftlicher Ehrlichkeit auf beiden Seiten z. T. sehr empfindlich fühlbar machte und die Kluft noch vergrößern half. —

Deduktionen in der Palillogie schließt: ex quo satis cuique vel foriolo et in coleos cacanti constare poterit ... oder wenn er im Apologeticus sagt: Wer die Poesie der Theologie vorzieht, verdiene, daß er resectis coleis semirasaque barba durch die Stadt getrieben würde. . . .

Cap. 4.

Wimpina auf der Höhe seiner Wirksamkeit in Leipzig. Von 1500—1505.

§ 16. Die Universität Leipzig und besonders die theologische Fakultät zu Beginn des 16. Jahrhunderts.

In dem eben dargestellten Streite sind einige Punkte etwas dunkel geblieben; diese erfahren nun ihre Beleuchtung durch die Schilderung der Universitätsverhältnisse in den Jahren, da der Streit sich abspielt.

So erklärt sich zunächst die Interesselosigkeit seitens der Leipziger Theologen aus dem wenig erfreulichen Zustande der theologischen Fakultät. Im Konsilium saßen um 1500 Beyer, Hennig, Damerau und Schiller. Hennig repräsentierte die Fakultät, er scheint Andreas Görlitz's Ansehen und Einfluß geerbt zu haben; aber seine Kanonikate entzogen ihn zu viel seinen Lehrpflichten. Beyer war ein alter Mann, der sich immer weniger betätigte[1]), und Damerau und Schiller scheinen nicht sonderlichen Eifer an den Tag gelegt zu haben. Die Jahre 1500 und 1501 lieferten, so weit wir der Signatura trauen können, keine Lizentiaten, dagegen hat das Jahr 1500 neun Promotionen zum Kursus zu verzeichnen! Dieses plötzlich auftretende Interesse hält auch in den folgenden Jahren noch an; denn wir zählen an Promotionen zu den niederen Graden: 1501 sieben, 1502 sechs, 1503 vier, 1504 acht, 1505 elf! Dazu kommen 1502 und 1504 drei bzw. zwei Promotionen zur Lizenz. Eine aula doctoralis aber fand, so weit wir sehen, von 1496—1503 nicht statt! „Unsere Theologen wachsen wie das Gras im Winter“[2]), heißt es in Leipzig schon sprichwörtlich. Die Gründe dieses „Unfleißes“ kennen wir schon. Wollte man überhaupt einmal zu etwas kommen, so mußte man sich gute Protektion verschaffen; die war aber bei den Theologieprofessoren und Kapitularen nicht zu erreichen, wenn man nicht wenigstens den guten Willen bewies, das Studium einer höheren, besonders der theologischen Fakultät, aufzunehmen — durch Erwerb des Bakkalaureats. Vor den höheren Graden schreckten die meisten wegen der sehr hohen Promotionsgelder[3]) zurück, andererseits wollte man auch der verschiedenen Sporteln, die die

[1]) und 1504 starb. — [2]) Gutachten bei *Friedberg*, Nr. 43. — [3]) Vgl. *Erler* II. Der Doktorand hatte 18 Schock alter Groschen zu hinterlegen, dazu kamen noch erhebliche Aufwände für den Doktorschmaus. Später wurden die Kosten verringert; vgl. *Stübel*.

Artistenfakultät abwarf, nicht verlustig gehen, was, soweit man sehen kann, ausnahmslos erst beim Erwerb des theologischen Doktorgrades geschah. Dann erst galt man als aus der Artistenfakultät ausgeschieden. Rechtens war das freilich nicht, wie eine Beschwerde der Artisten um 1503 beweist [Stübel Nr. 227]. Schon über den theologischen Lizentiaten hatte die Artistenfakultät kein Aufsichtsrecht mehr.

Nun hatte sich außerdem unter den Magistern der Artistenfakultät eine Clique gebildet,[1]) die eine große Macht an sich gerissen hatte, die z. B. niemand in die Fakultät hineinließ, der ihr nicht genehm war, die bei der Verteilung der Kollegs, der Zuweisung von Domizellen u. a. m. einen schier unerträglichen Druck ausübte. Das war der berüchtigte „schwäbische Bund“. Den Spitzen wird allgemein das Zeugnis ausgestellt, daß es wissenschaftlich und sittlich[2]) unbrauchbare Männer seien, die bei ihrer Protektion auch nicht auf die Tüchtigkeit der Kandidaten sähen. Als Koryphäen im Bunde werden genannt Johann Faber aus Werdea, Nikolaus Kleinschmidt aus Curia-Regnitz und Sixtus Pfeiffer aus Werdea. Ferner werden zu dieser Clique gezählt Virgil Wellendorfer aus Salzburg, Nikolaus Fabri aus Grünberg, Magnus Hund aus Magdeburg, Johann Peiligk aus Zeitz, Michael Rau u. a. Das sind aber alles keine Schwaben. Wellendorfer[3]) und Hund[4]) waren auch recht rührige Gelehrte. Vielleicht beruht ihre Hinzufügung nur auf persönlicher Animosität gegen sie. — Daß die allgemeine Korruption kein Geheimnis war, ersieht man aus dem Sprichwort, das umlief:

„Zu Leipzig regieren Neid und Gunst,
Selten aber die Schulkunst.“[5])

Nur zwei nimmt man namentlich von der allgemeinen Verderbnis als fleißige und tüchtige Dozenten aus: den Juristen Breitenbach[6]) und unsern Wimpina. Wimpina selbst hebt noch

---

[1]) Wohl im Anschluß an die Zwistigkeiten zwischen Friesner und der bayerischen Nation einerseits und den übrigen Nationen andererseits. s. oben p. 28. Von diesem Bunde sprechen die Leipziger Magister in ihren Gutachten von 1502 vielfach. — [2]) Daß bei den korrupten Verhältnissen auch die Sittlichkeit auf einem üblen Standpunkt war, ist begreiflich. Darüber vgl. unten das Reformationsdekret von 1502. — [3]) Von Wellendorfer zählt der Anonymus in seiner Centuria (Nr. 61) eine stattliche Anzahl von Werken auf. — [4]) Über ihn s. unten. Centuria Nr. 48; *Große,* Die Stadt Leipzig, Band I. *Hutten,* Suppl. II, 2, 337. — [5]) In Wimpinas Gutachten. — [6]) Vgl. oben seine Beteiligung am Immakulatastreit. Ordinarius der Juristenfakultät bis 1509 (*Friedberg,* Das Collegium Juridicum).

Doktor Hennig hervor wegen seiner rechtlichen, unbestechlichen Gesinnung.

Wimpina mußte zuzeiten mit seinen Vorlesungen die ganze Fakultät vertreten.[1]) Er las eifrig und andauernd über Thomas; dazwischen las er natürlich auch über seine eigenen Schriften u. a. Die Bibel scheint er indes ganz vernachlässigt zu haben, trotzdem nach solchen Vorlesungen Nachfrage war!

Inzwischen hatte er auch die hl. Weihen empfangen. Nachdem er schon 1495 in Würzburg und zwar in der dortigen Franziskanerkirche vom Weihbischof Georg, Titul. von Nikopolis zum Subdiakon[2]) und darauf ebendort zum Diakon geweiht worden war, empfing er wohl um 1500 oder 1501 die hl. Priesterweihe,[3]) ebenfalls in Würzburg, in seiner Diözese.

Schon 1498 hätte er nach den Statuten die Lizenz in der Theologie erwerben können. Daß er jedoch noch zögerte, lag wohl an seinen pekuniären Verhältnissen, die ja immer noch keine glänzenden waren. 1502 meldete er sich endlich zum Examen;[4]) vielleicht war die Anzapfung Polichs,[5]) daß er sich „theologus" nenne, ohne überhaupt Lizentiat zu sein, der letzte, beschleunigende Anlaß.

§ 17. Die Reformation der Universität vom Jahre 1502.

Herzog Georg, der, wie schon erwähnt, der Universität ein lebhaftes, tätiges Interesse widmete, sah mit banger Sorge, wie die Hochschule, die sein Stolz war, um die Wende des Jahrhunderts zurückging. Die erst 1496 erlassene Reform hatte nichts gefruchtet. Nun wurde gar in dem benachbarten Wittenberg die neue Hoch-

[1]) Joh. Lindholz sagt in seinem Gutachten aus: „In der theologischen Fakultät hat seit einigen Jahren nur ein Sallariat Lektionen, Disputationen oder Resumptionen getan". Gutachten Nr. 37. — [2]) Das Weihezeugnis ist vorhanden und von N. Müller abgedruckt. St. u. Kr. 1893, 1, p. 118. — [3]) In der Widmung des Werkes über das trinubium der hl. Anna an den Bischof von Würzburg sagt er nur „Cuius dioecesis cum et ego munio sacris olim initiatus sum, ac illic natalitio schemate expressus. . . ." Seit 1444 wurde zur Erwerbung der Lizenz die Zugehörigkeit zum geistlichen Stande verlangt — zum Doktorat selbstverständlich die Priesterweihe. Nach einer Bestimmung vom 4. November 1502 wurde für Zulassung zur Lizenz mindestens das Subdiakonat verlangt. Statutenbücher, p. 557. Vgl. *Erler* II, p. I. — [4]) Signat. promot. (*Erler* II, 17) „Anno, quo supra [1502 post festum Sanct. omnium] ad licentiam in theologia admissi sunt mgr. Conradus Coci de Wympina, mgr. Mathias Frawendinst de Schweydenitz et mgr. Matheus Hennigk de Hayniß;" präsentiert wurde W. von Dr. Johann Hennig. — [5]) Im Laconismus, vgl. *Bauch,* Frühhum., p. 116.

schule eröffnet, und es war große Gefahr vorhanden, daß die Wittenberger, die den modernen humanistischen Bestrebungen mehr entgegenkam, die Leipziger Universität bald überflügeln möchte. Mit aller Energie ging der Herzog nun vor. Von allen Dozenten der Universität forderte er Gutachten ein;[1]) sie sollten über alle Mißstände berichten und Vorschläge für ihre Abstellung unterbreiten.[2])

Einen der ausführlichsten und besten Berichte hat Wimpina geschrieben,[3]) und seine Vorschläge sind fast sämtlich auch berücksichtigt worden. In den meisten Punkten stimmt er mit andern Dozenten überein, in einigen Vorschlägen ist er jedoch originell. — Sein Bericht ist in einem noch ziemlich mangelhaften Deutsch geschrieben und beginnt, wie die meisten, mit der theologischen Fakultät: In der hl. Schrift — so berichtet er — lese man wie vor alters; keiner sei da, der selbst schreiben oder Lekturen machen würde wie die Alten; und das würde doch der Fakultät Ruhm bringen; so aber bieten die Vorlesungen niemandem ein Interesse. Es seien ferner zu wenig Disputationen; alle Monate, besser noch alle 14 Tage müßte disputiert werden, und die Lizentiaten müßten auch daran teilnehmen.

Die Einnahme für die Resumption[4]) in der hl. Schrift (25 fl.) sei zu gering bei so großer Arbeit. Wenn das Gehalt nicht aufgebessert werde, würden sie bald ganz wegfallen. Den meisten wäre es am liebsten, wenn das Geld unter alle gleichmäßig verteilt würde, ausgenommen Doktor Haynes[5]) (Hennig). Sie gönnen es nicht einmal, daß ein Resumptor ein Viertel davon erhielte; am liebsten wäre es ihnen, wenn keiner Resumptionen abhielte und so alle gleichen Ruhm hätten! — An dieser Frage war Wimpina ganz besonders interessiert, weil er ja, wie es scheint, der einzige war, der noch Resumptionen hielt. —

---

[1]) Sie befinden sich im Dresdener Hauptstaatsarchiv Locat. 10596, die Reformation der Univ. Leipzig belangend. *Friedberg* gibt sie in der Hauptsache wieder in seinem Aufsatz „Die Univ. Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart", p. 93 f. Vier der Gutachten tragen ein Datum, den 25. Oktober. — [2]) Vgl. hierzu bes. *F. Geß*, Die Univ. Leipzig im Jahre 1502, und *W. Bruchmüller*, Beiträge z. Gesch. d. Univ. Leipzig und Wittenberg, p. 6 ff. — [3]) *Friedberg*, a. a. O. Nr. 10. Ein krasses Beispiel von dem Unfleiß der Theologen bringt Benedikt Staetz (Nr. 18): Ein Doktor habe 24 Jahre über 8 Kapiteln aus Jeremias gelesen, etliche Doktoren haben in 10 Jahren nicht mehr als 50 Lektionen gehalten. — [4]) Vgl. über die Resum(p)tionen die Ausführungen bei *Hermelink*, Die theol. Fakultät in Tübingen, p. 47 ff. — [5]) Johann Hennig aus Großenhain.

Viele Doktoren der Theologie seien auswärts, wo sie sich um die Wissenschaft nicht kümmern; aber selbst wenn man sie zurückberiefe, würden sie der Fakultät doch nicht viel Ehre einlegen. Einige Doktoren hätten sogar anderswo noch Ämter angenommen,[1]) trotzdem sie hier eine Kollegiatur besäßen; diese sollte man einfach zwingen (auf die Kollegiatur) zu resignieren, damit mehr residierende Professoren in der Fakultät wären. — Dieser Vorschlag ist originell und wäre durchgreifend gewesen, wenn er zur Ausführung gekommen wäre.

Die Observanten schickten weder Doktoren noch Studenten mehr an die Universität. Das bedeute einen merklichen Abbruch.[2]) Deshalb sollte man mehr Doktoren von St. Paul in die Fakultät aufnehmen und das Statut dawider abschaffen.[3])

Man sollte ferner darauf halten, daß die Magister des Frauenkollegs, wie es stiftungsgemäß Bestimmung sei,[4]) sich der Theologie zuwenden; das geschehe nicht immer. —

Die Artistenmagister seien besser gestellt als die Doktoren der Theologie; darum werde schwerlich jemand Doktor oder Lizentiat, er tue es denn um der Arbeit willen. Es sei daher ratsam, zur besseren Besoldung Benefizien, Pfarr- oder Domstiftungen der Fakultät zu inkorporieren.[5])

Vor der Promotion schrecke auch der zu große übliche Aufwand ab; es wäre genug, wenn aula und vesperiae an einem Tage mit einer Kollation und einem Prandium gehalten würden.

Um die Zahl der Doktoren der Theologie zu vermehren, wäre es ratsam, ins große Kolleg 8 und ins kleine Fürstenkolleg 4 Artisten mit der Verpflichtung zu wählen, binnen 7—10 Jahren den theologischen Doktorgrad zu erwerben.[6]) Auf andern Universitäten dränge man sich zu den höheren Graden, hier nicht: man habe weder Nutzen noch Förderung davon. — Wenn wir diesen Bericht Wimpinas über die theologische Fakultät mit denen anderer Dozenten vergleichen, so vermissen wir Bemerkungen über den eigentlichen

---

[1]) So war z. B. Dr. theol. Joh. Scheiring Kanonikus in Magdeburg. — [2]) Danach hätten also die Observanten, wenigstens zeitweise, ein bedeutendes Kontingent für die theol. Fakultät gestellt; das ist aus den amtlichen Büchern nicht zu erweisen. — [3]) § 13 der ersten Statuten besagt, daß nur je ein Religiose eines Ordens actu regens sein dürfe. Statutenbücher, p. 552. — [4]) Statutenbücher, p. 266: „Item quod quilibet eorum audiat lectiones in sacra theologia". — [5]) So auch Hennig (Gutachten Nr. 20). — [6]) Diesem Wunsche kam die Reformation insofern entgegen, als sie die Mitgliedschaft bei der Artistenfakultät auf 15 Jahre beschränkte.

Lehrbetrieb. Es lag Wimpina offenbar fern, an der traditionellen Art der Vorlesungen etwas auszusetzen; eine Reformbedürftigkeit dieses Unterrichts empfand er nicht. — Hören wir noch, was er über die facultas artium sagt.

Da die Fakultät wissenschaftlich nichts leiste, sei es nicht gut, daß man es ihr allein überlasse, die Magister für Resumptionen und Lektionen zu wählen. Untaugliche Lektoren sollte man zurückweisen, da sie, wenn sie zum Examinieren ausgelost werden, sich vor den Bakkalauren nur blamierten. . . . Die Aufnahme der Magister in die Fakultät müßte erfolgen „nach der Kunst, schulübung und Ansehen", nicht nach der Zeit (Anciennität); so aber zögen die Gelehrtesten noch fort und die Stümper kämen ins Amt.

Eine redliche Ordination komme nicht mehr vor; alles werde vorher abgekartet. Hier müßten strenge Strafen Platz greifen![1])

Über 10 Jahre sollte kein Kollegiat Mitglied der Fakultät bleiben dürfen, damit die Fakultisten so veranlaßt würden, weitere Grade zu erwerben und so für neue Kräfte Platz geschaffen würde.

„Ein gemeyn Gebruch" sei es an der Universität, daß die gehindert, verfolgt und beschimpft werden, die am längsten gearbeitet haben und den besten Ruf im Lande besitzen.[2]) Urheber dieser Sache seien besonders zwei, die, um das Regiment zu behalten, es mit niemand verderben möchten, und welche, einzig um ihren Anhang zu behalten, die verteidigen, die der Universität nur zum Schaden gereichen. Besonders wenn sie merken, daß durch den Vorzug der Verdientesten ihr Regiment und Ansehen Abbruch leiden würde, gehen sie mit dem großen Haufen und widerstehen mit Macht. Bringe man diese Treibereien „vor Herren Hof", so wüßten sie auch dort die Ahndung zu hintertreiben und setzten ihren Willen durch, mag auch die Universität dabei zugrunde gehen. „wer und wy dy sint, wurt e. f. g. durch andre unterricht." Wer zu den Künsten bisher noch Lust und Liebe hatte, entziehe sich daher nunmehr der „schulübung", da diese ihm nur Haß einträgt. Die Jungen lernten es von den Alten. So wende niemand mehr Fleiß auf, es sei denn für Adulation und Nichtstun. Die Universität habe viele Magister, aber wenige haben größeres Ansehen. Das wisse man, und daher blieben

---

[1]) Ein wenig später beklagt sich die Artistenfakultät, daß die Examina zu streng seien! *Stübel*, Nr. 226. — [2]) Kennzeichnung des schwäbischen Bundes. Vielleicht hat er auch die Anfeindungen im Sinne, die ihm selbst durch den Streit mit Polich erwuchsen. Über den Bund klagen vor allem Conrad Imhoff de Lor (Nr. 24), Conradus Brunswigk (28), Conrad aus Nürmberg (25), Laurentinus Helbigk (34), Georg Dotte (45).

die Studenten Leipzig fern und die Universität komme in Verfall. „Will Ew. Fürstl. Gnaden hier Rat schaffen, so müssen einige besonders angestellt werden, die die Sache verstehen und in all diesen Punkten fürstliche Gewalt haben", sonst wird weiter Parteilichkeit und Eigennutz herrschen und es wird „daß gemein studium und universitet nutz gehindert." — Der letzte Vorschlag Wimpinas ist originell und bedeutet das ungeschminkte Eingeständnis des Bankerotts der Selbstverwaltung. Und wenn der Standpunkt, den Wimpina hier einnimmt, auch nicht besonders rühmlich war und gar nichts von dem Stolz der Alten auf ihre Rechte zeigt, so war er schließlich für jene zerfahrenen Verhältnisse der allein praktische.[1])

Am 8. November 1502 erließ Herzog Georg die „Reformation".[2]) Er fordert hinsichtlich der theologischen Fakultät vor allem Residenz der Kollegiaten, Wiederaufnahme der regelmäßigen monatlichen Disputationen und der Vorlesungen. Dem Wunsche Wimpinas und anderer entsprechend, wurde auch verordnet, daß zwei Doktoren des Predigerordens zum Eintritt ins Konsilium der Fakultät veranlaßt würden. Für den wissenschaftlichen Betrieb der Vorlesungen wurden keinerlei Bestimmungen getroffen, wiewohl sich einige veranlaßt gesehen hatten, auf den gänzlichen Mangel an biblischen Vorlesungen von Seiten der Doktoren hinzuweisen.[3]) Einer[4]) hatte den Vorschlag gemacht: „Es solt auch billig seyn, daß ein doctor lesenn solt in der heiligen schrifft alle tag ordinarie." Die Reformation überließ jedoch in dieser Hinsicht alles den Doktoren, nur traf sie Bestimmungen über die Anordnung der Lektionen: Jeden Tag soll ein Doktor eine Stunde lang lesen; wenn der Turnus vollendet ist, setzt der erste Doktor sein Kolleg erst fort usw.[5]) Außer dieser Vorlesung sollen gehalten werden zwei über die Sentenzen, eine von einem Kursor über die hl. Schrift (kursorisch) und eine „in partibus beati Thomae" von einem Lizentiaten oder Doktor. Nachdem um 1516 wieder einmal eine Beschwerde[6]) eingereicht worden war, daß, trotzdem

---

[1]) Wo waren die Zeiten hin, da der Theologe und Ordensmann Kühne die Rechte der Universität vor dem Herzog verteidigte, seine Reformation stolz zurückwies und es für eine Sünde erklärte, diese gutgegründeten Rechte preiszugeben (1448)! — [2]) *Stübel*, p. 262 f., Nr. 225. — [3]) Außer der Bemerkung, daß man immer nur das alte lese. — [4]) Nr. 14, Petrus Deubinger aus Miltenburg. — [5]) Gerade diese Ordnung war von mehreren beanstandet worden, weil dabei die Studenten wieder vergäßen, was sie in der letzten Stunde vor manchmal mehr als einer Woche gehört haben. — [6]) *Stübel*, p. 280—283, Nr. 232. Zur Bestimmung der Zeit dieser Urkunde und anderer, die bei *Stübel* nur sehr unvollkommen datiert sind, ist zu vergleichen *Geß*, im Anhang zu „Die Univ. Leipzig im Jahre 1502".

viele Doktoren am Orte seien, doch nichts als Thomas und Capreolus gelesen werde, aber „weder Augustin, noch andere Doktoren, noch die Bücher der Propheten“, wurden in einer Studienordnung vom Jahre 1519, von Herzog Georg „auf Grund der Reformation von 1502“ erlassen, endlich auch offiziell Lektionen im Alten und Neuen Testament, in Augustinus und Hieronymus angesetzt.[1] (Lehr- und Stundenpläne für alle Fakultäten, Statutenbücher d. Univ. Leipzig Nr. 8, p. 34 f.) Die Reformation kam ferner dem Wunsche nach besserer Dotierung der Resumptionen nach.[2] Der Einfluß der oberen Fakultäten auf die Wahl der Lektoren der Artistenfakultät, den Wimpina erstrebt hatte, wurde bald in anderer Weise erreicht.[3]

Unter den übrigen Punkten der Reformation ist noch besonders bemerkenswert die Einführung von unentgeltlichen und deswegen fest besoldeten Vorlesungen; aber nicht alle Vorlesungen waren nun gebührenfrei, sondern nur die der Kollegiaten. — Ein grelles Schlaglicht auf die sittlichen Zustände an der Universität wirft die Bestimmung 12, die Reformation der Artistenfakultät betreffend: „Es soll kein Doktor, Magister oder sonst jemand von der Universität seine Konkubinen öffentlich bei sich haben, oder mit ihnen zu Tisch sitzen, noch auch ohne Scheu aus- und eingehen lassen.“[4] Für den Fall der Übertretung dieser Verordnung werden toties quoties 10 Gulden Strafe festgesetzt! —

Daß die Reformation wie die früheren im Sande verlief, beweisen die vielen Klagen, die schon in den nächsten Jahren wieder beim Herzog über alle möglichen — hauptsächlich immer die alten — Mißstände wieder einliefen.[5] Indes nahm doch — wenn man die Zahlen in Betracht zieht — die theologische Fakultät einen recht

[1] Vgl. *Hermelink*, Die theol. Fakultät in Tübingen, p. 38 ff. Hier wird ein Überblick über die Geschichte der theologischen Lektionen versucht. Er behauptet (p. 45), daß „An manchen deutschen Universitäten jahrzehntelang keine biblischen Vorlesungen gehalten wurden“; daß also Luther recht behält „Biblia erat incognita“. Wir sehen also, daß wenigstens der erste Teil dieser Behauptung auch auf die Leipziger Universität zutrifft. Wir kommen bei der Behandlung desselben Themas an der Frankfurter Universität noch einmal auf diese Fragen zurück. — [2] Vielleicht wäre die Bestimmung aber auf dem Papiere geblieben, wenn nicht Kardinal Melchior im nächsten Jahre seine große Schenkung gemacht hätte. — [3] Vgl. unten § 19. Die Folgen der Schenkung des Kardinals Melchior. — [4] Es ist die Antwort auf die Anklage des Imhoff de Lor u. a. „Im großen Kolleg herrscht viel Unzucht und Büberei“. Auf Wimpina ist in dieser Hinsicht nie auch nur der geringste Makel geworfen worden. — [5] Vgl. *Stübel*, Nr. 226, 227, 229, 231 (aus dem Jahre 1511: „E. F. Gn. Universität nimmt merklich ab; die Scholaren wenden sich gen Wittenberg, die Doktoren lesen unfleißig“), 232 usw.

erheblichen Aufschwung: 1503 wird das Konsilium der Theologen 5 Mitglieder gezählt haben,[1]) von denen aber nur 3 nach der Signatur amtiert haben; 1506 sind ihrer 5; 1514 gar 9 und 1515 erreicht der Rat die Höhe von 10 Mitgliedern, was wir einmal sicher wissen, weil die Signatura sie sämtlich ausdrücklich aufzählt. Inzwischen tritt auch ein großer Personenwechsel ein. 1506 tritt Joh. Hennig vom Schauplatz ab und siedelt vollständig auf seine Dechantei nach Meißen über. Dekan wird Matthaeus Damerau, ein Greis damals, der nicht mehr viel leisten konnte. Auch Wimpina geht 1505 von Leipzig hinweg, nachdem er noch im Januar den bekannten Hieronymus Emser zum Kursus präsentiert hatte, und zum eigentlichen Führer schwingt sich nun Hieronymus Dungersheim auf, der bis zum Ende der katholisch-theologischen Fakultät ihre Geschicke geleitet hat.[2]) Sein Auftreten gegen Luther ist ja bekannt. 1506 tritt auch Magnus Hund[3]) ins Konsilium der Fakultät ein, ein Polyhistor, der in seinen theologischen Vorlesungen Thomas bzw. Capreolus bevorzugte. Er starb 1519 als Kanonikus in Meißen, ohne sich zu der Reformationsbewegung durch eine Schrift geäußert zu haben. Die Fakultät wurde besonders seit der Mosellan-Affäre[4]) und mehr noch seit der Leipziger Disputation die Zielscheibe des Spottes der Dunkelmänner und vor allem auch Luthers und Genossen. —

§ 18. Kardinal Peraudi besucht Leipzig und kreiert Wimpina zum Doktor der Theologie.

Wenn wir von der schweren Zeit der Hussitenkämpfe absehen, so hatten von großen weltgeschichtlichen Ereignissen im Mittelalter

[1]) Wimpina nennt die Professoren in seiner Doktorrede (1503, 5. Jan.) namentlich: Nikolaus Beyer, Dekan, Joh. Hennig, Senior, Joh. Scheiring, Kanonikus in Magdeburg, Joh. v. Aldensteyn, Kanonikus in Merseburg, Martin Fuhrmann v. Konitz, Kanonikus in Merseburg und Zeitz, Paul Schiller aus Plauen und Matthäus Damerau aus Prenzlau; Lehrtätigkeit übten von diesen jedoch nur Schiller, Damerau und Hennig. Von J. v. Aldensteyn ist aus der Signatura nur bekannt, daß er 1486 Lizentiat wurde. Um den Lehrstuhl hat er sich dann nicht mehr gekümmert. Bei Fuhrmann und Scheiring erfahren wir aus der Signatura nichts über die Doktorpromotion. Man sieht also, wie nachlässig die Akten geführt wurden! Insofern sind aber die Zahlen, die wir aus ihr zusammenrechnen, beachtenswert, als sie zeigen, welche Professoren wirklich an der Universität fungierten. — [2]) Über ihn vgl. *Kawerau*, Hieronymus Dungersheim. 1493 curs., 1495 sent., 1506 rec. ad fac. — [3]) † am 3. Mai 1519. Vgl. Fragment der Totenbücher der Kanoniker des Domstiftes Meißen. (Beiträge zur sächs. Kg. 15.) — [4]) Viele Akten dazu bei *Stübel*, Nr. 321 ff. Vgl. über Mosellan *Fel. Geß*, Leipzig und Wittenberg.

an Leipzigs Tore immer nur schwache Wellen geschlagen. Von der ständigen und oft furchtbar drohenden Türkengefahr, unter deren Druck die päpstliche und die kaiserliche Politik zu einem nicht geringen Teil während des 15. Jahrhunderts und noch ins 16. Jahrhundert hinein stand, empfand Leipzig, obwohl es durch seinen Handel damals zu vielen Ländern lebhafte Beziehungen unterhielt, doch nicht sichtlich mehr, als daß hin und wieder einmal ein Ablaßprediger für den Türkenkrieg den reichen Bürgern das Geld in den Taschen lockerte. Die Fürsten sträubten sich gewöhnlich gegen solche „Plünderzüge" und ließen sie meist nur dann zu, wenn für sie selbst ein Gewinn dabei abfiel. So hatte auch Raimund Peraudi,[1]) Bischof von Gurk, der päpstliche Legat und Ablaßkommissar für Deutschland, seit 1493 auch Kardinal, es nur mit Mühe beim Kaiser und beim Reichsregiment durchgesetzt, daß er 1501 einen Ablaß gegen die Türkengefahr verkünden konnte. Erst im Januar 1502 kam er dazu, die Reise durch Deutschland anzutreten; im Herbst kam er nach Erfurt, wo ihn einige Zeit die Gicht festhielt. Ende Dezember wandte er sich ins Meißensche,[2]) besuchte Alt-Zelle und Meißen und kam am 1. Januar 1503 nach Leipzig.

Hier wurde ihm von seiten der Universität ein hoch-festlicher Empfang bereitet. Der ganze Lehrkörper war am Stadttor an der Jakobuskirche versammelt, und als der Kardinal ankam, begrüßte ihn Wimpina, der zum orator erkoren war, mit einer wegen der schneidenden Winterkälte nur kurzen Ansprache:[3]) Wie die Galater und Epheser den hl. Paulus aufgenommen haben, so wollten sie den Kardinal nun aufnehmen, noch mehr, wie wenn sie einen Engel, ja Christum selbst empfingen. — Der Zug bewegte sich bald nach der Paulinerkirche, wo sich die ganze Universität und die Leipziger Bürgerschaft eingefunden hatte.

Und wiederum nahm Wimpina im Namen der hohen Schule das Wort, zum Preise des hohen Gastes. Es war bekannt, daß Peraudi ein sehr gelehrter und fein gebildeter Kirchenfürst war[4])

---

[1]) Vgl. *Johann Schneider*, Die kirchliche und politische Wirksamkeit des Legaten Raimund Peraudi 1486—1505, *Nikolaus Paulus*, Raimund Peraudi als Ablaßkommissar, *A. Schulte*, Die Fugger in Rom, I, p. 42 ff. — [2]) Vgl. *Paul Lange*, Chronicon Citizense, p. 1271 (in *Joh. Pistorius*, Scriptor. Illustr. Veter.), *J. J. Vogel*, Leipzigisches Geschichtsbuch, p. 74. Danach war auch Herzog Georg beim Empfange!? — [3]) *Farrago*, Orationes, fol. 11 b. — [4]) Peraudi hatte in Paris den Doktorgrad in Theologie erworben und war auch schriftstellerisch hervorgetreten, vgl. *Schneider*, a. a. O. — Über seine Ablaßschriften ausführlich *N. Paulus*, Raimund Peraudi, p. 652 ff.

und so hatte Wimpina auf seine Rede alle Mühe verwandt, um ihm zu gefallen.

In der Einleitung der Rede bringt er zu der gezierten Excusatio die Begründung vor: „quod ab ineunte aetate potius in quieto illo philosophico theologicoque dicendi genere, quam ulla forensi disceptatione aut publica declamatione sim versatus“.

Bis ins einzelne wird nun im ersten Teil ein Vergleich des gegenwärtigen Empfanges mit dem des Scipio durch den König Masinissa von Numidien durchgeführt. Es ergibt sich, daß die gegenwärtige Stunde des Empfanges nicht weniger bedeutungsvoll ist als jene; denn der Kardinallegat überrage ja an Würde wie an Bedeutung und Tüchtigkeit den Heiden Scipio bei weitem. — In ziemlich unhumanistischer Weise, vielleicht mit absichtlichem Seitenhiebe auf die Poeten, stellt Wimpina hier den heidnisch-römischen Verhältnissen die christlich-hierarchischen gegenüber und spricht von der „cruenta Romana res publica“. — Zu seiner Aufgabe, den „Hannibal“ der Jetztzeit, die Türken, zu besiegen, sei der Legat mit den trefflichsten Eigenschaften ausgerüstet. Wer in der Geschichte könne sich überhaupt ihm vergleichen? Weder die heidnischen Priester, von babylonischen Dinasten (!) bis zu den Druiden, weder die Weisen Griechenlands noch die olympischen Sieger, ja auch nicht die Priester des alten Bundes![1]) Wegen seiner Tüchtigkeit sei er vor allen anderen erkoren worden, die wichtige Mission nach Deutschland, ja übers baltische Meer bis nach Schweden und Norwegen, nach Gotland, Friesland und Island, bis zu den orkadischen Inseln auszuführen.[2]) Wimpina erinnert daran, daß Peraudi schon einmal, da er noch in minoribus constitutus war, nach Meißen gekommen ist, um einen Ablaß gegen die Türken zu predigen, den Innozenz VIII. ausgeschrieben hatte.[3]) Freilich seien damals seine Bemühungen ohne Erfolg gewesen; wegen der desidia und luxuria der Fürsten sei es zu keinem Heereszuge gekommen; und so haben denn die Türken zwei weitere Inseln weggenommen und den Seeweg nach Palästina versperrt. — Der Kardinal werde überall gern willkommen geheißen; denn er komme auch als Friedensstifter; überall schlichte er Streit, und wo er persönlich nicht vermitteln kann, dort verhandle er brieflich. — Überaus bedeutungsvoll sei aber vor allem seine Hauptaufgabe, die Verkündigung des Jubelablasses, ja geradezu notwendig wegen der drohenden Türkengefahr. Zahlreiche Erfolge

[1]) Die Aufzählung wie im Apologeticus. — [2]) *Schneider,* a. a. O. p. 78 ff. — [3]) Im Jahre 1488. *Schneider,* a. a. O.

haben die Türken schon zu verzeichnen; doch nun wird ihnen Einhalt geboten werden! Rom und die Christenheit, auch die Universität schuldet dem Kardinal vielen Dank. Als geringen Ausdruck dieses Dankes überreicht Wimpina nun einen goldenen Pokal und empfiehlt noch die Universität seiner Fürsprache beim Papst und beim Landesfürsten. — An die Empfangsfeierlichkeit schloß sich ein von der Universität gestiftetes Festmahl. [1])

Der Kardinal mag selten auf seiner schwierigen Mission mit so hochtönenden Worten begrüßt worden sein; Wimpina hatte für seinen Ablaß zugleich vorzüglich Propaganda gemacht. Das Bild des Kardinals hat er zwar etwas mit byzantinischen Farben gemalt; aber bedenken wir dabei, daß z. B. auch Tritenheim [2]) von Peraudi sagt: „Es gab niemand in unsrer Zeit, der ihm ähnlich gewesen wäre.“ Im übrigen prunkt die Rede wieder viel mit klassischem Wissen, wir hören ihn dabei viele schon bekannte Töne wieder anschlagen. Gut orientiert zeigt sich Wimpina auch in der jüngsten Geschichte, wenn er auch die politischen Ereignisse nur mit dem Auge des naiven Zuschauers betrachtet. [1])

Kein Wunder, wenn sich Peraudi für den gelehrten und gewandten Redner interessierte und ihm eine besondere Gunst zudachte. [3]) Nach Rücksprache mit Herzog Georg beschloß er, ihn zum Doktor der Theologie feierlichst zu kreieren. Nun waren aber an sich solche außerordentliche Promotionen aus spezieller päpstlicher Fakultät nicht gerade viel begehrt; ein solcher Doktor wurde unter den Kollegen nicht für voll angesehen, weil doch die akademische Ordnung umgangen wurde. [4]) Hier aber war es anders: die akademischen Formen sollten voll und ganz gewahrt werden. Der Liber conclusorum [5]) gibt darüber folgenden Bericht: Am 3. Januar 1503 war die ganze Universität der Dozenten zufällig unter dem Vorsitz des Rektors Johannes Honorius Cubitensis zur Verhandlung von amtlichen Dingen versammelt. Während der Rektor die Be-

---

[1]) Nach dem Beschluß der Universität vom 21. Dez. 1502 (*Erler* II, 390) war Wimpina als Redner bestimmt worden; er erhielt für seine Mühewaltung als „orator universitatis“ 5 Gulden (Ebendas.). — [2]) Er führt näher aus: „Er war ein Mann von reinsten Sitten und Lebenswandel, in jeder Beziehung ausgezeichnet durch Unbescholtenheit des Charakters. Groß war seine Gerechtigkeitsliebe; in der Verachtung der Ehren und Reichtümer der Welt bewies er bewunderungswürdige Standhaftigkeit.“ *Schneider*, a. a. O. — [3]) Vgl. *Gothein*, Politische und religiöse Volksbewegungen, p. 107: 1489 war er ähnlich gegen Wimpheling von ausnehmender Liebenswürdigkeit gewesen. — [4]) Siehe ein Beispiel bei *Bauch*, Frühhuman., p. 157. — [5]) Nach *Bauch*, a. a. O. p. 156. Liber conclusorum, fol. 115.

ratungsartikel zum Vortrage brachte, erschien als Abgesandter Herzog Georgs der Kanzler Nikolaus von Heynitz, Doktor beider Rechte, um der Versammlung einen neuen Beratungsgegenstand zu unterbreiten. Der Herzog ersuchte die Universität, den Lizentiaten Konrad Wimpina mittels aller möglichen Wege zu veranlassen, zu überreden und zu zwingen, daß er von dem Kardinal Raimund die theologischen Doktorinsignien annähme, zu deren Übertragung dieser sich aus eigenem Antriebe zur Ehrung der Universität angeboten hätte. Die vier Nationen entsprachen einstimmig diesem Wunsche des Herzogs und im Namen der ganzen Universität präsentierte Dr. Johann Hennig den Lizentiaten Wimpina dem Kardinal und schon am 5. Januar erfolgte die feierliche Aula doctoralis in der St. Paulskirche.

Die Kirche war zu solch außergewöhnlicher Feier überfüllt; von dem Redner, der während seiner ganzen Rede kniete, war daher fast nichts zu verstehen.[1]) Der Kardinal war von einer glänzenden Corona erlauchter Würdenträger umgeben. In seiner Gefolgschaft waren u. a. Bischof Johann von Metz mit Gefolge, der einflußreiche Kanonikus von Mainz und spätere Abt von Fulda Burggraf Hartmann von Kirchberg,[2]) der Wimpina noch besonders durch die Ernennung zu seinem Ehrenkaplan ausgezeichnet hatte, ferner der Abt von Pegau, ferner das Ehrengefolge, das der Herzog dem Kardinal beigegeben: der Marschalk Heinrich von Schleinitz, der Senator Cäsar Pflugk, der Kanzler Nikolaus von Heynitz, die Vertreter des Bischofs von Naumburg: Dechant und Protonotar Rudolf von Bünau und Kanonikus Lukas Hennel. Die vier Fakultäten waren mit den meisten Mitgliedern anwesend, und die Klöster hatten sämtlich Abordnungen gesandt.

Wimpina hatte zur Vorbereitung seiner Rede nicht viel Zeit zur Verfügung gestanden. Aber da es, wie er sagt, Sitte war, in der aula doctoralis eine Commendatio theologiae zu geben, so war er doch vorzüglich disponiert — durch den akuten Streit mit Polich. Die Länge und Reichhaltigkeit der Rede, vor allem die Fülle der Zitate mußte geradezu frappieren — wir hören viel Bekanntes und oft Wiederholtes.

---

[1]) Deshalb, so gibt Wimpina an, wünschten viele die Reden dann gedruckt zu sehen (Vorwort). — [2]) Über ihn *Hutten* in Elegia X, Opp. III, p. 72, Anm., *Zeidler,* Gelehrtenlexikon, V. Bd., 715/716. *Hutten* rühmt ihn als Mäcen. Nach *Cochlaeus,* Commentaria de actis et scriptis Lutheri, Mainz 1549, p. 37, wurde er als Abt von den Seinigen vertrieben, erhielt durch den Kaiser eine Pension und lebte dann als Kanonikus in Mainz.

Aber nun war ihm einmal Gelegenheit geboten, in systematischer, schulgerechter Form ohne Ablenkung durch allerlei nebensächliche Einsprüche eines Gegners seine Anschauung über den Rang der Theologie unter den Wissenschaften vorzutragen; so wird seine Doktorrede zu einer wirklich beachtenswerten und interessanten Leistung. Wir wollen den Inhalt hier nur kurz skizzieren; sie umfast im ersten Druck 36 Oktavseiten, in der Farrago fast 12 Folioseiten!

Nach der Anrede an den Kardinal und der Angabe des Themas, das er mehr „commodis (schulmäßig) quam comptis verbis" behandeln will, beginnt er mit der Anregung zum Gebet: Betend soll man an die Wissenschaft Gottes herantreten. (Dionysius, Hugo v. St. Victor.)

Das Thema kleidet er in den Spruch II. Petr. 1, 21 („Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia: sed) Spiritu sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines." Er will den Vorrang der Theologie über alle andern habitus intellectivi aus drei Hauptargumenten erweisen, und zwar: 1.) aus der antiquitas theologiae, 2.) aus der eminentia originis et doctrinae ubertate et infallibilitate, 3.) aus der sublimitas autoris et amplitudine argumenti. — Man kann nicht sagen, daß diese Disposition sehr klar und durchsichtig wäre.

Ad 1. Das Alter der Theologie erweist er mystisch-spekulativ aus Gen. 1, 3 (wobei er die Meinung Augustins etwas vorsichtiger wiedergibt als in seinen „Beweisen" gegen Polich) und mehreren Stellen der Weisheitsbücher; ferner historisch-positiv, indem er eine Art Genealogie der Theologen, von Adam angefangen, aufstellt, und negativ durch die Darlegung, daß die heidnische Theologie sich mit der wahren an Alter nicht messen könne, daß sie zudem trügerisch und voller Irrtümer sei. [1])

Ad 2. Die Theologie ist direkt göttlichen Ursprungs, ist Offenbarungswissenschaft. Dafür werden wiederum spekulative und historische Gründe ins Feld geführt, letztere haben freilich für die Zeit bis Moses eine große Lücke. — Aus dem göttlichen Ursprunge der hl. Schrift entquillt auch ihre Tiefe, Erhabenheit und Unerschöpflichkeit. Herrliche Worte darüber zitiert er aus Hugo Hieronymus, Bonaventura und Dionysius. [2]) Hier rechnet er auch kurz aber scharf mit seinem Gegner ab, der als Quelle der Theologie die Poetik hinstellt. Ex adverso behauptet er, daß die seminaria aller menschlichen Wissenschaften in der Theologie eingeschlossen seien.

---

[1]) Autoritäten: Philo, Hugo, Augustin, Dionysius, Eusebius. — [2]) Andere Autoritäten hier Cassiodor, Augustin, Basilius, Marsilius Ficinus.

Die ubertas doctrinae folgert er aus dem vierfachen Sinne der hl. Schrift, aus der Summe der theologischen Lehren (scientia operandorum, credendorum und desiderandorum) und der doppelten Lehrmethode, durch welche die Theologie dem schlichtesten Verstande wie den Gebildetsten gerecht wird. Hier beschäftigt er sich eingehend mit der wissenschaftlichen Methode der Theologie und verteidigt sie.[1])

Der Vorrang der certitudo und infallibilitas beruht subjektiv auf dem Fundament des Glaubens. Wimpina betont scharf den Satz Alberts: Die Theologie gründet sich nicht auf rationes, sondern auf die göttliche Offenbarung. — Objektiv basiert die Sicherheit des Glaubens auf der causa revelans; aber auch subjektiv ist der Glaube an die theologischen Wahrheiten größer als der an andere, z. B. an die Lehrsätze der Mathematik; Beweis: die Martyrer! Dem tut die Tatsache keinen Abbruch, daß der Theologie die evidentia mangelt; diese wird überreich aufgewogen durch die incomprehensibilis immensitas.

Ad 3. Beim Erweis des Vorranges der Theologie ex autoris sublimitate wagt sich Wimpina wieder — an der Hand des Doctor irrefragabilis, Alexanders von Hales — tief ins mystisch-spekulative Gebiet hinein, indem er die Theologie dem hl. Geiste appropriiert, von dem sie die sublimior materia empfangen habe, nämlich die opera restaurationis hominis, während die übrigen Wissenschaften die opera conditionis zum Gegenstande haben.

Endlich handelt er von der amplitudo doctrinae, dem Umfange der Theologie. Zu den 71 Büchern der hl. Schrift kommt als 72. die theologia perscrutatoria et inquisitoria, wie sie die Väter und Doktoren ausgebildet haben und wie sie in den Sentenzen zusammengefaßt ist. Durch diese 72 Bücher will der hl. Geist die 72 beim Turmbau zu Babel zerstreuten Völker wieder — im Glauben — vereinigen. —

Am Schluß der Rede wendet er sich nochmals an den Kardinal, bereit, von seiner Hand das Birett zu empfangen, da der Herzog und die ganze Universität es so wünschen!

Nachdem er nun feierlich die Insignien des Doktorats erhalten hatte, richtete er noch eine längere Dankrede an die Versammlung. Alle die oben genannten Herrschaften erhalten der Reihe nach

[1]) Seine Hauptautoritäten sind immer Augustin und Bonaventura, auch Hugo v. St. Victor. Es ist bemerkenswert, wie er die Mystiker bevorzugt. St. Bernhard kennt er aber nicht.

namentlich einige Worte des Dankes; wir möchten in ihre Reihe noch nachtragen den Ordinarius der Heidelberger Juristenfakultät und Landsmann Wimpinas, Johannes Wacker, und die beiden berühmten Augustiner Andreas Proles und Johannes Staupitz. Auch allen anwesenden Professoren bis hinab zu den magistris senioribus der Artistenfakultät dankt er namentlich für ihr Erscheinen und schließlich denen, die ihm bei der Veranstaltung der Aula hilfreich zur Seite standen und sich als „distributores iocalium“ [1]) verdient gemacht hatten, nämlich Nikolaus Apel, Heinrich Stromer (Auerbach) und Georg Schiltl. Am andern Tage erhielt Wimpina vom Kardinal ein ehrenvolles Diplom der Promotion zugestellt.

Diese glänzende Promotion brachte Wimpina auf die Höhe seines Ruhmes und bahnte ihm gewiß auch den Weg nach Frankfurt a. O. Zugleich konnte sie ihm als Zeugnis seines Sieges über Polich gelten. — In seinem Lehramt bewies er weiter einen hervorragenden Eifer. Schon vor der Aufnahme ins Konsil der Fakultät, die genau zwei Jahre nach der Promotion, am 5. Januar 1505, [2]) erfolgte, übte er das Präsentationsrecht aus. [3])

§ 19. Kardinal Melchior von Meckau in Leipzig.

Im Jahre 1503 hatte Wimpina noch einmal die Ehre, die Universität als Wortführer zu vertreten. Der Bischof von Brixen, Melchior von Meckau, besuchte im Juni dieses Jahres, [4]) nachdem er kurz zuvor zur Würde eines Kardinals gelangt war, seine Heimat Meißen und die Universität Leipzig, wo er einst studiert hatte.

[1]) Unter diesen iocalia sind scherzhafte Reden und scherzhafte Dispute zu verstehen, die sich an den feierlichen Aktus der Promotion anzuschließen pflegten; vgl. dazu *Hermelink,* Die theologische Fakultät in Tübingen, p. 35. — [2]) Signatura Bl. 45. (*Erler* II, 18) „Anno domini 1505 quinta die mensis Januarii ad consilium facultatis receptus est dr. Conradus Coci de Wympina et dedit 16 grossos.“ Die Promotion wurde folgendermaßen in die Signatura eingetragen: „Anno domini 1503 in vigilia Epiphaniae mgr. Conradus Coci de Wympina tunc in theologia licentiatus, promotus est in doctorem theologie per reverendissimum dominum, dominum Reumundum, sacrosancte sedis apostolice cardinalem Gortzenßem de latere legatum in ecclesia S. Pauli Lyptzgk doctoribusque theologice facultatis et nomine eiusdem facultatis tunc presentibus consentientibus et presentantibus.“ *Erler* II, 17. — [3]) Er präsentierte Nikolaus Königshofen, der nachher noch lange als Professor in Leipzig wirkte, und Petrus Meyer zu Cursoren. — [4]) *Bauch* schreibt: „im Winter“, was wohl ein Druckfehler ist, p. 164.

Um sich an der Hochschule ein dauerndes Andenken zu sichern, wandte er ihr eine große Stiftung von 4000 Gulden zu. Johann Hennig hat später die notarielle Erklärung abgegeben,[1]) daß er es gewesen sei, der den Kardinal zur Schenkung veranlaßt habe; natürlich hatte er darauf hingewirkt, daß vor allem die theologische Fakultät bedacht würde. Damit für guten Nachwuchs gesorgt wäre, sollten auch die Artisten einen Anteil erhalten. Die Juristen hatten bei Hennig auch um Berücksichtigung angehalten, und sie hatten auch seine Befürwortung erlangt; indes erhielten sie wie auch die Mediziner nichts. Hennig wurde vom Kardinal zum Kurator der Stiftung ernannt; diese ist datiert vom 23. Juni 1503.[2]) Die 4000 Gulden wurden im September desselben Jahres bei der Stadt Chemnitz in Form eines Rentenkaufbriefes zinsbar angelegt und sie brachten 200 Gulden jährlicher Rente.[3]) Davon wurden nun für die theologische Fakultät je 25 Gulden zur Dotierung einer Vorlesung über Thomas und einer über Capreolus bestimmt; mit weiteren 25 Gulden wurde die Resumption über Thomas bedacht, die also jetzt mit 50 Gulden ausgestattet war;[4]) endlich wurden 25 Gulden der wöchentlichen Disputation zugewiesen. Die übrigen 100 Gulden wurden für die Dotierung von sechs artistischen Kollegs (Metaphysik, Physik, Moral, Natur- und Rationalphilosophie) verwandt. Mit Hennig bildete die theologische Fakultät eine Art Kuratorium, das auch die Verwaltung der für die Artistenfakultät bestimmten Zinsen behielt und damit selbst unter den Artisten die Dozenten für jene genannten Vorlesungen auswählte. Damit war erreicht, was Wimpina in seinem Gutachten in Vorschlag gebracht hatte; die theologische Fakultät hatte einen weitgehenden Einfluß auf die artistische gewonnen. Damit war aber auch das Geschenk des Kardinals zu einem wahren Erisapfel geworden. Einmal beruhigten sich weder die Juristen noch die Mediziner bei ihrer Übergehung,[5]) vor allem aber lagen nun die Artisten mit den Theologen in dauerndem Streit;[6]) entweder sprachen sie ihnen überhaupt das Recht zur Verteilung der Kollegs ab, oder sie beklagten sich bitter über Parteilichkeit und Ungerechtigkeit — weil nämlich

[1]) *Stübel,* Nr. 352; das Instrument ist datiert vom Mai 1526. — [2]) Die Stiftung bei *Stübel.* Urkundenbuch, Nr. 237. — [3]) *Stübel,* Nr. 240. — [4]) *Bauch* sagt ungenau „durch die Stiftung von 50 Gulden würde sie lebendiger werden". Wimpina dagegen richtig „ad quinquaginta aureos nummos sublimata". Mit 25 Gl. war sie schon dotiert. — [5]) *Stübel,* Nr. 250, 261, 275 usw. — [6]) *Stübel,* Nr. 252, 273 und mehr.

die Theologen immer solche bevorzugten, die sich der Theologie zuwandten.

Doch davon wußte man im Juni 1503 noch nichts, es herrschte da nur eitel Freude über die Hochherzigkeit des Kardinals. Abgesehen davon, daß sich die beteiligten Fakultäten durch Stiftung von hl. Messen für den Kardinal und seine Angehörigen dankbar erwiesen,[1]) wurde, wohl noch in der Zeit der Anwesenheit des Kardinals in Leipzig, ein feierlicher Dankgottesdienst in St. Paul abgehalten, dem dieser aber nicht beiwohnte.[2]) Hier hielt nun Wimpina wiederum die Dankrede. Sie hat einen doppelten, besser noch einen dreifachen Grund. Sie soll sein eine Congratulatio für den Kardinal zu seiner eben erlangten hohen Würde, ein Dank für seine Schenkung und — ein Dank gegen Gott für die glücklich beendete Reformation der Universität: Durch die Schenkung waren ja mehrere Verordnungen erst der Ausführung nahe gebracht worden!

Wimpina spricht einleitend von dem natürlichen Drange, für empfangene Wohltaten dankbar zu sein, der sich auch bei den Tieren kundgibt. Im ersten Teil erörtert er die Güte Gottes als Ursache alles Geschaffenen, vor allem der Güter der Welt, und ihr Verhältnis zur göttlichen Providenz. Im zweiten, speziellen Teil, zeigt er die Güte Gottes, wie sie in der Reformation der Universität, auf die man, wie er sagt, schon fast 20 Jahre vergebens hingearbeitet habe, und in der Spende des Kardinals in die Erscheinung tritt. Bei der Reformation hebt er besonders hervor, daß nunmehr den Scholaren eine billige Lebensfristung ermöglicht sei (durch den gemeinsamen Tisch) und daß in den Artes jetzt Gratiskollegs gelesen werden. Aus der Bestimmung des Legats — an dessen Erwerb auch er Hennig das größte Verdienst beimißt — schöpft er hoffnungsvolle Ausblicke auf eine bessere Zukunft der Kollegien und Resumptionen und Disputationen. Das Lob des Kardinals als der größten Zierde unter all den gelehrten und illustren Männern, die aus der Hochschule Leipzig hervorgegangen sind, veranlaßt ihn, die namhaftesten Gelehrten der Hochschule mit ihren schriftstellerischen Leistungen, ferner die Mitglieder der Adelsgeschlechter, die hier ihre Ausbildung empfingen, und die Bischöfe, Erzbischöfe und Kardinäle, welche die Universität besuchten, aufzuzählen. Diese interessante Zusammenstellung, zu der W. sicherlich Aktenmaterial

[1]) *Stübel*, Nr. 245, 246. — [2]) Sonst würde W. ihn angeredet haben: er richtet aber seine Worte nur an den Rektor und die Mitglieder der Universität.

benutzt hat, ist neben den Viten des Wolfenbüttler Anonymus der erste Beitrag zu einer Gelehrtengeschichte der Leipziger Universität.[1])

§ 20. Philosophische und theologische Werke Wimpinas aus den letzten Leipziger Jahren.

Wir lernten bisher aus Wimpinas „Meisterjahren" fast nur polemische oder Gelegenheitsschriften kennen. Wir werden aber erst das rechte Bild von der Vielseitigkeit und erstaunlichen Rührigkeit des Leipziger Gelehrten bekommen, wenn wir nun seine schulmäßigen Werke und Abhandlungen nachholen.

Aus dem Jahre 1498 erwähnten wir bereits einmal eine logische Arbeit Wimpinas. Es ist ein kurzes Lehrbüchlein der parva logicalia, das, ähnlich wie die ars epistolandi aus seinen artistischen Vorlesungen heraus, also vielleicht schon längere Zeit vor 1498 entstanden ist. Es heißt:

> „Congestio Textus nova proprietatum logicalium cum commentatione non vulgari a M. Conrado ex Buchen dicto Wimpina theologo."

Wie in seiner Briefkunst macht sich hier, und zwar viel stärker, eine selbständige Durchdringung des Stoffes geltend. Während Polich mit mehreren andern Leipziger Logikern noch streng thomistisch war, ist Wimpina mit seiner „sehr nominalistischen Definition von terminus und seiner eigenartigen Einteilung und Bestimmung der suppositio unter die Modernen zu zählen".[2]) Das Büchlein muß recht gangbar gewesen sein; denn er konnte es in Frankfurt umgearbeitet und erweitert neu herausgeben.

Dem Jahre 1503 etwa sind zwei Schriften theologischen Inhalts zuzuweisen, die in einigem Zusammenhange mit dem Streite mit Mellerstadt stehen.

Wir erinnern uns, daß Wimpina im Schlusse seiner Palillogia auf einen Traktat „de admirabilitate Christi" hinwies, der ziemlich gleichzeitig mit der Palillogia erschienen sein wird.[3]) Er wollte

---

[1]) Für *Eberhard* ist sie der wichtigste Grund für die Annahme, daß Wimpina der Autor der Centuria sei. Darüber siehe Ausführliches im Anhang II. — *Leich* hat zuerst die Wichtigkeit dieses Teils der Gratulationsrede Wimpinas erkannt und ihn in seinem Werke „De origine et incrementis typographiae Lipsensis", p. 36 f. zum Abdruck gebracht. — [2]) So *Prantl* in seiner Geschichte der Logik, Bd. 4, p. 267 f. Die Frankfurter Bearbeitung dieses Büchleins nennt *Prantl* nicht. — [3]) Am Schlusse der Palillogia heißt es: „Quod si nondum satis cuique in propatulo est, quod in Christo admiretur,

den Stoff nicht in schulmäßiger Form, sondern mehr im Stil der Predigt behandeln. Diese Schrift nun ist später auch in die Farrago aufgenommen worden und betitelt sich hier: „Opusculum D. Conradi A Fagis Wimpinensis quinque panegyricorum, quibus Christus conservator noster Ecclesiae immaculatae sponsus laudatur a Sublimitate, Admirabilitate, Bonitate, Clementia et Amabilitate.[1])“

In der Vorrede, die an die Studenten der Theologie gerichtet ist, erfahren wir näheres über die Entstehung der Schrift. Danach hat ein Geistlicher einmal über das Thema Predigten in deutscher Sprache[2]) vor dem Volke gehalten, und Wimpina, der bisher auch dem Volke gepredigt hatte[3]) und nun mehr Muße zu schriftstellerischer Arbeit hatte, wollte den ihm liegenden Stoff für die „latine theologizantes“ umarbeiten und herausgeben.

Der Titel der Schrift kennzeichnet die fünf Teile derselben. Sie hat mit den schon besprochenen theologischen Schriften gemein, daß sie nur „ex aliorum inventis“ zusammenträgt.[4]) Wenn auch das Werk in manchen Kapiteln von echter Begeisterung durchglüht ist, vermißt man doch sehr die Verwertung der hl. Schrift, die doch für die meisten Punkte herrliche Ausbeute gegeben haben würde. Bei der subtilen Distinktion kommen häufig Wiederholungen vor und vielfache Berührungspunkte mit der Palillogia, zu der das Werk ja auch eine Ergänzung sein soll. —

Dem Jahre 1503 weist Bauch wohl auch mit Recht eine Schrift zu, die als Einleitung zu den großen Semestervorlesungen geschrieben ist. Sie heißt:

De ortu, progressu et fructu Sacrae Theologiae, cum considerationibus, directionibus et cautelis in studio sacrae Theologiae observandis Opusculum.

In zehn kurzen Kapiteln handelt Wimpina vom Ursprung der Theologie, der Vorbereitung auf das Studium durch reinen Wandel, Sammlung, Gebet und Öffnung des Herzens für die Wahrheiten, ferner vom Lehrstoff, nämlich den hl. Schriften, ihren gegenseitigen Beziehungen und ihrer Bestimmung, ihrer allegorischen Bedeutung, ihrer Erhabenheit, die sich besonders in den Hierarchien zeigt,

---

alium quendam in hunc effectum de Christi admirabilitate legat a me editum codicillum, in quo non scholastica Minerva, sed contionantium potius more, his diebus, quibus ab hoc contionandi genere temperavi, eiusmodi argumenti aliquid coniectans, candido lectori exhibendum curavi“.

[1]) In Leipzig schon erschienen zwei Ausgaben; siehe hinten. — [2]) „vernacula lingua.“ — [3]) „dum a vulgi declamationibus otium nactus essem“ ... — [4]) So sagt W. selbst in der Einleitung.

ferner vom vierfachen Sinn der hl. Schriften und den theologischen Lehrmethoden. Er gibt dann Direktiven für die Exegese nach dem vierfachen Sinn und zeigt endlich die Früchte des Studiums, zu deren Erreichung einige moralische und intellektuelle Hindernisse entfernt werden müssen.

Daran schließt er noch zwei Quästionen, zum Zweck der Disputation bestimmt. Die eine behandelt die Frage, ob das Seelsorgsamt oder der Lehrberuf vorzuziehen sei. — Er beantwortet diese Frage mit Thomas dahin, daß im allgemeinen der Lehrberuf höher stehe, pro casu könne aber anders entschieden werden. Die zweite Quästion kennzeichnet so recht das scholastische Epigonentum: Nach dem Vorgange des Petrus de Palude will er entscheiden, wer unter den doctores, die im Himmel die zweite aureola erhalten sollen, zu verstehen sei: ob Theologen, oder Prälaten, oder auch Mediziner etc.!

Die Abhandlung ist ein kurzer Auszug aus der commendatio theologiae mit anderer Gruppierung des Stoffes und Aufnahme weniger neuer Punkte aus Bonaventura, Dionysius und Augustin.

Während Wimpina mit den Panegyrici über die admirabilitas Christi beschäftigt war, arbeitete er schon an einem anderen Werke, das aus Vorlesungen über de coelo et mundo von Aristoteles, resp. die einschlägigen scholastischen Kommentare, hervorging. 1504 oder 1505 ist es im Druck erschienen als:

Tractatus utiles et admodum iucundi:
De nobilitate celestis corporis,
De eo an animati possint celi appellari,
De nobilitate animarum celi.

Die Traktate erschienen zuerst bei Lotter, ziemlich rasch aber in einer neuen Ausgabe bei Martin Landsberger.[1]) Sie sind vom Verfasser seinem Lehrer und Gönner Johann Hennig gewidmet.

Man kann wohl sagen, daß Wimpina in dem Werke fast erschöpfend die Lehren und Ansichten der bedeutendsten Philosophen des Altertums und des Mittelalters, hier vor allem der Araber, über das Wesen, die Eigenschaften und die Wirkungen der Himmelskörper, die Veränderungen, die sie erleiden, zusammenstellt. Was die Frage der Beseelung der Himmelskörper anlangt, so vertritt er mit Thomas u. a. die Ansicht, daß gewisse Engel als motrices fungieren; daraus folgert er einen gewissen Einfluß der Gestirne auf das Schicksal der Menschen. Die Schriften sind ein Beweis

[1]) Bei *Bauch*, p. 163, nur die Landsbergersche genannt.

für den Fleiß, mit dem er sich in die „mathematischen" Partien der Philosophie eingearbeitet hat, mit dem er aber besonders in den Werken des Aristoteles und seines Kommentators heimisch geworden ist. Wir können gerade in seine Studien dieser beiden Philosophen einen genauen Einblick gewinnen, da die Universitätsbibliothek Breslau in dem Besitze der schönen Aristotelesausgabe mit dem Kommentar des Averroës aus der Offizin des Bernardus de Tridino de Monteferato (1489) ist, die Wimpina, wie er selbst eingetragen hat, im Jahre 1496 erworben hat. Die beiden mächtigen Foliobände enthalten, ebenfalls von W.'s Hand, eine große Menge von Notizen und Spuren des Studiums; besonders zahlreich sind diese Notizen in den Büchern de coelo et mundo, zu denen ein kleines Sachregister begonnen wurde, zu de anima, de generatione et corruptione und zur ganzen Metaphysik. Molsdorf entdeckte auf den Deckeln der Foliobände innen aufgeklebt einige wichtige Urkunden aus der Frankfurter Zeit, die nunmehr losgelöst und den Cimelien der Breslauer Universitäts-Bibliothek einverleibt sind.[1]) —

Außer den genannten in Leipzig edierten Werken hat Wimpina für mehrere andere hier mindesten schon den Stoff zusammengetragen; sie bewegen sich auch auf dem von ihm so bevorzugten astronomisch-theologischen Grenzgebiete; in Frankfurt wurden sie vollendet und herausgegeben.

Wimpina hat, so gangbar seine Schriften auch waren, — wie eine genauere Nachforschung ergeben hat, sind ja viele seiner Schriften in mehreren Ausgaben, meistens bei verschiedenen Druckern erschienen[2]) — mit seiner Wissenschaft in Leipzig doch nicht eigentlich Schule gemacht. Kein Anzeichen spricht dafür, daß über seine Schriften nach seinem Weggange von Leipzig dort noch gelesen worden wäre. Die Scharen, die sich um seinen Katheder gedrängt haben sollen,[3]) sind merkwürdig rasch zerstoben. Einige seiner Schüler folgten ihm nach Frankfurt; Emser, der unter ihm noch 1505 zum Kursor promovierte, wurde auch in der kurzen Zeit, da er W. hörte, von ihm wenig beeinflußt.[4]) So war also das an und für sich sehr

[1]) Zentralbl. f. Bibliothekswesen, XXII, p. 565 ff. — [2]) Siehe unten Anhang I. — [3]) Die Centuria spricht von einem solchen Zulauf zu W.'s Vorlesungen, daß er den Neid und die Eifersucht Vieler erregt habe. — [4]) Über die weiteren Schicksale der theol. Fakultät in Leipzig sind zu vergleichen *O. Clemen*, Mosellan contra Cellarius (Beitr. z. sächs. Kg. 16 [1902]), *G. Lechler*, Die Vorgeschichte der Reformation Leipzigs (Beitr. z. sächs. Kg. 3, 1885), *O. Clemen*, Kleine Beiträge z. sächs. Gelehrtengesch. des 15. und 16. Jahrh. (Neues Arch. f. sächs. Gesch. 25 [1904]), *Wiener*, De facultatis theologicae

eifrige Wirken Wimpinas in Leipzig von wenig dauerndem Erfolge begleitet.[1] — —

evang. . . . originibus, 1839, neuestens *E. Krocker,* Beiträge z. Gesch. der Stadt Leipzig im Reformations-Zeitalter, Leipzig 1908. Akten und Urkunden bei *Erler, Stübel, F. Geß,* Akten und Briefe zur Kirchenpolitik des Herzogs Georg.

[1]) Ein ehrendes Andenken wahrte man ihm immerhin noch lange in Leipzig; wie ein Aktenstück bezeugt (*Stübel,* Nr. 252), ist man lange noch stolz darauf, daß ein Leipziger, Wimpina, die Universität Frankfurt eingerichtet und ein anderer Leipziger, Polich, die Universität Wittenberg.

II. Teil.

Wimpina in Frankfurt a. O.

Cap. I.

Die Universität Frankfurt a. O. und Wimpinas Wirksamkeit an ihr bis zum Beginn der Reformation.

§ 21. Die Gründung der Universität im Jahre 1506.

Die Mark Brandenburg hat noch lange, nachdem die Nachbarländer im Süden und Westen, vor allem Sachsen kulturell mächtig aufgeblüht waren, den Typus eines rauhen, barbarischen Landes getragen, in dem Raubrittertum und Fehden der Städte eine dauernde Unsicherheit schufen. Die Fürsten aus dem Hohenzollernhause fühlten sich anfangs in diesem nordisch harten Lande, dessen rauhe Schönheit Alexis in seinen Romanen so lebensvoll dargestellt hat,[1]) nicht wohl. Die Gründe für das Zurückbleiben der Mark sind nicht so in ungünstiger Lage, fern von der großen Heeresstraße der Kultur und des Handels, zu suchen — trotz der Gefährdung durch die Raubritter entwickelten sich ja die Frankfurter Messen neben den Leipzigern zu den bedeutendsten im östlichen Reiche[2]) — sie liegen vielmehr, wenn auch nicht allein, in dem Mangel an Bildungsstätten, im Mangel an gebildeten Ständen. Das Land zählte zwar um 1500 über 80 Klöster, aber diese scheinen im Werke der Kolonisation ihre Tätigkeit für das Land erschöpft zu haben. Lehnin und andere schickten zwar viele Mönche in die hohen Schulen, vor allem nach Leipzig, aber Volk wie Ritterschaft wollten mit Gelehrsamkeit nichts zu schaffen haben. Wir brauchen uns daher nicht zu wundern, wenn wir über den Klerus in der Mark nichts sonderlich Gutes hören; wir verstehen, wie die wohl sicher auf Betrug beruhenden Wilsnacker

---

[1]) Gerade die Zeit, die wir behandeln, nehmen „die Hosen des Herrn von Bredow" zum Hintergrunde. Der Dichter zeichnet hier auch einmal flüchtig die Gestalt des gelehrten Wimpina an der Seite des Kurfürsten. — [2]) Vgl. *Droysen,* Preußische Politik, II, 2, p. 47 f. — *Priebatsch,* Staat und Kirche in der Mark Brandenburg, in Ztschr. f. Kg. 19—21 (1898/1900).

Bluthostien [1]) über ein Jahrhundert lang den Mittelpunkt der Frömmigkeit des Volkes, weit über die Mark hinaus, bilden konnte; und es ist nur eine natürliche Folge des Mangels an Bildung, wenn wir einen tief eingewurzelten Aberglauben im Lande wahrnehmen. [2]) — Albrecht Achilles erkannte schon die Notwendigkeit einer höheren Bildungsstätte für sein Land. [3]) Sein Sohn, Johann Cicero, gab dem Gedanken, eine solche zu schaffen, schon Odem und Form: er sammelte Geld und nahm Frankfurt a. O. als Ort für eine Universität in Aussicht. [4]) Besonders bemühte man sich, die Beihilfe des Johanniterordens zur Gründung zu gewinnen. [5]) Der Mangel eines gebildeten Beamten- und Richterstandes machte sich den Herrschern immer drückender fühlbar. Die Anregung Kaisers Maximilians an die Kurfürsten zur Gründung von Landesuniversitäten, [6]) mochte auch bei Johann Cicero ein neuer Sporn zur Verwirklichung des Planes gewesen sein. Schon bewarb er sich 1498 bei Papst Alexander VI. um das Gründungsprivileg — da raffte ihn der Tod hinweg.

Sein Sohn Joachim hatte seine Jugendjahre bis kurz vor dem Regierungsantritt — mit 15 Jahren wurde er Kurfürst! — in Franken, bei seinem Oheim Friedrich, resp. in der Obhut und Erziehung seiner Großmutter verlebt, [7]) und wenn er auch ritterliche Turniere durchaus nicht verschmähte, so war doch der Zug seines Geistes mehr auf die Wissenschaft gerichtet. Unter den ersten Plänen, die seine Beiräte nach der Übernahme der Regierung ihm vortrugen, war auch der Plan der Errichtung der Universität in Frankfurt. [8])

---

[1]) Vgl. *Breest*, Das Wunderblut zu Wilsnack (Märkische Forschungen, XVI, p. 131 ff.), *Jul. Heidemann*, Die Reformation der Mark Brandenburg, p. 26 ff., *B. Hennig*, Über das Wunderblut zu Wilsnack, in den Forschungen. z. br. u. pr. Gesch., XIX, 1906, p. 391 ff. — [2]) Vgl. z. B. im Microcronicon Marchicum (Cod. dipl. Brand. IV_{11}, Nr. III). — [3]) Die folgenden Angaben über die Gründungsgeschichte sind zum großen Teil von *Bauch* zusammengetragen in seinem Werke „Die Anfänge der Universität Frankfurt a. O.", p. 1 ff. Hier gibt er auch eine Verarbeitung der meistens von ihm selbst gesammelten Akten zur Universitätsgeschichte, soweit sie bis 1900 schon publiziert waren. — [4]) 1493 sind schon Verhandlungen mit dem Bürgermeister von Frankfurt, Andreas Sommerfeld, im Gange. Memorabilia der Stadt Frankfurt, v. *Staius* (Cod. dipl. Brand. IV_{11}, p. 344. — [5]) Vgl. *Staius*, a. a. O. p. 345. — [6]) Vgl. *Bauch*, a. a. O. p. 2. Die letztwilligen Ermahnungen Johann Ciceros s. im Microchronicon ad annum 1499. — [7]) Vgl. die sorgfältigen Studien von *G. Schuster* und *F. Wagner* in den Monumenta Germ. Paedag., Bd. 34: Die Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg, 1. Bd., p. 245 ff. — [8]) Ebendaselbst, p. 292 (Ratslag meines g. h. M. Friedrichs Reten auf Befehl

Im Verein mit tüchtigen Beratern, wie dem juristisch und humanistisch gebildeten Bischof Dietrich von Lebus[1]) und dem ebenfalls humanistisch gebildeten Staatsmann Eitelwolf von Stein[2]) und nicht zuletzt dem ihm durch sein astrologisches Wissen besonders sympatischen Humanisten und Historiker, Abt Tritenheim, ging er mit Eifer an die Ausführung des vom Vater als Erbgut hinterlassenen Planes. Und wenn sich die Errichtung der hohen Schule noch einige Jahre verzögerte, so lag das an der Schwierigkeit, die materiellen Subsistenzmittel aufzubringen. Es war klar, auch die Stadt, welche die neue Hochstätte der Bildung in ihre Mauern aufzunehmen die Ehre haben sollte, mußte diese Ehre mit Opfern bezahlen. Seit 1493 wurde in dieser Hinsicht mit Frankfurt a. O. verhandelt. Seit 1498 wurde hier der Bau eines großen Kollegs langsam in Angriff genommen; die Kosten wurden zum Teil von der Stadt aufgebracht.[3]) Man beabsichtigte von vornherein, zwei Kollegien zu errichten mit je sechs Kollegiaturen; aber es ist nur zur Gründung eines einzigen gekommen, wiewohl sich die Kollegiaten gewöhnlich Mitglieder des großen Kollegs oder gar beider Kollegien nennen.[4]) In das Dunkel dieser Gründungspläne fällt ein merkwürdiger Schein, der aber eben so rasch wieder verschwindet; diesen bringt eine Notiz in einem der Gutachten der Leipziger Dozenten, 1502: Man solle danach trachten — rät der betreffende Magister — das Frauenkolleg hier zu halten, da die Kollegiaten nach Frankfurt a. O. zu ziehen gedächten![5]) Sollte der Kurfürst oder seine Umgebung versucht haben, diese Stiftung als wertvollen Grundstock für die zukünftige Universität nach Frankfurt zu ziehen? —

Trotzdem schon, wie bemerkt, von Papst Alexander eine Erektionsbulle erwirkt war, wandten sich Joachim und Albrecht doch noch einmal an Papst Julius II., sowie an Kaiser Maximilian, um die Privilegien zu erbitten.[6])

„S. F. G. uf die obgeschriben Artikel Meim Bruder M. Joachim gegeben) Item der Universitet halb zu Franckfort aufzurichten — Gefellt den Reten". Vgl. auch *Kaufmann*, Gesch. der Univ., II, p. 44, Anm.

[1]) *Schuster-Wagner*, a. a. O. p. 247/248. — [2]) Vgl. *Ehrhardt*, Geschichte des Wiederaufblühens der Wissensch., III, p. 230. — [3]) Rechnungen zum Bau, verzeichnet in den Memorabilien des *Staius* ad annum 1498, 1499 bis 1507. — [4]) Vgl. *Gurnik*, Das große Kollegienhaus in Frankfurt a. O., p. 7 ff. G. geht in dem sehr mageren Aufsatz auf die Frage der beiden Kollegien gar nicht ein! — [5]) *Friedberg*, Gutachten Nr. 28 „Item das man trachte, wy man collegium beate virginis mochte alhy behaldenn, dy sich gedengken keen Frangkphorth an dy Oder zcu wendenn". — [6]) *Bauch*, a. a. O. p. 6. Kaiser Maximilians Urkunde ist ausgestellt am 26. Oktober 1500; die Bulle Papst

Inzwischen galt es, wissenschaftliche Kräfte für das studium generale zu sammeln, und da fiel denn das Augenmerk der unternehmenden Kreise auf Leipzig,[1]) das nicht bloß zur letzten Universitätsgründung in Wittenberg durch die Entsendung Polichs einen wesentlichen Anteil beigetragen hat, sondern das auch durch eben solche Verpflanzungen gleichsam als Stammutter von Rostock und Ingolstadt angesprochen werden konnte.[2])

Eitelwolf von Stein hatte auch selbst in Leipzig studiert und unterhielt vielleicht noch Verbindung mit dortigen Kreisen. Auch der Berliner Jurist Johann Blankenfeld,[3]) der die erste Intimatio auszuarbeiten hatte, hatte zuletzt in Leipzig doziert. Leipzig sollte auch das Vorbild der neuen Hochschule in ihren von Herzog Georg eben erst verbesserten Einrichtungen sein; und diesem Körper gedachte man dann eine humanistische Seele einzuhauchen — so wenigstens war es Tritenheims wie Eitelwolfs Ideal, für das sie den jungen Kurfürsten leicht gewannen.[4]) Zum eigentlichen Organisator der neuen Universität wurde nun Conrad Wimpina berufen, der im Verein mit Blankenfeld vor allem die Statuten zu entwerfen hatte.

Ob die Fäden der Verbindung Wimpinas mit der märkischen Universitätsgründung den Weg über den meißenschen Hof nahmen, oder vielleicht über das erzbischöfliche Palais in Magdeburg, oder ob die Kenntnis und Beachtung seiner Wirksamkeit in Leipzig bei den leitenden Kreisen in Berlin direkt zu seiner Berufung führten, müssen wir aus Mangel an jeglicher Beurkundung dahingestellt sein lassen.[5])

Julius' II. unter dem 15. März 1506. Unter demselben Datum eine Bulle Julius' II. an die Bischöfe von Brandenburg, Havelberg und den Dechanten von Lebus; sie sollten die Privilegien der Universität promulgieren und die Universität in ihren Schutz nehmen. Am 10. Mai 1507 wurde dann noch ein erneuter päpstlicher Konsens zur Stiftung der Universität ausgefertigt. Cod. dipl. Brand. I, 23, Nr. 387. Auch von seiten der Stadt wurde die Universität mit mehreren Privilegien begabt. Cod. dipl. Brand. I, 23, Nr. 385.

[1]) Nachdem der Versuch, den Juristen und diplomatischen Unterhändler der sächsischen Herzöge, Nikolaus Marschalk, zu gewinnen, gescheitert war; vgl. *Bauch*, a. a. O. p. 7. — [2]) Vgl. *Zarncke*, Statutenbücher, p. 34. — [3]) Vgl. Dr. *W. Schnöring*, Johannes Blankenfeld, Halle 1905 (Schriften d. V. f. Reform.-Gesch., Nr. 86), p. 8 ff. p. 10 die unrichtige Angabe, daß Dietrich v. Lebus Hofmeister Joachims war. — Die Rolle, welche er als Vertreter der Hohenzollern in Rom spielte etc., siehe bei *A. Schulte*, Die Fugger in Rom, Leipzig 1904, I, p. 22 ff. usw. — [4]) Vgl. den Brief Huttens an Jakob Fuchs, Kanonikus von Bamberg und Würzburg, Opp. I, p. 40 ff. — [5]) Unerwiesen ist auch die Vermutung, daß Simon Pistoris, der Leipziger Mediziner, welcher mit Polich in

Es muß dem Markgrafen an Wimpina wohl viel gelegen gewesen sein; denn der Anonymus berichtet, daß der Theologe von ihnen „non sine magno stipendio" geworben worden sei.[1]) Und es ist ist wohl begreiflich: wenn auch Wimpina die hohe Ehre, Gründer und erster Rektor der neuen Universität werden zu sollen, gewaltig locken mußte, so war er doch jetzt in Leipzig eigentlich erste Größe in den gelehrten Kreisen und hätte sicherlich auch das erste freiwerdende Kanonikat erhalten; indes, die Markgrafen boten ihm geradezu glänzendes Äquivalent: ständigen Sitz im Kolleg, 100 Gulden von der Stadt Frankfurt und dazu bald zwei Kanonikate, in Brandenburg und Havelberg. Schließlich mochte ihn noch der Ehrgeiz treiben, seinem Feinde Polich auch im Ruhme eines Universitätsgründers gleich zu sein.

Chyträus berichtet,[2]) Wimpina habe die ersten Gesetze und Statuten geschrieben. Daß er wesentlichen Anteil an ihrer Abfassung hat, ergibt sich vor allem aus seiner ganzen Stellung, die er in Frankfurt dauernd innehatte, die wir unten näher kennzeichnen werden; sein ganzer Geist ist auch in manchen Paragraphen der Statuten wohl erkennbar.[3])

Am 15. Oktober 1505 erging die erste Intimation, und daraufhin fanden sich schon im Wintersemester 1505/06 eine Anzahl von Studenten und Dozenten in Frankfurt ein, darunter der bestallte Vertreter der humanistischen Studien, Publius Vigilantius Axungia. Dieser erließ eine öffentliche Ankündigung seiner Vorlesungen schon am 18. Januar 1506 und begann bald mit einem Kolleg über die ars poetica des Horaz.

Wimpina hat Leipzig wohl im Sommer des Jahres 1505 verlassen[4]) und sich in die Mark, vielleicht nach Berlin begeben, viel-

---

Streit geriet, da er später Leibarzt Joachims wurde, für die Berufung seines Freundes Wimpina gewirkt habe. (*Schwarze,* Zur Geschichte der Frankfurter Universität. — Pistoris hat 1495 Leipzig nicht verlassen! Sein Streit mit Polich war 1499—1500.)

[1]) Centuria, Nr. 75. — [2]) Chronicon Saxoniae, p. 169. — [3]) Erhalten sind zwar die ersten Statuten nicht, aber die von 1510 fügten nur einige Ergänzungen und Verbesserungen hinzu. Den Zusammenhang mit den Leipziger Statuten erörtert sorgfältig *P. Reh,* Die allgem. Statuten (Akten u. Urk. II, p. 5 ff.). — [4]) Daß Wimpina nicht erst 1506 aus Leipzig wegging, kann man mit Fug daraus schließen, daß seit dem Sommersemester 1505 sein Name in der Matrikel nicht mehr genannt ist. Wenn das am 15. August 1505 bei Martin Landsberger im Druck erschienene Quodlibet S. Thome de Aquino (Konvikts-Bibliothek Breslau, bei *Panzer* nicht genannt!) noch von Wimpina besorgt worden wäre — wofür vielleicht der Grund spricht, daß W. über

leicht auch nach Lebus, zum Bischof Dietrich von Bülow, der von dem Kaiser und dem Papste zum Kanzler der Universität ernannt worden war und der an dem Entstehen der Hochschule das regste Interesse nahm.[1]) Bülow hatte jedenfalls an der Berufung W.'s mitgewirkt.[2]) Am 10. Februar traf Wimpina in Frankfurt ein und nahm, da das Kolleg ja noch nicht fertig war — der Bau scheint erst 1507/08 vollendet worden zu sein — bei dem Bürger Johann Buchholz seine Wohnung, die er bald mit der beim Bürger Caspar Wald auf dem Markte vertauschte. Sofort erließ er eine Intimation, in der er seine Berufung zum Rektor der neuen Universität durch Joachim und Albrecht unter Zustimmung des Kanzlers, des Bischofs von Lebus, anzeigt und Dozenten und Studenten zur Einschreibung in die Matrikel einlädt.[3])

Schnell folgten sich nun weitere Kundgebungen.

Am 22. Februar erscheint der große Hauptbrief des Kurfürsten Joachim und seines Bruders, des Markgrafen Albrecht, der in großen Zügen die Statuten und die Privilegien verkündet.

Am 26. Februar erläßt der Rektor seine zweite Intimation. In seiner uns aus den Leipziger Rektoratsreden hinlänglich bekannten, humanistisch angehauchten Redeweise preist er die Weisheit; sie nimmt, so führt er etwa aus, unter den Gaben Gottes die erste Stelle ein; durch sie erhebt Gott den Menschen zur Unsterblichkeit, zur Gottähnlichkeit, durch sie sorgt er am besten für

Thomas las, und auch bei Landsberger, den er auch in Frankfurt empfahl, viel drucken ließ — so könnte man genauer sagen, daß W. wohl erst im Wintersemester 1505 Leipzig verlassen haben wird.

[1]) Über Bülows Tätigkeit als Kanzler der Universität vgl. die vorzüglichen Ausführungen bei *Schwarzer,* Das Kanzleramt, p. 6 ff., 31 ff. — [2]) Vgl. *Schwarzer,* a. a. O. p. 33. — [3]) Wimpinas erste Eintragung in die Matrikel: (A)nno Domini millesimo quingentesimo sexto, die vero decima mensis Februarii, ego Conradus Wimpina de Buchen Herbipolensis dioecesis artium magister et sacre theologie professor, tunc alme universitatis studii Lipsiensis maioris collegii collegiatus ab illustrissimis principibus et dominis domino Joachim, sacri Romani imperii archicamerario electore, et domino Alberto marchioni Brandenburgensi . . . annitente reverendissimo in Christo patre et domino domino Theodorico ex nobili gente de Bulow, sacre Lubucensis eclesie episcopo, in rectorem studii Frankofordiensis accersitus sum institutus et declaratus et in ipsa intronisacione eiusdem studii, que fuit vigesimo sexto die Aprilis anni supradicti, confirmatus et promulgatus, intitulavi ante intronisacionem incipiens et postea meo durante officio continuans de quatuor nacionibus infrascriptos" . . . Die Summe der Immatrikulierten beträgt 928. *Friedländer,* Matrikel. Die Intimationen stehen in den Acta Rectorum, sie sind mehrfach gedruckt, so bei *Becmann* und im Cod. dipl. Brand. I, 23, Nr. 375, 377, 381.

alle Bedürfnisse des Lebens. Welch erhabene Aufgabe haben darum die Vereinigungen der Menschen zur Pflege der Weisheit, der Wissenschaft! Natur und Übernatur, die Geheimnisse der Welt und des Himmels untersuchen und ergründen sie, und die Kräfte der Erde machen sie dem Wohle des Menschen nutzbar. Die Menschen der ruhigen Lebensführung, die unbeschwert von bürgerlichen Geschäften abseits stehen vom öffentlichen Kampf der Interessen, haben das große Verdienst, sich selbst und ihre Schüler, die jungen Sämlinge des Staates, zur Tugend, Weisheit und Religion zu erziehen und sie für die Aufgaben vorzubereiten, die sie einst im Gemeinwesen übernehmen sollen. Nicht die Erfahrung allein macht den Greis schon zu einem Weisen — der übertrifft ihn, der eifrig studiert hat und mit der Wissenschaft vertraut ist. Das beweist die Geschichte der großen Kirchenlehrer wie die der Großen der Welt, in ungezählten Beispielen. Die Völker haben den Wert der Wissenschaften auch erkannt, und Assyrer, Araber, Griechen, Römer und Druiden (!), Engländer und Afrikaner haben zur Pflege der Weisheit Akademien errichtet.

Diesen schließt sich nun Joachim I., der Kurfürst von Brandenburg, würdig an. Überzeugt von der Bedeutung einer Universität für sein Land, beraten von den Ersten des Reiches, hat er die Hochschule gegründet und ihm, Wimpina, wiewohl unverdient, das Zepter des ersten Rektorats übertragen.

Frankfurt aber ist ausersehen, die neue Universität zu beherbergen, Frankfurt, die prächtige Stadt an dem fruchtbaren Ufer des fischreichen Oderstroms, die mit ihrem regen Handel den Stapelplatz bildet für alles, was das baltische Meer, der Westen und Süden und Osten an Schätzen bringen.

Und so tut er denn kund und zu wissen allen, die das Schreiben lesen, daß die Universität am 26. April, am Sonntage nach Markus, eingeweiht und eröffnet werden wird und daß dann sofort Vorlesungen und Resumptionen beginnen werden. Für die aber, welche schon vorher ankommen, werden jetzt schon täglich Professoren und Lektoren in Poetik, Rhetorik, Theologie und in artibus Vorlesungen halten. Die Wissensdurstigen mögen darum herzuströmen; sie werden finden, was ihr Herz begehrt, und an Privilegien und Vorteilen wird die Universität keiner anderen nachstehen. —

Man sieht, wie Wimpina hervorhebt, daß besonders für die Poesiebeflissenen gut gesorgt sei; bei dem damals herrschenden Kurs mußte er sich wohl oder übel selbst wieder eine humanistische Pose geben, und so schmückt er die mit Klassizität prunkende Intimation noch

mit einem einleitenden Tetrastichon und einem nachfolgenden Preisgedicht auf die Mark:

. . . „Marchia quae fueras statio fidissima mergis,
Nunc nitidas aquilas gignis et accipitres.
Quaeque olim rudibus fueras habitatio Slavis,
Ingenio illustres nunc colis ipsa viros.“ . . .

Wimpina waltete nun schon eifrig seines Amtes als Rektor, machte die schon Immatrikulierten mit den wesentlichen Statuten[1]) bekannt, leitete mit dem Kanzler Dietrich von Bülow die Wahl des ersten artistischen Dekans, des Leipziger Magisters Johann Lindholz,[2]) und wies schließlich in einer kleinen dritten Intimation auf die billigen Lebensverhältnisse in Frankfurt hin; für 4 märkische Groschen schon könne man sich eine Woche lang angemessen verköstigen![3])

So kam der Tag der Einweihung der Universität heran. Am 25. April traf Kurfürst Joachim und Markgraf Albrecht mit zahlreichem Gefolge, darunter der Abt Tritenheim,[4]) in Frankfurt ein und wurde vom Kanzler, Bischof Dietrich, begrüßt.[5])

Am Morgen des 26. April war um 6 Uhr in der Marienkirche eine hl. Messe für die Universität, an der auf Einladung des Rektors die Dozenten und Studenten teilnahmen. In derselben Kirche erteilte an demselben Morgen Bischof Dietrich dem Markgrafen Albrecht die ersten hl. Weihen,[6]) wobei der Neffe des Bischofs, Joachim von Bülow, eine Ansprache hielt. Daran schloß sich ein Prandium der hohen Herrschaften. Nach Beendigung desselben zogen sie hoch zu Roß zum östlichen Stadttor, wo sich bei der Gertrudenkapelle die Universitätsgemeinde versammelt hatte. Hier bildete sich nun ein glänzender Festzug: Voran schritten Franziskaner mit Fahnen; es folgten die symbolischen Gestalten der sieben freien

---

[1]) Sicher waren das die statuta legibilia, die nach dem Leipziger Muster zusammengestellt waren, sie bilden in den revidierten Statuten von 1510 den ersten Teil. Vgl. *P. Reh*, Die allgem. Statuten, p. 8. *Bauch*, Die Anfänge der Universität Frankfurt, p. 22. — [2]) *G. Bauch*, Das älteste Dekanatsbuch der philosophischen Fakultät (Akten u. Urk. I), p. 18. — [3]) Acta Rectorum, fol. 5b. *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 21. Wimpina hat die Eintragungen in die Rektoratsakten alle selbst geschrieben. — [4]) Trithemii Chronicon Sponheimense ad ann. 1506, p. 425. Im Juni war Tritenheim schon in Heidelberg. Trithemii epistolar. familiarium, 136. — [5]) Vigilantius Axungia hat eine schöne und wertvolle Beschreibung der ganzen Eröffnungsfeier gegeben, in musterhaftem Druck bei *G. Bauch*, Akten und Urkunden, VI, p. 1. Zuerst gibt er eine Beschreibung der Stadt und Universität. — [6]) Nicht die Priesterweihe, wie *W. Wohlbrück*, Geschichte des ehemaligen Bistums Lebus, II, p. 255 und 474 sagt. — „In der Oberkirche“ fand die Weihe statt.

Künste und ihrer Herrin, der Theologie. Hinter ihnen gingen die beiden Dichter und Festredner Vigilantius und Rhagius Ästikampianus. Zwischen den beiden Landesherren, Joachim und Albrecht, kam der Rektor, Wimpina, die nächste Reihe bildeten Blankenfeld mit Bischof Dietrich und dem Johanniter-Komtur Dr. v. Dieskau, es folgten die übrigen Doktoren und Magister, viele Studenten und die Bürgermeister der märkischen Städte, Ratsleute und Bürger. In der Marienkirche hielt der Dr. iur. utr. Sebastian Steublinger im Namen der Fürsten eine Eröffnungsrede. Im Namen der Universität antwortete Blankenfeld mit Worten des Dankes und des Lobes für die Fürsten und den Kanzler. Den ersten Glückwunsch brachte nun Dietrich von Bülow zum Ausdruck und überreichte dabei dem Rektor feierlich zwei silbern und golden verzierte Zepter, als Zeichen der administrativen und richterlichen Gewalt des Rektors. Die Übertragung der Dekanatsbefugnisse an die vier Fakultäten wurde ähnlich versinnbildet. Endlich erhielt der eigentliche Festredner, Vigilantius Axungia, das Wort. Mit allem humanistischen Aufwand pries dieser die fürstlichen Gründer der Universität, die einzelnen Disziplinen und die Stadt Frankfurt und schloß mit einer Aufforderung zum Gebet für die neue Gründung und ihre Stifter, die Landesherren. Die Freiheiten der Angehörigen der Universität wurden dann öffentlich verkündet, mit Gesang und Musikaufführungen schloß die ausgedehnte Feier; der Kurfürst berief die Professoren noch zu einem Festmahl. —

§ 22. Wimpinas Anteil an der Einrichtung und Ausgestaltung der Universität.

Die ersten Universitätsstatuten sind allem Anschein nach vom Kanzler allein erlassen worden. An ihrer Abfassung aber muß Wimpina einen wesentlichen Anteil gehabt haben, wahrscheinlich hat er die ganze Redaktion derselben geleitet: Gerade in seinem Sammelwerke, in der Farrago, ist uns das einzige Bruchstück dieser Statuten erhalten; es ist ein Abschnitt, den Wimpina noch vor der Inauguration der Universität bekannt gab als eine Art Ergänzung zu seiner zweiten Intimation.[1]) Der Abschnitt enthält die Verordnung, daß jeder Student sich einen speziellen Lehrer wählen

[1]) Von *Bauch* in das 6. Heft der Akten und Urkunden aufgenommen; das Bruchstück war auch der Ordinatio Complecionis pro gradibus Magisterii et Baccalaureatus in artibus (1512) angefügt, die von *Molsdorf* in der Wimpina gehörigen Aristotelesinkunabel gefunden wurde.

solle, der seinen Fleiß und sein ganzes Betragen überwachen und für ihn verantwortlich sei. Wer geeignete Lehrer nicht kenne, der solle sich an den Syndikus oder den Propst des großen Kollegs wenden; jedenfalls werde das Konsilium der Universität dafür sorgen, daß der Scholar einem gewissenhaften „Präceptor“ überwiesen werde. „Wir haben die Verordnung, keinen Scholar an der Universität zu dulden, der dem Titel nach Student ist, in Wahrheit aber als liederlicher Mensch durch Trägheit und Schlemmerei das Geld und die Zeit vergeudet, ohne daß es die Eltern wissen.“

Wäre Wimpina ein wirklich organisatorisches Talent gewesen, so hätte er, ähnlich wie Scheurl in Wittenberg, der Universität mit einheitlichen, praktischen und klaren Statuten gedient. Aber was wir in wissenschaftlicher Hinsicht bei ihm vermißten, das fehlt ihm auch hier: der die Situation klar überschauende und beherrschende Blick — trotz alles Interesses und alles Eifers in seiner Amtsführung. So dürfte wohl die unpraktische Einteilung der Universitätsgemeinde nach Nationen mit auf sein Konto zu schreiben sein.[1]) Vor allem waren die Statuten zum Teil lückenhaft und stets ergänzungsbedürftig, zum Teil zu weitschweifig. Die Lücken mußten im Laufe der Jahre gelegentlich durch Mandate oder Beschlüsse ergänzt werden, bis im Jahre 1510 eine neue Redaktion der Statuten erfolgte.

Von Wimpina allein, und zwar aus seinem ersten Rektorat, liegen eine große Anzahl von „Mandaten“ vor, die fast alle Strafbestimmungen treffen.[2]) — Die Gerichtsbarkeit stand dem Rektor nur für disziplinare Vergehen zu, schwerere Verfehlungen kamen vor den Kanzler zur Entscheidung. Wimpinas Mandate geben nicht gerade ein erfreuliches Bild von der jungen Hochschule, sie setzen verschiedene Strafen fest für Verletzung der Autorität, nächtlichen Unfug, Gebrüll der Studenten und Umherziehen mit Trommeln, Belästigung der Nachtwächter, aber auch für Beschädigung von Eichenpflanzungen, Weinbergen, Fischbehältern etc.; ja sogar einige Fälle von Notzucht und Mord sind vorgekommen; dabei ist noch der sehr milde Richterspruch des Kanzlers auffallend.

---

[1]) Diese Nationen waren die märkische, fränkische, schlesische und preußische. Über ihren ordo vgl. *Bauch,* Die Anfänge etc., p. 28. Da es bald öfters einer Nation an Mitgliedern im Lehrkörper mangelte, so mußten häufig zur Durchführung des Turnus Mitglieder der einen Nation in die andere transskribiert werden. — [2]) Sie sind aus den Acta rectorum herausgegeben worden von *Friedländer* in den Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, VIII, I, 208 f.

Wimpina war in Frankfurt dreimal Rektor,[1]) aber nicht ein einziges Mal Vizekanzler. Und doch nahm er ständig in Frankfurt eine einflußreiche Sonderstellung ein! Das sieht man aus jenen Aufzeichnungen, welche Wimpinas Mitwirken an einigen Angelegenheiten der Hochschule ausdrücklich hervorheben. So präsentierte er mit dem Rektor 1509 dem Kanzler den ersten Syndikus der Universität, Laurentius Schreck;[2]) so zeichnet er in der Nova ordinatio studii mit den Dekanen der anderen Fakultäten zusammen als mandatarius des Kanzlers,[3]) so wirkt er an einem Beschluß der Artistenfakultät vom Jahre 1523, betreffend die Erleichterung der Anforderungen für die Promotion, mit, was mit den Worten bezeichnet ist: „. . . unanimi omnium consensu tum consilio egregii D. Wimpine decretum est, ipsa cogente temporis racione, ut inpresens statuta . . . accomodarentur temporibus presentibus . . .“[4])

Er hat also, wie Bauch es treffend bezeichnet, etwa die Aufgaben eines Superintendenten gehabt, ohne den Titel zu führen.[5]) Seine zentrale Stellung basierte eigentlich allein schon auf der Vereinigung des Dekanats der theologischen Fakultät mit der eigenartigen übergeordneten Stellung im großen Kolleg; denn dadurch hatte er Einfluß auf die zwei maßgebendsten Fakultäten, auf die theologische, als die erste, angesehenste, und die artistische als die wichtigste und größte. Auf dieser Basis konnte Wimpina leicht eine Art Nebenregierung, nämlich neben dem Rektor, ausüben.

Seine Stellung im großen Kolleg ist übrigens nicht ganz klar. An seiner wirklichen Mitgliedschaft ist nicht zu zweifeln, trotzdem sein Name unter den Kollegiaten nicht genannt wird.[6]) Vielleicht kommen wir der Lösung des Rätsels nahe, wenn wir annehmen, daß er ein nur seiner Person zur Belohnung seiner Verdienste zuerkanntes Ehrenseniorat bekleidete.

Es würde uns zuweit von unsrer Aufgabe abführen, wollten wir nun noch näher auf die einzelnen Einrichtungen der Universität eingehen. Sie sind von Bauch auf Grund des zumeist von ihm selbst

[1]) Das erste Mal ein Jahr lang, ebenso sein Nachfolger Blankenfeld; dann wurde die halbjährige Amtsperiode wie in Leipzig durchgeführt. — [2]) Akten und Urkunden, II, p. 39, Anm. (aus den Acta Rector. I, fol. 28b) „. . . idem dominus doctor sic electus per magnificum dominum Rectorem ac praeclarissimum dominum Conradum Wimpinensem de Buchen arcium sacreque theologie professorem etc. rmo in Christo domino . . . Cancellario . . . praesentatus . . .“ — [3]) Akten und Urkunden, VI, p. 33. — [4]) Akten und Urkunden, I, p. 72. — [5]) *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 28. — [6]) Vgl. *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 46.

gesammelten urkundlichen Marterials eingehend dargestellt worden. Nur auf die Entwickelung des wissenschaftlichen Lebens an der Universität wollen wir noch einen Blick werfen.[1])

Kennzeichnend für den Studienbetrieb ist vor allem, daß in Philosophie (und Theologie) nur nach der via antiqua gelehrt wird! Innerhalb dieser aber bestand eine Thomisten- und eine Skotistenabteilung, deren Verhältnis zu einander genau geregelt war und die sich in der Besetzung der Ämter abwechselten. Diese Theorie wurde ähnlich strikt durchgeführt wie die Einteilung in Nationen, in Wirklichkeit war sie ein Anachronismus, weil es strenge Thomisten und Skotisten im alten Sinne wohl kaum mehr gab: die letzten Scholastiker vor der Reformation waren vielmehr Eklektiker. Die grammatischen und rhetorischen Vorlesungen lagen in den Händen von Halbhumanisten, wie wir sie in Leipzig kennen gelernt haben. Einen fest angestellten Lehrer des Griechischen erhielt Frankfurt — wie Wittenberg — im Jahre 1518, einen Fachlehrer für Hebräisch 1521. An bedeutenderen Gelehrten sind unter den Artisten vor allem zwei zu nennen, der Leipziger Magister und tüchtige Logiker Lindholz und der Astronom und Mathematiker Ambrosius Lacher. Auch unter den Juristen hat Frankfurt in der von uns behandelten Zeit bis 1530 einige Größen zu verzeichnen: Johann Blankenfeld, der einen tüchtigen Schülerkreis heranzog, Johann Oldendorp, der freilich nur kurze Zeit hier wirkte (1520/1521), und Christoph Hegendorf. Die medizinische Fakultät stellte sich „fast nur als fleischloses Skelett dar“. Wo aber bleiben die echten Humanisten?

Sie sind an Frankfurt nicht ganz vorübergegangen, wenn sie auch nicht lange blieben: Hutten, Ästikampian, Vigilantius, Trebelius, Sbrulius, Hadelius. Aber sie erhielten in der Artistenfakultät keinen Platz und so betrachteten sie sich mehr als Anhängsel der Juristenfakultät, unter deren Mitgliedern sie die meisten Zuhörer fanden. Zu Reibereien mit den Scholastikern ist es nicht gekommen; viele Erfolge haben die Humanisten in Frankfurt aber auch nicht erzielt, und das gab zu beweglichem Klagen über die Rückständigkeit der Frankfurter Hochschule Anlaß.[2]) Übrigens haben sich auch

[1]) Die diesbezüglichen Ausführungen bei *Bauch,* Die Anfänge etc., berücksichtigen noch nicht die jetzt herausgegebenen wichtigen Akten des 6. Bd.: die ordinatio nova und die ordinatio completionis pro gradibus magisterii et baccalaureatus. — Vgl. Akten und Urkunden, VI, p. VI f., XI ff. — [2]) Vgl. den Brief Huttens an Jakob Fuchs: Eitelwolf von Stein hätte es schon oft gereut, dem Kurfürsten Joachim je zur Gründung der Universität Frankfurt

einheimische Gelehrte genug — ähnlich wie Wimpina in Leipzig — im Dichten versucht.

Da leistungsfähige Offizinen zu den Vorbedingungen des wissenschaftlichen Lebens und Schaffens gehören, so hat sich Wimpina ein nicht zu übersehendes Verdienst um das wissenschaftliche Leben dadurch erworben, daß er im Jahre 1506 in seiner Eigenschaft als Rektor durch einen offenen Brief[1]) den Leipziger Drucker Martin Landsberger empfahl, der die notwendigsten Bedürfnisse an Lehrbüchern für die erste Zeit befriedigte. Bald entwickelten aber die Frankfurter Druckereien von Konrad Baumgarthen, Nikolaus Lamparter und Balthasar Murrher und besonders Johann Jamer aus Hanau, gewöhnlich „Hanau" genannt, eine erfreuliche Leistungsfähigkeit; freilich blieb schließlich nur ein Drucker am Orte, Hanau, der auch für die Erfüllung der Aufträge vollauf genügte.[2])

§ 23. Die katholisch-theologische Fakultät in Frankfurt a. O.

Wir haben uns die theologische Fakultät in der Darstellung der Zustände an der Universität Frankfurt bis zuletzt aufgespart um vorerst den rechten Hintergrund und die Umgebung zu gewinnen.

Vielleicht werden noch einmal in irgend einer Bibliothek oder einem Pfarrarchiv die Dekanatsakten Wimpinas zu Tage gefördert — vielleicht sind sie bei der Protestantisierung der Universität von fanatischen Händen verbrannt worden — wir sind für die Darstellung der theologischen Fakultät auf Notizen angewiesen, die wir hie und da beim Durchblättern anderer Akten auflesen.

Von den Statuten der theologischen Fakultät wissen wir nichts. Indes können wir getrost annehmen, daß sie von den Leipziger Statuten nicht erheblich abgewichen sein werden, dafür bürgt Wimpinas Name. Da jegliche Promotionsliste fehlt, können wir die Mitglieder der Fakultät nur aus Angaben in den Matrikeln oder aus sonstigen gelegentlichen Erwähnungen gewinnen.

Mit Wimpina siedelten nur zwei angehende Theologen von Leipzig nach Frankfurt über; Petrus Meyer aus Dhurn im Fränkischen und Blasius Funck aus Frankfurt. Dieses unter 38 Magistern und

geraten zu haben, „quoniam ab indoctis doctis possideri non a Graece et Latine eruditis ut ipse proposuisset, excoli cerneret (Hutt. Opp. I, p. 44).

[1]) *Friedländer,* Aktenstücke, *Bauch,* Die Anfänge etc , p. 31. — [2]) *Bauch,* Drucke von Frankfurt a. O. (Zentralbl. f. Bibliotheksw., XV, 241 f.).

Doktoren verschwindend kleine Häuflein hatte auch wenig Schüler, und drei von diesen, die aus Leipzig mitgekommen waren, gingen schon im nächsten Jahre nach Leipzig zurück und erwarben dort 1507 theologische Grade. Bis 1508 war Wimpina, wie es scheint, der einzige Doktor der Theologie. In diesem genannten Jahre erwarb Petrus Meyer das Doktorat, der 1504 unter Wimpina in Leipzig zum Kursor promoviert war[1]) und 1506 in Frankfurt als baccal. formatus, 1507 als licentiatus bezeichnet ist.[2]) Er muß Frankfurt spätestens 1512 verlassen haben, da er in der „ordinatio nova" 1512 nicht mehr auftritt. Im Jahre 1509 promovierte Blasius Funck[3]) zum Doktor der Theologie; er versah in Frankfurt das Amt eines Predigers. Er starb schon 1515, wird aber auch schon in der ordinatio nova nicht mehr genannt. Sein Verschwinden seit 1512 bleibt unerklärt.

Mit dem Beginn des zweiten Jahrzehnts ist ein gewisser Aufschwung in der theologischen Fakultät zu konstatieren. Einmal mehren sich die einheimischen Kräfte; bis 1515 steigen bis zur Lizenz auf: Nikolaus Barthel aus Rochlitz, Johann Pistoris aus Buchen, Bernhard Pfluckritter aus Forchheim († 1516) und Franz Krause aus Frankfurt; dazu kommen noch zwei theologische Bakkalare: Johann Menkel aus Velburg und Simon Spilner aus Crossen. Wie nun die ordinatio nova beweist, sind aber auch von auswärts Kräfte gewonnen worden, und zwar — Ordensleute, meistens Dominikaner. Es treten demnach um 1512 zu den genannten Dozenten hinzu P. Geradus Funck aus Kyritz, s. theol. professor Bononiensis, P. Georgius Volprecht aus Frankfurt, s. theol. professor, und der Sententiarius P. Joannes Zislaw aus Danzig. Im Sommer 1515 kam von Wittenberg pater Ludowicus Henningk, ord. minor. quondam minister, sacre pagine Doctor.[4])

In den folgenden Jahren gewinnen die Ordensleute in der Fakultät immer mehr das Übergewicht. Diese dürften sich aber ähnlich wie Leipzig vor allem der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Ordensbrüder in ihrem Kloster gewidmet haben — soweit überhaupt von Lehrtätigkeit bei ihnen die Rede war[5]) und ihr Aufenthalt in Frankfurt nicht ein bloß gelegentlicher war, — und

[1]) *Erler* II, Signatura. — [2]) Akten und Urkunden, I, p. 15, 29. — [3]) *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 49 oben und Anm. 3. — [4]) *Friedländer*, Matrikel. — [5]) Mehrere kamen mit Tetzel 1518, nämlich Andreas Scheunemann, später Dr. theol., pater Johannes de Neumburg, lector theol. mag. Lips., fr. Joh. Henrici O. P. Magdeburg., s. th. professor, d. i. der bekannte Mensing. Vgl. *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 63, *N. Paulus*, Die deutschen Dominikaner, p. 16, 18, Anm.

somit kommt eigentlich als Lehrer der Theologie an der Universität seit etwa 1516, soweit wir es bei den mangelhaften Akten konstatieren können, fast nur Wimpina in Betracht. Von Promotionen in Frankfurt selbst vorgebildeter Magister hören wir gar nichts mehr.[1]) Es ist zweifelhaft, ob die oben genannten Lizentiaten in Frankfurt je den Doktorgrad erworben haben. Krause und Spilner verschwinden ganz seit 1514. Pflugritter stirbt 1516, Barthel 1522, Pistoris 1526; die beiden letzten sind ein Jahr vor ihrem Tode im Dekanatsbuche der Artistenfakultät noch als Lizentiaten der Theologie bezeichnet.[2]) Die Gründe für dieses Verhalten liegen zutage: Wenn auch in Leipzig wie in Frankfurt die Doktoren der medizinischen wie der juristischen Fakultät noch in der Artistenfakultät fungierten, so war doch bei den Theologen die Scheidung immer strenge innegehalten worden; wohl aber galt der theologische Lizentiat noch als vollberechtigtes Mitglied der Artistenfakultät.[3]) Da die Frankfurter Theologen wegen Mangels an Schülern in ihrer Fakultät keinerlei Einnahmen und auch eigentlich keine Beschäftigung hatten, so suchten sie in der Artistenfakultät zu bleiben und die Einnahmen, die sich aus Promotionen und Ämtern ergaben, weiter zu behalten. Soweit sie als Artisten noch dazu Mitglieder des Kollegs waren, hätten sie auch durch den vollkommnen Austritt aus der artistischen Fakultät, also durch Annahme des theologischen Doktorats ihren Platz im Kolleg verloren.

Aus den dürftigen Zahlen ersieht man, daß eine regelrechte Konstituierung der Fakultät nur auf dem Blatte gestanden haben mag. Wimpina war zum ersten Dekan — wohl einfach vom Kanzler ernannt worden, und man kann es als sicher hinstellen, daß er das Amt dauernd bekleidete — wie auch in Leipzig die Amtszeit des theologischen Dekans nur mit dem Tode oder dem Weggange aus der Universitätsstadt erlosch. Daß Wimpinas Dekanat ein dauerndes war, ergibt sich einmal aus dem Umstande,

---

[1]) *Schuster*, Kurfürst Joachim II., p. 346 ff., nimmt an, daß Johann Negellin von Gunzhausen auch Theologe war; die Matrikeleintragung aber, aus der er es schließt, sagt darüber kein Wort! Wenn ein Mag. artium auch Kanonikus in Köln und Pastor war, so brauchte er damit noch lange nicht theologische Grade zu haben; die hohe Protektion des Kurfürsten, bei dessen Sohn er Erzieher war, ersetzt diesen Mangel vollkommen. Die Tatsachen werden geradezu auf den Kopf gestellt in dem Satze p. 349: „Wohl war er nicht nur Professor der Gottesgelahrtheit, sondern auch artium magister!" — [2]) Akten und Urkunden, I, p. 75. — [3]) Vgl. darüber auch *Hermelink*, Die theologische Fakultät Tübingen, p. 19 f.

daß er dauernd als Kollegiat des großen (oder beider) Kollegs bezeichnet wird; diese Stelle konnte nur der Dekan der theologischen Fakultät innehaben.[1] Wimpina wird ausdrücklich als „Dekan" bezeichnet in den Jahren 1506, 1508, 1512 (in der ordinatio nova), 1513, 1518, 1529 und noch 1531, wo er sich in seinem Testament „Der hl. Schrift Fakultet Dechant" nennt; ein anderer „Dekan" der theologischen Fakultät ist in der ganzen Zeit nicht nachzuweisen.

Etwas besser als über die Personalverhältnisse in der theologischen Fakultät sind wir über ihren Lehrbetrieb unterrichtet. In der Wimpina gehörenden Aristotelesausgabe, von der wir oben schon sprachen, fanden sich einige höchst wertvolle, sonst nirgends bekannte Dokumente vor, die nun unter die Cimelien der Breslauer Universitätsbibliothek gehören.[2] Es sind dies erstens die schon mehrfach genannte „Ordinatio nova sive Reformatio Studij florentissime Achademie Francophordiane", die Bauch mit Ostern 1512 datiert.[3] Das zweite dieser Dokumente ist eine Studienordnung für die artistische Fakultät, das dritte eine Gebührentaxe für die Erwerbung der akademischen Grade, nach welcher die ordentliche Gebühr für den Grad des biblicus 7 fl., des sententiarius 7 fl., des Lizentiaten 10 fl. und des doctor theologiae 18 fl. beträgt — und endlich war in dem einen Bande eingeklebt der Originaldruck der Quaestio expectatoria, die Wimpina bei der 1510 zu Frankfurt gehaltenen Disputation vorlegte.

Am bedeutungsvollsten ist uns für die Geschichte der theologischen Fakultät die Ordinatio nova. Sie geht aus von den mandatarii des Kanzlers, Konrad Wimpina, Dekan der theologischen Fakultät, Johann Eberhart, Dekan der Juristen, Eberhard Guttenberg aus Hall, Dekan der Mediziner, und Paul Bredekopf, Propst des großen Kollegs, die sich am Anfang nennen. Das ganze ist ein Vorlesungsplan für alle Fakultäten, dem eine Einleitung, eine Anrede an die Studenten vorangeschickt ist, die dem ganzen Stile und einzelnen Wendungen nach aus Wimpinas Feder geflossen ist.[4]

[1]) Akten und Urkunden, III, p. 36, Statuten des großen Kollegs, de ordine collegiatorum: „Volumus, collegiati ordinem sue electionis in collegio obtineant . . . dempto Doctore theologie, qui Decanus in eadem exstiterit, qui primum ante alios videlicet locum semper obtinebit." — [2]) Vgl. *Molsdorf* im Zentralbl. f. Bibliothekswesen, XXII, 571 ff. — [3]) Akten und Urkunden, VI, p. VII. — [4]) Ständig bei W. wiederkehrende Redensarten sind z. B. „patrias remittere in oras", — „tersi polliti eloquentesque" . . .

Der Plan enthält für die theologische Fakultät neun Vorlesungen.[1])

Um 6 Uhr soll Prof. Gerh. Funck lesen in scripto primo Scoti, d. i. über den Kommentar des Scotus zum 1. Buch der Sentenzen.
Um 7 Uhr der Sententiar Bernh. Pflugritter über das 2. Buch der Sentenzen.
Um 8 Uhr Wimpina, nach Beendigung der Vorlesungen über De potentia dei, über Thomas, de veritate.
Um 11 Uhr der Sententiar Franz Kraus(e) über Sentent. IV.
Um 12 Uhr der Sententiar Joh. Zislaw über Sentent. III.
Um 1 Uhr der baccal. form. Nicolaus Rochlitz über „Boethius de trinitate iuxta mentem b. Thomae".
Um 2 Uhr Prof. Georg Volprecht über Bonaventuras Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen.
Um 3 Uhr Wimpina „de virtutibus et malo ex sententia beati Thome".
Um 4 Uhr der bacc. form. Joh. Pistoris über Sentent. I.

Außerdem sollen alle Freitage von 7—10 sog. disputationes circulares, bei denen die Professoren abwechselnd präsidieren, stattfinden, sowie häufige Disputationen für die, welche sich auf die höheren Grade vorbereiteten.

Wenn wir die Vorlesungen der Bakkalare aus dem Spiele lassen, so interessiert uns an den Hauptvorlesungen, denen der Doktoren nämlich, daß wir Thomas und Skotus, und dazu Bonaventura behandelt finden; also wiederum: die letzten Scholastiker waren Eklektiker. Freilich fehlt, wie bei den Artisten, ein Moderner. Daß wir Wimpina den hl. Thomas in zwei Vorlesungen erklären sehen, befremdet uns nach seinen Leipziger Antezedenzien nicht.

Aber wo bleibt die Bibel? Zufällig ist nicht einmal ein biblicus zur Stelle, der die Bibel wenigstens kursorisch traktieren würde, geschweige ein Professor! Wir müssen Frankfurt unbedingt zu jenen Hochschulen zählen, wo die Bibel zugunsten der Sentenzen zurücktrat. — Behält also Luther nicht recht, wenn er sagt „Biblia erat incognita; arbitrabar nullum esse evangelium nec epistolam nisi in postillis?" — Hermelink meint wirklich so[2]), im Gegensatz

[1]) Akten und Urkunden, VI, p. 34. Zum Vergleiche sei angeführt der Stundenplan von Leipzig (1519): 7 Uhr: Alt. Test., 8 Uhr: Augustinus, 1 Uhr: ein Sentenzenkommentar, 2 Uhr: Thomas, 4 Uhr: Neues Testament (*Zarncke,* Statutenbücher, p. 34, Nr. 8). Die Vorlesungen der Baccalare sind aber dabei offenbar nicht berücksichtigt! — [2]) *Hermelink,* Die theologische Fakultät in Tübingen, p. 44, Anm. 2, vgl. oben Teil I.

z. B. zu Kropatschek,[1]) der in seinem Werke über das Schriftprinzip voll Anerkennung ist über das Schriftstudium des Mittelalters. Die Beweisführung H.'s besticht — ist aber doch verfehlt: Denn die Scholastiker haben trotz tatsächlicher Vernachlässigung der Exegese in der heutigen Form eine gute, ja erstaunliche Schriftkenntnis besessen. Aber sie fürchteten sich fast, das heilige Buch anders zu erklären als im strengen Anschluß an die bewährtesten Autoren, und so studierten sie das Wort Gottes vielfach aus den Vätern und Doktoren, so wie diese es systematisch verarbeitet boten und lernten es dadurch immerhin mit einer gewissen Vollständigkeit kennen.[2]) Die theologische Arbeit, welche die Scholastiker geleistet haben, ist auch gar nicht denkbar ohne die Annahme, daß sie stets die Bibel auf ihrem Arbeitstisch liegen hatten. So ist auch Wimpina, der Exegese — in unserem Sinne — fast gar nicht getrieben hat, in seiner Schriftkenntnis den Reformatoren wohl gewachsen gewesen. Freilich entsprach das Studium der Bibel auf diesem indirekten Wege nicht den modernen Anforderungen, und das empfand besonders der Humanismus recht, der ja den Wert eines eigentlichen quellenmäßigen Studiums erfaßte. So erklärt sich auch Luthers Ausspruch, ohne jedoch in seiner Übertreibung berechtigt zu sein.

Die angegebene Art des Studiums war vor allem dem Gebrauch und Bedarf bei den Disputationen angepaßt: da hatte man gewöhnlich schon zu einem erörterten Thema eine ganze Anzahl von Belegstellen aus der Bibel, freilich mehr noch aus den Vätern etc. im Gedächtnis gegenwärtig. Der Wert und die Bedeutung dieser Disputationen bedarf übrigens noch einer genauen Detailuntersuchung; für Frankfurt werden wir unten noch einige Beiträge dazu gewinnen. —

An schriftstellerischen Leistungen ist von den Mitgliedern der theologischen Fakultät, abgesehen von Wimpina, bis zum Beginn der Reformation fast nichts vorhanden. Nur Petrus Meyr ließ anläßlich seiner Promotion zum Doktor, ähnlich wie Wimpina einst in Leipzig, eine commendatio theologiae drucken,[3]) die auch ganz

---

[1]) *Kropatschek,* Das Schriftprinzip, I, p. 163. — p. 165 sagt K. allerdings auch: „Ein Volksbuch ist die Bibel am Ausgange des Mittelalters nicht gewesen, ebensowenig ein Schulbuch". Nun, ein Schulbuch war die Bibel schon, aber ein viel vernachlässigtes. — [2]) Man findet kein biblisches Buch, das von den Vätern und den Scholastikern nicht behandelt und in ihren dogmatischen etc. Werken ausgiebig verwendet worden wäre. — [3]) Oratio habita in nova achademia Franckofordiana eis oderam per Venerabilem virum Petrum Meyer

Wimpinas Geist atmet, und 1508 ließ derselbe eine Wiederholung einer Quaestio aus Gabriel Biels Werk „super canonem missae“ in Druck ausgehen. Die Geschichte der theologischen Wissenschaft in Frankfurt konzentiert sich also auf die wissenschaftlichen Arbeiten Wimpinas.

§ 24. Wimpinas wissenschaftliche Arbeiten in Frankfurt.

a) Schriften und Ausgaben für den Lehr- und Disputations-Gebrauch.[1])

Die schriftstellerische Tätigkeit der Frankfurter Gelehrten mußte zunächst darauf Bedacht nehmen, die erforderlichen Lehrbücher, die anfangs einfach aus Leipzig von Landsberg[2]) geliefert wurden, zu ergänzen. Für die Artisten war in dieser Hinsicht Johann Lindholz aus Münchberg tätig. Die metaphysischen und naturphilosophischen Schriften, die er in Leipzig geschrieben hatte, ließ er zum Teil neu im Druck ausgehen, dazu schrieb er logische Lehrbüchlein. 1509 wurde ein großer Cursus philosophicus, ein Lehrbuch der gesamten scholastischen Philosophie Leipziger Herkunft (von Andreas Friesner) bei Baumgarten aufgelegt. Wimpina, der als Mitglied des großen Kollegs der artistischen Fakultät sehr nahe stand, wiewohl er nie in ihr dozierte, wollte ihr auch seine philosophischen Arbeiten aus Leipzig nutzbar machen. Er arbeitete seine „Congestio nova proprietatum logicalium“, die er in Leipzig herausgegeben hatte, in einzelnen Partien um, fügte noch eine große Anzahl spezieller Regeln über die suppositiones hinzu und gab dann, wohl bald in den ersten Jahren der Universität, das Schriftchen neu heraus als:

„Textus parvorum logicalium sive proprietatum terminorum secundum processum tentaminis et examinis Baccalaureandorum Academie Francofordianae.“

Das Büchlein muß sich sehr gut bewährt haben, denn bald erschien es in neuer unveränderter Auflage.[3])

---

de Dhurn Artium et Sacretheologie professorem in doctoratu eiusdem. Dem Karthäuserprior gewidmet. Nach fol. 8[b] hatte Meyer einen Bruder, der auch Theologe war.

[1]) Eine strenge Scheidung der Schriften läßt sich nicht gut durchführen, denn die Professoren pflegten über alles zu lesen oder wenigstens zu resumieren, was sie schrieben, wie wir in Leipzig sahen, auch über Streitschriften und Festreden. Vgl. dazu auch *Hermelink,* Die theologische Fakultät in Tübingen, p. 49. — [2]) Vgl. *Bauch,* Die Anfänge etc., p. 31. — [3]) *Prantl* hat diese Schrift in seiner Geschichte der Logik (Bd. 4) nicht erwähnt, vgl. oben p. 89. Vgl. auch

Für die theologischen Vorlesungen entfaltete Wimpina einen ganz erstaunlichen Eifer, der freilich bei der verschwindenden Schülerzahl wenig gewürdigt wurde.

Da die Sentenzenvorlesungen mit und ohne Kommentare den Kern des theologischen Unterrichts bildeten, und Wimpina — wie wir schon in Leipzig beobachteten — auf die möglichst vollständige Sammlung von „Autoritäten" das größte Gewicht legte, so arbeitete er in den ersten Jahren an einem großen Kommentar zum Lombardus,[1]) der, ähnlich den Defensiones des Capreolus, eine Verteidigung der Kommentare des hl. Thomas zu den einzelnen Distinctiones des Lombarden zum Zwecke haben sollte, wobei eine große Zahl von Autoritäten in buntester Reihe mit kurzen Aussprüchen zu Worte kommen sollten, so daß das Werk ein wahres Waffenarsenal für die theologischen Disputationen darstelle, wie Wimpina selbst im Vorwort sagt.[2])

Im Oktober 1508 erschien diese Bearbeitung, vorerst des ersten Buches der Sentenzen, unter dem Titel:

„Epithoma: mire: breviter . sed distincte satis amplectens . varia . et alioquin dispendiosa doctorum problemata . opinationes . et Argumenta . eorum . qui circa Sententiarum librum . interpretando disputando et resolvendo sunt non temere defatigati pro processu disputatorio Theologico circulari Florentissimi Studii Francofordiani."

Der Anonymus behauptet, Wimpina hätte (1514) alle vier Bücher der Sentenzen in dieser Weise behandelt gehabt; indes dürfte das kaum der Fall sein; sonst hätte er die Bücher gewiß spätestens in die Kölner Gesamtausgabe seiner Werke aufnehmen lassen; die Angaben des Anonymus sind eben mehrfach ungenau und unzuverlässig.

Wir wollen die Epithome, die ein Werk ganz enormen Fleißes genannt werden muß, hier wenigstens in ihrer Anlage darstellen. Ähnlich wie Capreolus nimmt Wimpina aus den einzelnen Distinctionen „Problemata" heraus, durchschnittlich 5—7, manchmal indes nur eines; auch der Prolog wird im Anschluß an die Sentenzen-

---

Bauch, Die Anfänge etc., p. 92. „Die wiederholte Auflage und das Ansehen Wimpinas lassen schließen, daß es von der Fakultät offiziell rezipiert war."

[1]) Die Centuria berichtet außer diesem Werke noch von einem anderen Sentenzenkommentar „Super Sententias IV volumen grande". Ebenso Wilisch. Es ist mir unzweifelhaft, daß diese Angabe nur auf einer Verwechselung des sehr ungenau arbeitenden Anonymus beruht, ebenso wie die Aufzählung der Schriften gegen Polich. Vgl. Anhang I, Nr. 14, und Anhang II über die Centuria. — [2]) „quae periude armarium telis stipavimus."

kommentare in Probleme zerlegt, die sich aus dem Begriff und den Eigenschaften der Theologie als Wissenschaft erwachsen. Diese Probleme läßt er nun durch eine möglichst große Zahl von theologischen oder philosophischen Autoren aller möglicher Richtungen beantworten; ihre Dikta werden ohne Kritik durch bloß verbindende Redensarten aneinander gefügt, als letzter Autor wird dann Thomas[1]) ins Feld geführt, dessen Meinung Wimpina immer zu der seinigen macht und aus der er dann conclusiones ableitet. Gegen diese conclusiones werden nun noch oppositiones mit näherer Begründung aufgestellt und diese wiederum mit Gründen und Autoritäten gelöst. Die Defensiones des Capreolus, die ja ähnlich angelegt sind, geben sofort die Lösung des Problems oder vielmehr der Quaestio durch Thomas mit conclusiones, und bringen dann oppositiones und solutiones in einer gewissen systematischen Ordnung und — mit mehr eigner Arbeit, die bei Wimpina zaghaft zurücktritt.

Das Buch muß eben als armarium in weiten theologischen Kreisen dankbar begrüßt worden sein. Dr. Eck kennt und zitiert es in seinem Chrysopassus;[2]) der von Wimpina vorgedruckte Katalog der zitierten 80 Schriftsteller erweckte offenbar Ecks Neid, und so schickt auch er einen solchen seinem Werke voraus, der aber gar 93 „unmittelbar"- und 85 mittelbar benutzte oder nicht eingesehene Autoren nennt. Wimpina bekommt von ihm das Lob, er sei „homo certe nostra tempestate in perlegendis doctorum chartis impense studiosus",[3]) nur sei er allzusehr auf die Ansichten des hl. Thomas eingeschworen und halte es für ein Verbrechen, von ihm abzuweichen, „quasi maritali vinculo" sei er unauflöslich mit Thomas verbunden.[4]) —

Wimpina hat zu seinen Vorlesungen den Theologen auch einige billige Ausgaben kleiner Abhandlungen von Thomas und Augustin besorgt, die als Grundlage zu seinen eigenen Arbeiten dienten. Es sind uns deren fünf bekannt geworden.

Wie wir schon sahen, beschäftigte sich Wimpina bereits in Leipzig mit Studien über das fatum und in Frankfurt hat er, wie wir bald sehen werden, über dieses Thema eine ganze Reihe zum Teil ziemlich umfangreicher Werke schon gegen 1514 sicher vollendet und in den folgenden Jahren in Druck gegeben, das eine heißt z. B.

---

[1]) Oft mit Capreolus. — [2]) A Joh. Maioris Eckio . . . lecta est subtilis illa praedestinationis materia . . . A. 1512; centuria I, 91, cent. II, 30, 52, cent. III, 31, cent. IV, 52. — Vgl. *Greving,* Joh. Eck als junger Gelehrter, p. 53. Eck kennt einige Autoren nur aus Wimpinas Epithoma; *Greving,* a. a. O. p. 78, Anmerk. — [3]) cent. IV, 52. — [4]) cent. III, 31.

de fato, ein anderes de bona fortuna. Wir glauben bei dieser Sachlage Grund genug zu haben, Wimpina die Ausgaben von zwei Schriftchen zuzuschreiben, die über denselben Stoff handeln und 1507 und 1508 anonym in Frankfurt erschienen.

Das erste lautet Aristoteles de bona fortuna. — Impressum Francophordie (Baumgarthen 1507).

Wimpina mag das Werkchen seinen Hörern erklärt und dabei seine eigenen Studien entwickelt haben. Dasselbe gilt von dem 1508 in einer übrigens sehr unhandlichen Folioausgabe in sehr kleinem Druck erschienenen „Opusculum B. Thomae De Fato". Es ist das ein echtes Schriftchen des hl. Thomas, das unter Nr. 29 der opuscula zu finden ist. Eine handschriftliche Notiz in dem Breslauer Exemplar der Ausgabe am Schluß zeigt, das auch 1515 über das Büchlein gelesen wurde.

Im selben Jahre 1508 erschien eine kleine Ausgabe eines pseudothomistischen Werkchens mit dem Titel:

„Opusculum Beati Thomae de sacramento Eucharistie ad modum decem praedicamentorum ad petitionem quorundam praelatorum et baronum."

Wir konnten den wirklichen Verfasser nicht identifizieren. Wir schließen auf Wimpina als den Herausgeber aus dem nämlichen Grunde wie bei den ebengenannten Schriftchen: Wimpina hat, wie sein später zu nennendes Werk über die Eucharistie zeigt, sich sicher mit diesem Gegenstande beschäftigt und dabei auch sicher Werke des hl. Thomas mitberücksichtigt. Daß über dieses „opusculum" in Frankfurt gelesen wurde, zeigen die zahlreichen handschriftlichen Notizen im Breslauer Exemplar. — Wenn der Zusatz „ad petitionem etc." vom Herausgeber herrührt — was wahrscheinlich ist — so dürften diese „Prälaten und Barone" im Kreise Dietrichs von Bülow zu suchen sein.

Eine dritte von Wimpina veranlaßte Textausgabe ist die der „Wunder der hl. Schrift" von Augustinus; dieses Schriftchen empfiehlt er besonders als „divini verbi concionatoribus non tam comodi quam necessarijssimi" (!). Die Mirabilia sacre scripturae sind unter den unechten Schriften des hl. Augustins zu finden.[2]) Wimpina leitet es mit einem Gedichtchen ein, welches uns somit verbürgt, daß W. der Herausgeber ist; er las darüber im Wintersemester 1515/16.

[1]) Ausgabe: Paris 1881, IV. Bd., p. 505 ff. — [2]) Appendix zum tom. tertius der Mauriner Ausgabe, Paris 1846. Verfasser: ein Brite vor Beda; nicht vor 660 geschrieben.

Eine weitere Ausgabe führt Panzer an mit dem unbestimmten Titel: „Pulcherrimum B. Thom. opusculum quo quadraginta duo articuli[1]) ab eodem inquisiti artificiose discussi continentur". Gedruckt ist sie 1509 bei Hanau. Wir können natürlich nur mit Rücksicht auf die Vorliebe W.'s für Thomasvorlesungen annehmen, daß er die Herausgabe besorgt hat.

Inzwischen hatte sich Wimpina gewiß hervorragend an der zweiten Redaktion der Statuten, die 1510 erschienen,[2]) beteiligt. Gleichsam zu ihrer Erprobung wurde bald nach dem Inkrafttreten derselben, ähnlich wie in Leipzig 1497, eine große quodlibetarische Disputation anberaumt, die am 1. September 1510 begann. Sie wurde früh, wie in Leipzig, durch eine hl. Messe mit Predigt eingeleitet; der uns nicht genannte Festprediger wies auf die Bedeutung und Entstehung der quodlibetarischen Disputation hin.[3]) Zur Eröffnung der eigentlichen Disputation hielt Wimpina wohl als Veranstalter und Hauptdisputator, als Quodlibetarius, eine längere Rede,[4]) in der er zeigen will, wie sich bei den Griechen die verschiedensten philosophischen Systeme bildeten, die zur eigentlichen Grundlage und Stoffquelle für Disputationen geworden sind. Plato und seine Akademie seien die eigentlichen Schöpfer der Disputation. Die öffentlichen Redekämpfe, die anfangs mit den olympischen Spielen verbunden waren, seien aber mit der Zeit abgeschafft worden, da nun einmal das Philosophieren nicht in eine Versammlung leidenschaftlich erregter Massen, sondern in die stillen Räume einer Gelehrtenschule gehöre. Er mahnt, auch bei der gegenwärtigen Disputation in Ruhe und Liebe zu kämpfen; jedem stünde es frei, quaestiones vorzubringen, nur müsse sie der Quodlibetarius zuvor genehmigen.

Wimpina hatte zum Zwecke der Disputation eine große „Quaestio expectatoria" drucken lassen,[5]) die so ziemlich die ganze Metaphysik und Theologie aufrollt. Ein Blick hinein zeigt uns, daß sie mit ihren conclusiones und Corollarien in den Stoffbereich seiner Epithome und zum Teil seiner astronomischen Arbeiten fällt. Die erste Quaestio

---

[1]) Ein opusculum von 42 Artikeln ist bei Thomas nicht nachweisbar. — [2]) *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 37 ff. — [3]) Wie Wimpina in den Einleitungsworten zu seiner Hauptrede erwähnt. — [4]) In die Farrago aufgenommen, l. Oration. fol. 47[b] ff. — [5]) Dieser Druck, der schön ausgestattet und in großen Lettern hergestellt ist, ist von *Molsdorf* gefunden worden. *W. Molsdorf*, Einblattdrucke, Zentralbl. f. Bibliothekswesen, XXII, p. 571 ff. Die Quaestio wurde den Teilnehmern an der Disputation immer längere Zeit vor dem Beginn zugestellt. Vgl. *Hermelink*, Die theologische Fakultät in Tübingen, p. 50.

stellt im ersten Artikel das Problem des Daseins und der Einheit Gottes auf, ferner das Problem seiner Erkenntnis und seines Willens. Der zweite Artikel befaßt sich mit der universitas rerum, ihrer productio, ihrer distinctio und der dispositio cacodaemoniorum; beim letzten Punkt gerät er wieder ganz ins astrologische Gebiet. Artikel III erörtert die corporalis universi substantia (corpus coeleste, corpora subcoelestia und microcosmus, d. i. der Mensch). Den Schülern Wimpinas und Kennern seiner Schriften waren die aufgeworfenen Fragen nichts Neues. Am Schlusse des 3. Blattes im Exemplar der Breslauer Bibliothek befindet sich die handschriftliche Bemerkung, daß über diese „quodlibetaria quaestio“ von Bartholomei bis Michaelis 1510 in der Frankfurter Hochschule disputiert wurde, d. i. vom 24. August bis 29. September! Nun kam es zwar wohl öfter vor, daß sich eine Disputation[1]) durch mehrere Tage hinzog; aber über einen Monat — das ist fast unglaublich, wenn man nicht längere Unterbrechungen annimmt. Überdies scheint die obige Frage das einzige Disputationsthema gewesen zu sein; die humanistischen resp. juristischen Kreise haben sich kaum daran beteiligt, sonst hätten sie wohl, wie 1497 in Leipzig, von der Feier irgend etwas verlauten lassen; es weiß aber niemand etwas davon zu berichten.

§ 25. Wimpinas wissenschaftliche Arbeiten in Frankfurt a. O.

b) Systematische[2]) Schriften.

In den nächsten Jahren arbeitete Wimpina an einer Anzahl theologisch-philosophischer Werke systematischer Art.

Zunächst haben wir von einer rein theologischen Schrift zu berichten, die das Datum des 15. März 1516 trägt.

„Libri tres. De mirabilibus eucharistiae et accedentium eam probatione. Primus de viginti quattuor mirabilibus eucharistiae. Secundus de peccatis in universali cognoscendis. Tertius de peccatis in speciali confessione diluendis.“

Dieses Werk baut sich ganz auf Schriften von Thomas (opuscul. de sacramento altaris, opusc. 51) und vor allem von Bonaventura („De

[1]) Vgl. *E. Horn*, Disputation und Promotion an den deutschen Universitäten, vornehmlich seit dem 16. Jahrhundert (XI. Beiheft z. Zentralbl. f. Bibliothekswesen. Leipzig 1893). — [2]) Rein systematisch ist fast keine seiner Schriften; immer haben sie einen historischen und apologetischen Einschlag. Dieser fehlt jedoch bei der erstgenannten: de mirabilibus eucharistiae. — Man könnte übrigens auch die Epithoma noch unter diese Gruppe rechnen.

corpore Christi et de praeparatione ad eius devotam susceptionem)[1] auf; der erste Teil stellt in kurzer zum Memorieren berechneter Form die (24) Wunder der hl. Eucharistie mit einem knappen Beweis ihrer Möglichkeit zusammen, der zweite und dritte Teil enthält unter dem Gesichtspunkte der guten Vorbereitung auf den würdigen Empfang der hl. Eucharistie eine kurze kasuistische Beichtmoral. Wimpina nahm dieses Werk später in die Anacephaläosis auf.

Im selben Jahre erschien bei Joh. Jamer aus Hanau ein Buch, das schon ganz in das Lieblingsgebiet der wissenschaftlichen Arbeiten Wimpinas gehört, dessen Zentrum im Begriff „Schicksal" liegt; es trägt den Titel:

„De divina providentia: contra mundi sapientum erramenta libri III."

Wir sahen schon, daß sich Wimpina in Leipzig mit Picus von Mirandola und Averroës und anderer Studien über Astrologie, Einfluß der Gestirne auf das Geschick der Menschen und dergleichen Fragen zu beschäftigen begann. Diese Arbeiten förderte er in Frankfurt so, daß er 1516 schon mehrere Bücher im Manuskript abgeschlossen hatte:[2]) über die Providenz, über die Prädestination, über das Fatum, über das gute Geschick, über Träume usw.; alle diese streifen das Gebiet des Aberglaubens. Von diesen Werken legt er zunächst eine Sammlung und Kritik aller irgendwie bedeutsamen Ansichten über göttliche Providenz vor. Er beginnt mit den heidnischen Philosophen, unter denen ihm die Lehre Platos imponiert, „cuius mens coelos, os aethera scindit"; auch die des Aristoteles, die er gegen unchristliche Deutung in Schutz nimmt. Eingehend erörtert er die Lehre Ciceros und der Stoiker über die Providenz und nimmt dabei Gelegenheit, den hl. Augustinus zu verteidigen, und zwar schöpft er in diesem Buche die Lehre Augustins aus De civitate dei l. V und VII. Das zweite Buch befaßt sich mit der Lehre der Manichäer, der arabischen und der jüdischen Philosophen, der christlichen Häretiker und der „rustici", wobei er sich eingehend über die abergläubischen Heil- und Zaubermittel, den Gebrauch der Sakramentalien, ihre Wirksamkeit in der Meinung des Volkes usw. verbreitet. Das dritte Buch enthält die christliche Lehre über die göttliche Providenz, die gegen mancherlei Einwände verteidigt wird; er polemisiert dabei auch gegen die Skotisten (c. 5).

---

[1]) 1496 erschien in Leipzig eine Ausgabe dieses Werkchens bei Stöckel. Herausgeber unbekannt (*Hain* 3548). — [2]) Nach seiner Angabe in der Widmung der Schrift de providentia.

Von historischem Interesse ist die Widmung und der Prolog.

Die Widmung richtet sich an den Kurfürsten Joachim, dessen Ingenium, Beredsamkeit, Disputationskunst und Kenntnisse, vor allem in der „mystischen Philosophie", er laut preist. Hier kündigt er auch die oben genannten weiteren „mystischen" Schriften an.[1])

Der Prolog verfolgt die Spuren der göttlichen Providenz in der Geschichte der Menschheit und betrachtet auch die gegenwärtigen Zustände, wobei der traurige Verfall des Klerus in grellen Farben gemalt wird![2])

Von den in dem Werke über die Providenz angekündigten Traktaten mögen zwei noch 1516 oder 1517 erschienen sein, und zwar die drei Bücher De Fato und die zwei Bücher De bona fortuna. Das erstgenannte Werk ist in der ersten Ausgabe bisher noch nicht aufgefunden worden. Dieses Werk enthält ungefähr die Summe seiner mystisch-astrologischen Studien. Im ersten Buche stellt er wieder die Meinungen der alten Philosophen und Astrologen und schließlich der christlichen Autoren über das Wesen des „fatum" zusammen. Im zweiten Buche gibt er einen Abriß der ganzen Astrologie und stellt besonders den Gewißheitsgrad ihrer einzelnen Teile, der pars theorica, praenosticatrix introductoria, der indicatoria (revolutionum, nativitatum, interrogationum, electionum, imaginum), fest, immer in extenso die Gründe für die gegenteilige Meinung erörternd; — das dritte Buch, das viele Wiederholungen bringt, entscheidet, inwieweit einige Hauptfälle der Schicksalsbestimmung Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit haben und kehrt dann zum Ausgangspunkt der Bestimmung des Begriffes „Schicksal" zurück; er kommt zum Ergebnis, daß das fatum unter keine Art von causa fällt, sondern „aliquid dumtaxat causae" genannt werden müsse; es sei nicht einmal ein ens, sondern nur ein quiddam entis, ein signum, das die Christen nicht zu fürchten haben.

Im großen ganzen schließt sich Wimpina an das oben genannte

[1]) fol. 1[b]: „. . . Quod cum mihi in praesentiarum in his : primum tribus de providentia libris : hinc de praedestinatione duobus : tertioque de fato : pariter tribus : deque bona fortuna duobus : ac totidem de insomniis : Itemque de nobilitate corporum animarumque coeli : tribus : reliquisque a me (deo auspice) Frankophordie : dudum scriptis : nunc vero edendis : faciundum viderem" . . . In der Vorrede zu de bona fortuna gibt er zwar auch diese Reihenfolge der Schriften, dieser aber widerspricht die Vorrede zu „de praedestinatione", nach welcher de fato und de bona fortuna eher erschienen sind. Auf die Angaben W.'s ist also in dieser Hinsicht wenig Verlaß; die Sache ist indes von keiner Bedeutung. — [2]) Vgl. unten die Vorrede zu der Widerlegung der Assertionen.

Büchlein von Thomas de fato an und entnimmt viel Stoff dem Picus von Mirandola, adversus astrologos.

Eine Art Ergänzung dazu bot Wimpina in den zwei Büchern „De bona fortuna et unde proficiscatur ea".[1]) Der Stoff ist vielfach der gleiche wie in de fato; besonders wird aber im 2. Buche die Frage nach der Einwirkung der Engel und der bösen Geister und der Himmelskörper auf den Menschen und sein gutes Geschick erörtert.[2])

Während die bisher genannten Schriften der „philosophia abdita" sichtlich nur der wissenschaftlichen Neigung des Verfassers ihren Ursprung verdanken, will die Schrift, welche wir jetzt nennen, nach dem Vorwort des Verfassers mehr einem praktischen Bedürfnis dienen; das zeigt auch schon der Titel:

„De praedestinatione et praescientia divina: quid sentiendum, quidve ad vulgus praedicandum? et concordantia predicantium: de his nonnunquam: diversa adversaque: concionantium Libri tres."[3])

In der Widmung an Bischof Dietrich von Bülow weist er mit Recht auf die Schwierigkeit und Gefährlichkeit hin, das Thema von der Prädestination auf der Kanzel zu behandeln; eine unkorrekte Darstellung der Lehre könne das Volk leicht zu Schmähungen gegen Gott oder zur geistigen Trägheit und Indifferenz führen. Er habe vor kurzem erst in einer Stadt die Erfahrung gemacht, daß sich die Prediger gerade über dieses Thema heftig stritten. Da will also Wimpina mit seinem Werke einen Wegweiser durch die Schwierigkeiten bieten.

Die praktische Frage löst er so, daß er die Diskussion des Themas von der Vorherbestimmung nicht durchaus von der Kanzel verbannt wissen will, indes verlangt er doch als Anlaß zu einer solchen Predigt eine urgens necessitas, und auch dann fordert er noch die Vermeidung aller harten, mißverständlichen Ausdrücke, wie Vorherbestimmung zum Himmel, zur Hölle. Nach dem Vorbilde des hl. Augustinus solle man nicht den absoluten Willen Gottes betonen, sondern die Billigkeit und Angemessenheit von Lohn und

[1]) Wurde auch in die Anacephaläosis aufgenommen; vgl. Anhang I, Nr. 42. — [2]) Gott, die Engel und die Himmelskörper „fortunieren" den Menschen in verschiedenem Grade. — Sein wichtigstes Korrollar ist dies (c. 9): Niemand kann respectu bonorum moralium fortunatus genannt werden; denn die moralia sind nie contra intentionem. „Potest igitur quispiam horum respectu moralium bene vel male natus, nequaquam autem bene vel male fortunatus perhiberi." — [3]) Vgl. Anhang I, Nr. 43.

Strafe; die Hauptsache müsse aber sein die Ermahnung zu einem guten Leben, getreu den Geboten Gottes.

Die Ausführungen über die Prädestination selbst sind höchst beachtenswerte; sie gestalten sich besonders im dritten Buche zu einer Apologie der Prädestinationslehre des hl. Augustin, leider stützt er sich dabei außer auf de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae auch auf das unechte Buch de praedestinatione et gratia.[1])

Für die Bestimmung der Abfassungs- resp. Herausgabezeit haben wir eine untere Grenze in der Bemerkung Wimpinas, daß de fato und de bona fortuna schon erschienen sind, und eine obere in einer Korrespondenz Luthers mit Spalatin über das Werk, bei welcher der vorhandene Brief Luthers an Spalatin ins Jahr 1519 versetzt wird.[2]) Man wird also das Werk Wimpinas selbst etwa dem Jahre 1518 zuweisen können. Von Interesse ist das Urteil Luthers und seiner Gesinnungsgenossen über Wimpinas Buch. Er schreibt:

„De libello Wimpinianae praedestinationis idem est mihi iudicium, quod Doct. Carolstadii, hoc est, quod frustra laboravit, quantum ad materiam ipsam. Nam de elaborata ipsius elegantia, quam ibidem affectavit, tuum satis erit judicium. Nam si etiam vera esset sua opinio quam conatur asserere, non tamen id efficeret, quod per eam quaesivit.“ — Luther konnte das Buch nicht schlankweg ablehnen, weil W. ja Augustinus verteidigte, auf den auch er damals noch große Stücke hielt.

Die schriftstellerische Produktivität hatte sich mit den genannten Werken noch lange nicht erschöpft; in dieselbe Schaffensperiode fällt sicherlich noch die Abfassung der Schrift:

„De sex sophorum erramentis eorumque confutationibus. Libri tres.“

Es ist allerdings nur die Umarbeitung und Erweiterung des Leipziger Tractatus de erroribus philosophorum.[3]) Die Anordnung des Stoffes ist dieselbe geblieben; neu tritt hinzu die Aufzählung

---

[1]) Außerdem auch auf die Soliloquien, die ja auch nur zum Teil echt sind. *Bardenhewer,* Patrologie, p. 421; vgl. auch p. 429. — [2]) *De Wette,* I, p. 259, Nr. 84, Luther an Spalatin. In diesem Briefe muß es sich um zwei Werke de praedestinatione handeln; das erste hat *Scheurl* auch ins Deutsche übertragen — eine Beziehung Wimpinas zu Scheurl ist aber nicht nachweisbar. — [3]) Die neuen Ausgaben seiner Werke, auch wenn sie nur wenig verändert sind, führt Wimpina immer als neue Werke an! Besonders auffallend ist das bei de nobilitate corporum coelestium, von dessen Leipziger Ausgabe er in Frankfurt gar nicht mehr Notiz nimmt.

und Widerlegung der Irrtümer des Rabbi Moyses, Avicenna wird eingehender behandelt; die meisten „Irrtümer" im zweiten und dritten Buche beziehen sich auf astrologische Lehren, damit fällt das Werk ziemlich vollständig in den Ideenkreis der eben besprochenen Schriften, auf die er auch mehrfach verweist. Beachten wir, daß die Herausgabe dieses letzten Werkes schon in die Zeit der Reformation fällt, wo auch Wimpina schon gegen Luther engagiert war. Ja er blieb noch weiterhin seinen Lieblingsstudien treu; wir begnügen uns hier, nur noch die 1520/1521 erfolgte Neuherausgabe der letzten Leipziger Schrift über den Adel der Himmelskörper anzuführen; der Titel ist ein wenig verändert und lautet:

„Opusculum D. Conradi A. Fagis cognomento Wimpinae . . . De nobilitate corporum caelestium."

Der unter den Juristen des 16. Jahrhunderts hochangesehene Dr. Johannes Oldendorp, der 1520—1521 [1]) in Frankfurt dozierte, schrieb eine Vorrede zu dem Werke, worin er Wimpina als dem „doctissimo sacrae theologiae antesignano" reichlich Weihrauch spendet. —

Die Menge und Mannigfaltigkeit der von uns besprochenen Schriften Wimpinas zeugt von seinem Eifer, von dem völligen Aufgehen in seinem wissenschaftlichen Beruf, wie er damals selten war. Und wir können uns danach ein ungefähres Bild seiner Lehrtätigkeit zeichnen. Den wenigen Schülern, die zu seinen Füßen saßen, widmete er sich offenbar mit ganzer Seele, wenn er ihnen auch kaum viel Begeisterung für die heilige Wissenschaft eingeflößt haben mag; denn er bot ihnen nicht gerade die beste, verdaulichste theologische Nahrung; er verlangte, daß sie ihm in die abgelegensten Gegenden der weiten Wissenschaft folgten, wo sie wohl kaum reiche Früchte finden konnten. Und selbst wenn er einmal ein eminent praktisches Thema in Angriff nimmt, wie Eucharistie und Bußsakrament, so behandelt er den Stoff in recht seelenloser, gesuchtschematischer Form. Eine sehr wichtige Ergänzung der Lehrtätigkeit war für Wimpina die Disputation. Wir haben freilich eigentlich nur aus der Zeit seiner Tätigkeit gegen die Reformatoren eine Anzahl Disputationsthemen und Axiomata; [2]) aber offenbar hat er auch vorher schon auf die Disputation großen Wert gelegt. Da stellte er eine Reihe kurzer Sätze auf, die den Hauptinhalt einer

[1]) Nur daraus läßt sich die Abfassungs- resp. Druckzeit bestimmen. Zu Oldendorp vgl. *Bauch,* Die Anfänge etc., p. 71. — [2]) Wenn wir von der großen quodlibetarischen Disputation (1510) absehen.

seiner Schriften enthielten, welche er vorher als Kolleg oder Resumption vorgetragen hatte. Alle seine Schriften berücksichtigen diesen Zweck, Stoff zur Disputation zu bieten, besonders dadurch, daß nicht bloß die Thesen, sondern auch die Gegenthesen mit ausführlichem Beweismaterial gegeben werden. So hat er von vornherein beide streitenden Parteien gut mit Waffen versehen. — Aber wie überall, so sieht man auch an seiner Arbeitsweise, daß ihm der weite Blick für die Bedürfnisse der Zeit, jede Großzügigkeit abgeht; und eine weitere Folge seiner Pedanterie ist, daß seine Ausführungen sehr breit werden und sich oft wiederholen. —

Im Anschluß an diese systematischen Werke wollen wir nun kurz die rhetorisch-poetischen Leistungen Wimpinas in der Frankfurter Zeit würdigen.

§ 26. Rhetorische und poetische Tätigkeit Wimpinas in Frankfurt.

Wimpina kam nicht nur mit dem Rufe eines großen Gelehrten, sondern auch eines vorzüglichen Redners nach Frankfurt. Er hat diese seine Redekunst betätigt auf der Kanzel und auf dem Katheder, vor dem Volke und vor der Universitätsgemeinde, bei hochfeierlichen Anlässen und an der Tafelrunde. —

Daß Wimpina „declamationes ad volgus", also Volkspredigten gehalten hat (lateinisch oder deutsch?) deutet er selbst am Schlusse der Palillogie und in der Einleitung zu den „Panegyrici" an. Aber von solchen Predigten ist jedenfalls nichts mehr zu finden.[1])

Einige lateinische Reden haben wir schon besprochen, nämlich die Rektoratsreden, die Empfangsreden zu Ehren der Kardinäle in Leipzig, die Predigt zur Einleitung des Quodlibet 1497, die Doktoratsrede 1503 und die Eröffnungsrede zum Frankfurter Quodlibet 1510. Ähnliche rhetorische Stücke sind auch die Frankfurter Intimationes 1506. Aus der Leipziger Zeit wird noch eine Predigt circa angariam crucis 1496 genannt;[2]) indes scheint diese verschollen zu sein. Es

[1]) Siehe oben p. 89, Anmerk. 2; klarer noch in der Einleitung zu den „Panegyrici", vgl. oben p. 90, Anm. 3. — [2]) *Mittermüller* bemerkt, sie sei unter anderen Werken W.'s handschriftlich in der Bibl. Paulina zu finden. Nach einer Mitteilung der Direktion der Leipziger Universitätsbibliothek sind dort aber keinerlei Handschriften von Wimpina vorhanden. *Mittermüller* hat nach *Becmann* berichtet, aber falsch; *Wilisch* schreibt nach *Becmann* dagegen richtig, die Predigt wäre latens in Bibliotheca Academ. Francofurt.! (p. (5) seines „Commentars"). Dann müßte sie jetzt in Breslau liegen, was auch nicht der Fall ist.

bleiben uns noch zu besprechen einige Predigten und Gelegenheitsreden aus der Frankfurter Zeit; sie sind uns in der Farrago, im liber orationum erhalten. Zeitlich gehört an die erste Stelle eine Tischrede, die Wimpina sicherlich kurz nach der Eröffnung der Universität im Kloster der Karthäuser hielt, bei einem Gastmahl, das ihm zu Ehren gegeben wurde. Wenn wir aber den Dank für die genossene Gastfreundlichkeit und Ehrung in einigen geistreichen, vielleicht etwas fein humoristisch gehaltenen Plaudereien abgestattet erwarten, so täuschen wir uns sehr! — Wimpina öffnet nie seinen Mund zur Rede, ohne mit dem vollen scholastischen und anderen gelehrten Rüstzeug bepanzert zu erscheinen. Was er den Karthäusern sagt, ist nach einigen einleitenden Worten über die verschiedene Bedeutung von religio nichts anderes als ein Resumé über den Tractatus de trinitate von Thomas (Summa theol. I. Quaestio XXVII ff.).

Wenn wir vorerst bei den Gelegenheitsreden bleiben, so finden wir eine solche wieder im Jahre 1513, nämlich die Primizpredigt für Markgraf Albrecht, den bald so berühmten Primas von Deutschland. Wie Wimpina zu dieser hohen Ehre kam, davon bald mehr. Wie löst nun Wimpina eine so schöne und dankbare Aufgabe?

Wieder steckt er in spanischen Stiefeln, wieder ist der Ton affektiert und geziert, das Herz wagt nicht zu reden, nur die Gelehrsamkeit kommt zu Wort, um mit möglichster Vollständigkeit die theologische Lehre vom Priestertum und von seiner Stellung in den Hierarchien, vom ordo und seiner potestas und seinem character schulgerecht zu entwickeln. Im letzten Teil spricht der Höfling einen Panegyrikus auf das Brandenburgische Herrscherhaus, besonders seine gegenwärtigen Häupter, auch der kleine Kurprinz, Joachim, wird ob seiner trefflichen Anlagen und der Hoffnungen, die er weckt, gepriesen. Vom hohen Primizianten rühmt er besonders, daß er nicht wegen irdischer Erwartungen und Versprechungen, sondern aus reinem, wahren Beruf Priester geworden sei!

Zu den Gelegenheitsreden kann man auch schließlich die Predigt zählen, welche Wimpina in Kottbus hielt, als der Pest wegen die Universität dahin verlegt werden mußte. Das geschah im Oktober 1516. Der Humanist Hadus Hadelius, der auf der Reise von Greifswald nach Krakau Frankfurt zur Zeit der Seuche gerade berührte, gibt eine großartige, wenn auch etwas poetisch übertreibende Schilderung der schauerlichen Pest.[1]) Schon war das Sterben all-

[1]) Vgl. *G. Bauch*, Johann Hadus Hadelius, in Geigers Vierteljahrsschr. f. Kult. u. Lit. d. Renaiss., I, p. 206 ff. Über seinen Aufenthalt in Frankfurt: *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 120 f.



gemein; weiße Tücher, die an den Türen hingen, deuteten bereits an vielen Häusern den Einzug des Todes an. Überall schon Leichengesang und Sterbeglockengeläut — aber die Mitglieder der Universität waren immer noch hier. Erst Hadelius bewog seinen Freund Ambrosius Lacher, der damals gerade Rektor war, zum Auszuge aus dem Ort des Verderbens. — Wimpinas Rede ist in mehr als einer Hinsicht von Interesse. Zu Anfang sagt er, die Rede solle die an Maria Geburt ausgefallene übliche Universitätsrede nachholen — an jenem Tage ist sie aber ob nundinas, des Marktes wegen, ausgefallen. Zum Thema nimmt Wimpina die Würde der Gottesmutter: „Regali ex progenie exorta Maria refulget." Das gibt ihm Gelegenheit, wieder einmal die Hierarchienlehre in extenso vorzutragen. Der Schluß beweist wiederum für die eigenartige autoritative Stellung Wimpinas neben den ordentlichen Universitätsbehörden: Er ist es eigentlich, der die Studien in Kottbus für eröffnet erklärt und die Studienordnung mitteilt, die der Kurfürst für diese Zeit erlassen hat. — Eigenartig ist, daß er eine derartige Rede eine oratio ad volgus nennt. Wir würden nach dem Muster der anderen Universitäten collatio[1]) erwarten; diese Bezeichnung war also in Frankfurt und auch in Leipzig wohl gar nicht gebräuchlich; bekannt ist ihre Bezeichnung als „sermones ad clerum". Indes sind die „Predigten", welche noch übrig sind, nichts anderes als derartige collationes, die nicht in der Kirche, sondern im Versammlungsraum der Universität an bestimmten Festen vor versammelter Studiengemeinde von einem Theologen gehalten zu werden pflegten. Die Redner, die sich in der Wahl des Themas wohl immer dem Feste anschließen mußten, benutzten die Rede, um mit ihrer Gelehrsamkeit, oft auch ihrer Spitzfindigkeit, zu paradieren. Wimpina könnte man fast im Verdacht haben, daß er überhaupt nur dieses Genus von Reden gekannt habe; denn selbst seine Gelegenheitsreden sind eigentlich nur gelehrte Traktate. Noch mehr, fast in jeder Rede, kommen dieselben Einleitungsphrasen wieder; fast in jeder Rede beteuert er, er sei „aptior scholasticis modis magis quam ad vulgus concionando", — bedauert er, daß er doch bei so heiligem Stoffe nicht „comptis, tersis, politis, rhetoricoque schemate excussis verbis" sprechen könne, da so zierliche, einschmeichelnde Rede sich für den ehrwürdigen, heiligen Stoff nicht zieme, oder weil er gewohnt sei, mehr commodis quam comptis verbis zu sprechen. Aber hinter diesen Redensarten ver-

[1]) Über diese collationes vgl. *Hermelink,* theol. Fak., p. 55/56.

steckt sich nur mühsam die kleine Eitelkeit, mit seinem Stile Eindruck machen zu wollen; Luther[1]) sagt richtig: Wimpina affektiert Eleganz; indes gelingt es ihm nicht, die Schwerfälligkeit zu überwinden; Redensarten aber, die ins Ohr fallen, bringt er bis zum Überdruß immer wieder an. Er möchte doch seine ehemaligen humanistischen Allüren nicht ganz aufgeben, möchte als in jedem Sattel gerecht gelten und ist und bleibt dabei doch nur ein alter Pedant.

Aber nicht nur in Äußerlichkeiten der Rede zeigt sich Wimpina als Pedant, auch im Inhalt reitet er gern so zu sagen seine Steckenpferde; wo er nur kann, kommt er auf die Hierarchien zu sprechen, und wo er mit Geschichtskenntnis glänzen will, führt er immer dieselben altbekannten Phalangen ins Feld.

Die Reden, welche der besprochenen Gruppe der Collationes zugehören, sind leider bis auf zwei undatiert.[2]) 1514 sprach er am Pfingstfeste in auditorio maiori über den Ausgang des hl. Geistes; ein anderes Mal predigte er am Feste der Himmelfahrt Mariae ganz ähnlich wie in Kottbus über den Rang der Gottesmutter in den Stufen der Hierarchien; ferner haben wir eine Osterpredigt von ihm über das Thema: Christus den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit; und schließlich aus dem Jahre 1529 eine Predigt über den Spruch: Surge, vade (Luk. 17, 19). Hier haben wir endlich eine Predigt vor uns, die den religiösen Bedürfnissen der Zuhörer entgegenkommt. Schwere Anklagen erhebt W. hier, Anklagen besonders auf Heuchelei, auf Unwissenheit in religiösen Dingen, auf schwelgerisches Leben: Kurz, auf alle jene Sünden, die in dem Schuldbuche der Glaubensspaltung zu oberst stehen! Gegen jene, die abgefallen sind, hat W. hier keine Anklage. Sein Wort gilt der positiven, moralischen Reform derer, die noch zur Kirche halten! Das ist ein anderer Wimpina, als er 10 Jahre früher war.[3])

Den Anschluß an die moderne, humanistisch gebildete Welt suchte Wimpina nicht nur durch rhetorische Leistungen, sondern auch durch poetische zu bewahren. Fast jedem seiner in Frankfurt erscheinenden Werke gab er ein Widmungsgedicht bei, so hielt er es auch in seinen Schriften gegen die Reformatoren.

Die Gedichtchen sind zweierlei, wenn man will, dreierlei Art, Gebete, längere Epigramme an die Leser zur Ankündigung des

---

[1]) In seinem oben genannten Briefe an Spalatin, de Wette, I, p. 259. — [2]) Vgl. unten: Die Schriften Wimpinas. — [3]) Dazu vgl. auch seine Schrift De hypocrisi, unten § 38, deren Abfassungszeit wir mit Hilfe dieser Predigt bestimmen.

Inhalts eines Buches, und kurze Epigramme über einen in der Schrift behandelten Gedanken oder Begriff. Einen Anspruch auf poetischen Wert können nur die erst- und die letztgenannten erheben. Die Gebete[1]) Ad deum patrem, ad deum filium, ad deum spiritum sanctum (welches erst in Frankfurt hinzugefügt wurde), ad sanctissimam theotocon sind mehrfach in den Schriften W.'s abgedruckt; die Wärme der Empfindung wird durch die geschraubte Humanistenmanier sehr beeinträchtigt; im selben Stil ist noch eine supplicatio ad deum optimum maximum geschrieben. — Zur Probe führen wir ein kleines Epigramm über das fatum an:

„Vana superstitio mortalia quaeque prophanans
Fatales nexus pertimuisse facit.
Sed tu nil timeas, nisi summi iudicis iras:
Quas tamen ut caveas, fac bene, disce mori."

§ 27. Aus Wimpinas persönlichem Leben.

Bevor wir Wimpina in das Ringen der Reformationszeit hineinbegleiten, wollen wir noch versuchen, auch in seine persönlichen Verhältnisse, seinen Verkehr, seine Beziehungen zu den Zeitgenossen, einen Einblick zu gewinnen; vielleicht wird uns dadurch manches Sonderbare in seinem späteren Verhalten etwas erklärlicher. Leider sind wir bei dem völligen Mangel an Briefen und den allzuspärlichen Nachrichten der Zeitgenossen über ihn nur auf ganz gelegentliche Bemerkungen und Andeutungen in seinen Schriften angewiesen.

Wimpina führte in Frankfurt ein völlig sorgenfreies Leben, ja er konnte bedeutende Ersparnisse zurücklegen.[2]) Er war eine stille Gelehrtennatur, die sich zu Hause, in die Bücher vergraben, oder vor dem Studenten dozierend am wohlsten fühlte. Von seiner ein-

---

[1]) Ein schwungvolles Gebet in Prosastil an die seligste Jungfrau hat W. seinem Werke de bona fortuna angefügt; mit der bekannten poetischen Überschwänglichkeit preist er hier Maria als die Herrin der Welt und des Himmels, die alles mit ihrem Wink beherrscht und lenkt: Redensarten, deren Inkorrektheit nur auf Rechnung der poetischen Lizenz zu setzen sind. Der Theologe Wimpina hat über Maria vollkommen korrekt gelehrt. Vgl. die Marienpredigten. — [2]) Er kaufte sich z. B. Rentenbriefe von Berlin-Köln, Eßlingen (1512 und 1529), von dem Kapitel und dem Rat zu Wimpfen, dem Rat zu Erfurt, Heilbronn und Luka in der Lausitz, von Eisenmenger in Buchen, von Georg Kolben zu Hochhaußen und dem Kloster Amorbach. Der Rentenkaufbrief von Berlin-Köln liegt im Original in Buchen; außerdem im Amorbacher Archiv die Kopien der Briefe von Eßlingen. Vgl. das Testament W.'s bei *N. Müller*, Stud. u. Krit., 1894.

flußreichen Stellung an der Hochschule ist schon mehrfach die Rede gewesen. Noch zweimal wurde er zum Rektor der Universität gewählt, 1517/1518[1]) und 1521, im letzteren Jahre vertretungsweise.[2]) All sein Eifer und seine hervorragende schriftstellerische Tätigkeit vermochte nicht, eine große Anzahl Schüler an ihn zu fesseln; ja in den Kreisen, die damals die Auslese der Gebildeten darzustellen schienen, nimmt man keine Notitz von ihm; Scheurl[3]), Hutten[4]) u. a. kommen nach Frankfurt, sie sprechen über manchen der dortigen Gelehrten — von Wimpina wissen sie nichts. Und doch kann sein Name nicht unbekannt geblieben sein. Ob er die Beziehungen zu Würzburg, die er in Leipzig noch pflegte, auch jetzt noch aufrecht erhielt, wissen wir nicht. Aber Eck z. B. kannte und schätzte seine Arbeiten, wie wir sahen, und auch Luther und Spalatin war sein Name nicht fremd, wie sich aus ihren Briefen ergibt. Persönliche Beziehungen hat er indes mit keinem von diesen allen unterhalten. Bei seinem Alter ist das ja auch erklärlich. Daß Wimpina unter seinen Kollegen in Frankfurt Verehrer hatte, ja, daß man auf seine Klugheit und seine Wissenschaft viel gab, dafür zeugen die Universitätsakten, das sprechen Oldendorp[5]) und Michael Rysch

[1]) *Friedländer,* Matrikel, p. 48: 1518: Anno a natali Christiano decimo octavo supra millesimum quingentesimum, electus est, ipso die divi Galli, in rectorem achademie Francophordiane magnificus ac egregius vir dominus Conradus Wimpina de Buchen Herbipolensis dioecesis, artium et sacre theologie professor, eiusdem facultatis decanus maioris collegii collegiatus necnon ecclesiarum cathedralium Brandenburgensis Havelbergensis etc. canonicus, qui suo annuo durante rectoratu subscriptos . . . inscripsit. — Daß Tetzel unter dem Rektorate Wimpinas seine Thesen verteidigt hat, ist eine Fiktion, der zu Liebe man nicht annehmen muß, daß die Matrikel die Zahl 1518 verschrieben habe anstatt 1517. Die Annahme *Bauchs* (Die Anfänge etc., p. 52, Anm. 1) scheint mir sicherer, daß nämlich anstatt Galli — Georgi zu lesen ist: denn ein Jahr lang soll W.'s Rektorat gedauert haben, und nun wird an Georg 1519 schon Lindholz Rektor, W.'s Rektorat muß also Georgi 1518 begonnen haben. Nimmt man mit *Paulus* (D. deutsche Dominikaner, p. 17, Anm. 4) an, daß W. schon am Gallustage 1517 Rektor wurde, so fehlt für das Wintersemester 1518/1519 ein Rektor in der Matrikel ganz! — [2]) Für J. Lucas Danus traten zwei Vizerektoren ein: C. Wimpina und Joh. Menckel. *Friedländer,* Matrikel, p. 59/60. — [3]) *Scheurl,* Briefbuch, I, p. 69, Brief an Truttfetter über seinen Aufenthalt in Frankfurt 1511. — [4]) Hutteni Opp. I, Brief an Jakob Fuchs, über Frankfurt, p. 44. Hoffentlich war es nicht Wimpina, von dem Eitelwolf einst einen Brief bekam, und, als er die Unterschrift „sacrae theologiae doctor" sah, sagte „utinam doctus esset", — den Brief von sich schob: non esse otium, dicens, ut pellegere possit illiteratas literas. — [5]) In der Vorrede zu Wimpinas De nobilitate corporum coelestium.

aus Gera[1]) mit überschwenglichem Lobe aus. Von einem Zusammenstoß mit Humanisten hören wir nichts mehr. Wie schon in Leipzig hielt Wimpina auch in Frankfurt gute Freundschaft mit den Mönchen, mit den Predigermönchen wie mit den Karthäusern, bei denen er wohl nicht nur einmal in gemütlicher Runde gesessen haben mag; Wimpinas Schüler, Peter Meyer, widmete auch dem Karthäuserprior seine Doktorrede.

In seiner Eigenschaft als Kanonikus von Brandenburg[2]) und von Havelberg[3]) hat er sich nie hervorragend betätigt; die Wissenschaft absorbierte sein Interesse und seine ganze Arbeitskraft. Er scheint sich ganz und gar nicht unter seinen Amtsbrüdern im Kapitel heimisch gefühlt und überhaupt selten unter ihnen gezeigt zu haben; die Rückhaltlosigkeit, mit der er die jammervollen Zustände unter dem Klerus brandmarkt, mit der er das Wohlleben, die Trägheit und Unwissenheit der auf fetten Pfründen sitzenden Prälaten und Pfarrer geißelt, lassen das deutlich genug erkennen. Daß aber nicht alle so gewesen sein können, geht daraus hervor, daß er mit manchen Pfarrern, die er besuchte, auch wissenschaftlich disputieren konnte. Auf den Wunsch von „Prälaten und Baronen" gab er ja auch das Büchlein De Eucharistia von Pseudo-Thomas heraus.

Über seine Beziehungen zu den Bischöfen von Havelberg und Brandenburg ist uns nichts bekannt; sie werden indes den Rat des berühmtesten märkischen Gelehrten in den schwierigen Zeitläuften der religiösen Umwälzung nicht haben missen wollen.[4])

[1]) In einer Rede am Feste der hl. Katharina am Schluß: „Tu vero Conrade wympina artium liberalium magister et sacre Theologie professor eiusdem facultatis decane alme huius Achademie princeps etRector quantulacunque accipito gratiarum actiones ... Tu hoc nobis es quod Cesar delegate sibi provincie vel universe Gallie. Tu publico et communi utili adductus prima suscepisti rei nostri publice regimina. Tua et belli et pacis prudentia eadem res nostra feliciter usque huc administrata est et non parum aucta. Tibi vita. Vgl. *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 160. — [2]) Er wird das Kanonikat in Brandenburg erst 1507 erhalten haben; da erst wurde das Kapitel säkularisiert; bisher waren seine Mitglieder Regularkanoniker. Cod. dipl. Brand., I, 8, Urk. 512. Wimpina wird in einer einzigen Urkunde aufgeführt, und zwar noch vor dem senior! (Ebenda Urk. 525, p. 480, anno 1519.) — [3]) Auch in den Urkunden dieses Stiftes nur einmal genannt 1522: Die Domherren verpflichten sich, in Zukunft die Wahl ihres Bischofs nur mit Wissen und Willen des Kurfürsten vorzunehmen. Cod. dipl. Brand., I, 23, p. 125, Nr. 333. — [4]) Vgl. *Gebauer*, Die Einführung der Reformation in den Städten Alt- und Neu-Brandenburg. II. Halbband der Forschungen zur brandenburg. u. preuß. Gesch. XIII (1900), p. 109: Das Domkapitel schlägt den Protestanten die Forderung von Prädikanten ab.

Positiveres wissen wir über das Verhältnis Wimpinas zum Bischof von Lebus. Oft fand er sich bei Dietrich von Bülow auf der Burg in Lebus ein, nicht nur, um zum besten der Universität mit ihm zu raten und zu taten, sondern auch zu mancher freundschaftlicher oder gelehrter Plauderstunde.[1] In ihm fand Wimpina einen feingebildeten Prälaten, der auf seine oft recht abstrusen Ideen mit liebevollem Verständnis einging, was dem alternden Theologen wahre Herzerquickung war.

Bei den beiden Landesfürsten war Wimpina offensichtlich gut angeschrieben. Freilich nach dem Geschmack eines Eitelwolf von Stein war Wimpina nicht, aber dem Kurfürsten mußte er vor allem wegen seiner astrologischen Kenntnisse schätzenswert sein. Wimpina berichtet auch, daß Joachim ihn manchmal ins Gespräch über die „philosophia abdita" gezogen habe.[2] Hier mag auch Wimpina dem Abt Tritenheim nahegetreten sein.

Es liegt die Frage nahe, ob wohl Wimpina ein Einfluß auf die Erziehung des jugendlichen Markgrafen Albrecht oder des Kurprinzen Joachim gestattet worden sein mag.[3] Die Möglichkeit ist nicht zu bestreiten, und der Gedanke gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir die Auszeichnung Wimpinas als Primizredner des Markgrafen Albrecht in Betracht ziehen. An einen längeren Aufenthalt Wimpinas in Cölln ist aber nicht zu denken. Als er dem angehenden Erzbischof von Magdeburg den Druck der Primizrede widmete, da machte er ihm das Lob, daß er die Zeremonien bei der hl. Primizmesse so sicher beobachtet habe, daß man nicht hätte glauben sollen, einen Neupriester am Altare stehen zu sehen.[4] Man könnte vielleicht aus der etwas vertraulich klingenden Bemerkung auf vorausgegangene Unterweisungen seitens Wimpinas schließen.

Ob Wimpina irgendwelche Beziehungen zu Gelehrten außerhalb der Mark unterhielt, wissen wir nicht. Gegen Polich bewahrte er den alten Groll über dessen Tod hinaus.[5] Die Beziehungen zu

---

[1]) Vgl. die Widmung zu de praedestinatione. — [2]) Vgl. die Widmung zu de divina providentia: „. . . de scientia . . . tantam hanc esse , . . ut in nullo unquam theutonici soli principe ingenium offenderim perspicatius . . . adeo philosophiae, praesertim mysticae istius, hoc est abdytae, non quidem superstitiosae, sed naturalis magiae minime prohibitae abdytis penitissimisque archanis emuncte presseque disserentem, ut extra fidem id rerer, nisi crebrius coram experimento deprehendissem. . . ." — [3]) *Schuster* (Jugend und Erziehung der Kurfürsten von Brandenburg) hat das gar nicht in Erwägung gezogen. — [4]) *Farrago,* Orationum lib., I, fol. 28b. — [5]) Vgl. Anacephalaeosis, I, fol. 121b.

Leipzig hielt, wie es scheint, auch kein engeres Freundschaftsband aufrecht. Aber mit seiner Heimat unterhielt er sicherlich noch Beziehungen. Er sorgte für seine dortigen Verwandten und nahm eine Nichte zu sich nach Frankfurt. Einige Nachrichten aus der fränkischen Heimat verwendete er in seinen Büchern.[1]) Der Diözese Würzburg fühlte er sich immer noch auch im Herzen zugehörig, das zeigt die Widmung seiner Schrift über das trinubium s. Annae an den Würzburger Bischof. — — Es ist doch im großen ganzen ein recht einsamer Gelehrter, unser Wimpina, so ganz anders als die Allerweltsmenschen Cochläus, Scheurl und die ruhelosen Vollhumanisten. —

§ 28. Das trinubium Sanctae Annae.

Während sich die Geister schon im Ablaßstreit erhitzen, spielt sich eine theologische Fehde ab, die ihrem ganzen Typus nach noch der alten Zeit angehört. Das ist der Streit um das „trinubium" der hl. Anna, der, wie kurz zuvor der Immakulatastreit, an mehreren Orten zugleich aufflackert, der aber bei der Spannung der Geister durch die Reformationschriften Luthers bald jede Beachtung verliert.[2]) Wir müssen auf ihn eingehen, weil Wimpina sich aktiv an ihm beteiligte.

Der St. Anna-Kult stand am Ende des 15. Jahrhunderts in Deutschland und Frankreich in hoher Blüte;[3]) sein rührigster Förderer in Deutschland war Tritenheim, der 1494 eine Schrift „de laudibus St. Annae" schrieb, die oft aufgelegt wurde und Dichter[4])

---

[1]) So die Nachricht von der Zerstörung von 293 Burgen und Schlössern im Bauernkriege in Franken. Diese Nachricht glaubt *Mittermüller* in einem verloren gegangenen Buche (*Mittermüller,* Konrad Wimpina, V, p. 385, Kath. 22), sie steht aber in der Anacephalaeosis, I. Teil, 1. Buch, fol. 12[b]. Die Heimat W.'s hatte unter dem Bauernkriege viel zu leiden. Götz von Berlichingen zog damals mit seinen Scharen von Heilbronn über Buchen nach Amorbach, wo das Kloster völlig ausgeplündert und verwüstet, aber nicht in Brand gesteckt wurde. *Link,* Klosterbuch der Diözese Würzburg (1873), I, p. 352. — [2]) Vgl. den Artikel von *Schegg* im KL 1, p. 860 ff.; ferner von *Leclercq* im dictionnaire d'Archéologie chrétienne. Wimpinas Schrift, überhaupt die ganze Fehde, ist freilich übersehen. Sehr eingehend befassen sich die Bollandisten mit der Frage des trinubium. (Acta Sanct. 26. Juli.) — [3]) *Falk,* Die Verehrung der hl. Anna im 15. Jahrhundert, Kath. 1878, 1; hier wird auch der Streit mit Sylvius Egranus besprochen, p. 67 f. Vgl. auch *Schaumkell,* Der Kultus der hl. Anna, p. 8 f., p. 14. — [4]) Auch Frankfurter Dichter bemächtigten sich des Stoffes, wie Trebelius, Matthias Funk, Fabian Funck, vgl. *Bauch,* Die Anfänge etc., p. 116, 123—125.

und Theologen manigfach zum Preise der Heiligen und zur Verbreitung ihrer Legende antrieb. Der Hauptplatz dieser schriftstellerischen Tätigkeit, oder sagen wir besser der Büchermarkt für die St. Anna-Literatur war Leipzig; hier erschien die Legende in vielen Auflagen.[1]) In der Legende steht die Erzählung von der dreimaligen Heirat der hl. Anna, mit Joachim, Cleophas und Salome, und daran knüpfte sich die Kontroverse der Theologen. Der eigentliche Grund für das Interesse, das weiteste theologische Kreise der trinubium-Frage entgegenbrachten, ist wohl in dem Umstande zu suchen, daß der Salome, oder „des" Salome wegen die Sache unlösbar mit einer anderen, gangbaren Kontroverse verknüpft war, nämlich jener über die Zahl der Marien in den Evangelien; zudem hatte der Immakulatastreit das Interesse auch auf die Mutter Mariens gelenkt.[2])

Als im Jahre 1517 in Leipzig wieder einmal eine Annalegende erschien, griff der Zwickauer Pfarrer Johannes Sylvius Egranus[3]) oder Johannes Wildenauer aus Eger zur Feder und schrieb eine Apologie, welche mit unantastbaren Zeugen und aus der Bibel die Unhaltbarkeit der Legende von einem trinubium St. Annae dartut. Sofort erhoben sich gegen diesen Angriff auf die Tradition zwei Theologen: in Leipzig Hieronymus Dungersheim und in Frankfurt Konrad Wimpina.

Wie kam Wimpina dazu, sich in den Streit einzumischen? — Als ehemaliger Leipziger und vielleicht noch mehr als Würzburger Diözesan war ihm die Verehrung der hl. Anna und ihre Legende lieb und teuer; in ganz Franken, besonders in Wimpfen stand St. Anna hoch in Ehren. Es war also ein Akt der Pietät, wenn Wimpina die Tradition über die Heilige zu schützen unternahm.

Der Streit scheint schon einige Zeit vor der Herausgabe der Schrift mündlich geführt worden zu sein. Wimpina hatte wohl im Kolleg seine Meinung über des Sylvius Egranus Schrift vorgetragen[4]) und in jugendlichem Eifer trugen seine Zuhörer die Lehre Wimpinas über das trinubium Annae vielfach entstellt und ungenau wiedergegeben in die breite Öffentlichkeit. Um nun nicht in falsches

---

[1]) Vgl. *Falk*, a. a. O. p. 74 f. — [2]) *Bauch* nennt noch einen weiteren Grund für das Interesse des Gelehrten, freilich mehr äußerlicher Art: Die verwickelten Verwandtschaftsverhältnisse der Heiligen sind in den Universitäten als Unterlage für die Besprechung der arbores consanguinitatis et affinitatis benutzt worden. (*Bauch*, Die Anfänge etc., p. 56.) — [3]) Über ihn siehe *Buchwald*, Die Lehre des Joh. Sylvius Wildenauer, Beitr. z. sächs. Kg. 4, p. 160 ff. — [4]) Vgl. die Einleitung. Danach hat er die Schrift oder Schriften gegen das trinubium nur „referentibus amicis" gekannt! *Farrago*, fol. 138[a].

Gerede zu kommen — mit größter Ängstlichkeit mied er auch jeden Schein von Häresie — beschloß Wimpina, von seinen Freunden in der Absicht noch bestärkt, eine Schrift über die Streitsache herauszugeben. Luther wußte schon Ende 1517 davon, daß Wimpina gegen Sylvius zu schreiben beabsichtigte. Er schreibt darüber an Spalatin:[1]) Es dünke ihm schwer, Sylvius zu widerlegen; andererseits möchte er doch auch nicht, daß die Legende durch Bekämpfung zerstört würde. Der Irrtum des Volkes sei ja verzeiblich, da er aus Frömmigkeit entspringe. Möge man die Vorliebe für die Legende lieber von selbst erkalten lassen, dann werde auch die Legende selbst mit der Zeit verschwinden.

Wimpinas Streitschrift erschien 1518 unter dem Titel:

„De divae Annae trinubio, eiusque generosa trium filiarum et nepotum propagine asservandis Libri tres.“[2])

Die Widmung des Werkes an den Würzburger Bischof begründet er mit der großen Verehrung, die St. Anna in seiner Diözese genießt; den Priestern dieser Diözese will er damit eine Handhabe bieten, wie sie die Angriffe auf das trinubium zurückweisen könnten. Zur Bestätigung seiner Ausführungen will er am Schluß die Legende der hl. Anna beigeben, wie sie im Marseiller Brevier steht, und der er eine ganz außerordentliche Beweiskraft zuschreibt, weil sie die Tradition des Ortes darstellt, wo die Reliquien der Verwandten der Heiligen ruhen.

Im ersten Buche gibt Wimpina eine ganz objektive und genaue, wenn auch knappe Darlegung des Beweisganges der Gegner. Das erste Kapitel enthält den Beweis, daß St. Anna nur einmal verheiratet war, und daß Cleophas weder der Gemahl der hl. Anna noch der Vater der Maria Cleophä, sondern der Gemahl der letzteren war. Als Zeugen dafür stehen da Hegesipp, Eusebius und Hieronymus. Im zweiten Kapitel wird bewiesen, daß Salome nicht der Mann der hl. Anna, sondern überhaupt eine Frau war. Hier wird auch die Frage nach der Zahl der Marien in den Evangelien (Matth. 27

---

[1]) *De Wette,* I, p. 82. 1517, 20. Dezember. Zunächst behandelt er hier die Frage, wieviel Marien zum Grabe Christi gekommen seien. Dann heißt es: „Audio, quod Conradus Wimpina nescio quid moliatur adversus Ecclesiasten Zwickaviensem, propter eandem causam, videlicet quod ille historiam S. Annae confutat et redarguit praesertim tres illas Marias. Mihi vero difficile videtur posse illum coargui, quamquam nollem contentione eam historiam tolli: sed potius propter populum paulatim in seipsa frigescere et cessare, maxime cum sit error ille de pietate descendens, non adeo damnandus, ut ille, quo propter pecunias Sancti coluntur.“ — [2]) Vgl. *Bauch,* Frankfurter Drucke.

und Marcus ultimo) so gelöst, wie es auch Luther im Briefe an Spalatin tut: es gibt im Evangelium nur drei Marien. Mit Hilfe Isidors und Hieronymus, wird auch eine Betrachtung über das Alter der fraglichen Personen angestellt und durch Vergleich entschieden, daß Anna nur einmal verheiratet sein konnte. Im letzten Kapitel endlich wird dargetan, daß Anna von Joachim zwei Marien gebar, Maria, die Mutter Jesu, und Maria, die Frau des Cleophas.

Das zweite Buch sucht nun all diese schönen, auf einiger, wenn auch unvollkommener Kritik der Quellen beruhenden Beweise umzustoßen. In nicht weniger als 30 Kapiteln verteidigt Wimpina die Legende, gestützt auf Aussprüche des hl. Athanasius, Augustinus und Hieronymus, welch letzteren beide Parteien als Zeugen beanspruchen. Wimpina „beweist", daß Salome sehr wohl ein Mann sein könne; das Wort sei der Genetiv zu Salomas; so habe er den Namen auch in einem uralten Gedicht über die Trigamie der hl. Anna gefunden, das er in der Bibliothek des Brandenburger Stiftes aufgestöbert habe! Aus der Bibel zieht er ähnliche Wortbildungen heran. Mit Hieronymus (ad Helvidium) nimmt er an, daß „Maria Salome" die vierte Maria des Evangeliums sei, die zweite Schwester der Gottesmutter. Da den Gegnern des trinubiums eine dreimalige Heirat der hl. Anna unziemlich erschien, bringt er auch dafür Konvenienzgründe und Analogien aus der hl. Geschichte vor. Schwer wird es ihm, seine Ansicht mit dem Alter der Personen in Harmonie zu bringen. Von den Bestreitern des trinubium berücksichtigt er in zwei Kapiteln den Faber Stapulensis. In arge Verlegenheit kommt er auch dadurch, daß die Gegner in der Exegese der Stellen, die von den Marien handeln, seine besten Freunde, Thomas, Heimo, Gorra, vor allem Bonaventura auf ihrer Seite haben. Ein Gegengewicht hat er nur darin, daß die Bischöfe den Kult der hl. Anna in dem von ihm verteidigten Sinne schützen und auch die Reliquien ihrer Verwandten ehren. — Alle diese Ausführungen sind leidenschaftslos und ruhig geschrieben, ganz anders als ehedem die Abhandlungen über den Vorrang der Theologie gegen Polich. Daß er die Gegner des trinubium Annae mit „Annaemastiges" bezeichnet,[1]) spricht nicht dagegen; das lag im Sprachgebrauch seiner Zeit.

Das dritte Buch enthält unter dem Titel „Historia de sanctis Maria Jacobi et Maria Salomae sororibus Dei matris Mariae"

[1]) Was ihm *Mittermüller,* a. a. O. § 11, p. 134, als Leidenschaftlichkeit auslegt.

liturgisch-interessante Auszüge aus dem Brevier und dem Missale von Marseille (zur Diözese Arles gehörig), wo die beiden in der Aufschrift genannten Schwestern der seligsten Jungfrau begraben sein sollen. Für Wimpina ist dieses Moment ein unumstößlicher Beweis für die Glaubwürdigkeit der Liturgie. Wimpina läßt eigentlich die ganze Liturgie des Festes der Maria Jacobi und Maria Salome, das ein sehr reich ausgebildetes proprium zu allen Horen enthält, abdrucken; es folgt dann noch das officium missae der beiden Heiligen mit einer Menge von „Suffragien" zu den einzelnen Verwandten der Gottesmutter.

Wimpina verteidigte eine unhaltbare Position, weil er jedes kritischen Sinnes bar war;[1]) aber er hatte immerhin trotz einiger kräftigen Wendungen so sachlich geschrieben, daß sich die Gegner, vor allem Sylvius, dessen Namen Wimpina gar nicht nennt, zu einem Gegenstoß dadurch nicht sonderlich gereizt fühlten. Silvius Egranus mochte auch seiner Sache nicht so sicher sein, und so holte er sich Luthers Urteil über die Streitsache ein. Sein zweiter Gegner, Dungersheim, war weniger maßvoll mit ihm umgegangen; über seine Angriffe beklagt sich Silvius. Luther[2]) spricht ihm Mut zu; er tröstet ihn mit seinem eigenen Schicksal, daß er selbst von Eck so heftig angeriffen würde. In betreff der Sache erklärt sich Luther mit Egranus prinzipiell einverstanden; indes soll sich letzterer dem Urteil seines Ordinarius fügen: „Nam vera etiam loqui cum timore oportet in ecclesia dei". Er ermahnt ihn auch, den Gegner maßvoll zu behandeln, selbst wenn es ihm schwer würde. — Das letzte Wort zum ganzen Streit sprach Luther wohl in seinem Kommentar zum Galaterbriefe (1519), zu cap. 1 v. 19,[3]) wo er den „manifestus error" jener erwähnt, die eine „Maria Salome" annehmen. So verläuft der Streit unvermerkt, Gedanken und Bestrebungen ganz anderer Kraft und Bedeutung schwemmen die Legenden-Tändeleien hinweg. Die wissenschaftliche, theologische Welt erwacht und besinnt sich, freilich unsanft aufgerüttelt, wieder auf wahrhaft wichtige, auf die Grundfragen der Theologie.

---

[1]) Diese wurde übrigens auch von *Joh. Eck* vertreten. Vgl. Acta Sanctorum (Bolland.) Juli tom. VI, p. 235. — [2]) *De Wette*, I, p. 103. — „Primum placet, quod omnia sub iudicium Ecclesiae inprimis Ordinarii tui (ut dicitur) submittis. — [3]) Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, Bd. II.

Cap. 2.

Wimpina im Kampfe gegen Luther.

§ 29. Vorbemerkungen.

Wenn man die Arbeit der katholischen Gelehrten, welche gegen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts in die Schranken traten, überschaut, so wird man nicht die Anklage zu erheben wagen, daß sie die Kirche in ihrer Bedrängnis im Stich gelassen hätten. Sie haben vielmehr mit einem bewunderungswürdigen Fleiß und gewaltiger Geistesschärfe gearbeitet. Wenn aber doch ihr Erfolg — verglichen z. B. mit dem, welchen nachher die Jesuiten erzielten, — so gering war, so liegt das nur zum Teil an ihnen selbst: es handelte sich eben nicht mehr um rein verstandesmäßige Schul-Disputationen, sondern meistens um Fragen, für deren Lösung sie garnicht zuständig waren. Von dem Fehler aber werden die meisten von ihnen kaum freizusprechen sein, daß sie die Tragweite der revolutionären Bewegung nicht schnell und sicher genug erkannt, daß sie ihre eignen Kräfte vielfach in stürmischem Wortgezänk verpufft haben, anstatt sie taktisch zu einen und zu ordnen, und daß sie schließlich „die berechtigten Momente der neuen Bewegung nicht scharf und eindringlich genug aus der Masse des Unberechtigten herauszuheben und für die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen vermochten".[1])

Es ist eine merkwürdige Fügung des Schicksals, daß unter den ersten als Gegner Luthers — Wimpina auftrat.

Luther[2]) — Wimpina; Antipoden, wie kaum ein zweites Paar in jener Zeit! Luther ein junger feuriger Mönch mit einem reichen übersprudelnden Innenleben — Wimpina ein einsamer Greis, der seine Seele keinem zeigt, und dem seine Seele, wie scheint, nie Probleme gestellt hat. Luther, der auf dem Felde der Wissenschaft viel, aber ohne Sorgfalt und Gründlichkeit aufrafft, und impulsiv, in der Form, die sein Gemüt mitbestimmt, wieder ausgibt — Wimpina der strenge Thomist, der am liebsten nur mit den Worten seiner Autoritäten spricht. Luther, von den Strömungen seiner Zeit aufs tiefste ergriffen, begabt mit einem kritischen Sinn, der manchmal

---

[1]) *A. Ehrhard,* Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert. Stuttgart 1902, p. 111 f. — [2]) Daß Denifles Lutherbild verzeichnet ist, ist wohl jetzt allseitig anerkannt, ebenso wie die trotzdem bestehenden großen Verdienste seines Lutherwerkes. Beachtenswert ist die kleine Studie von *Böhmer,* Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1906.

alles Maß überschreitet — Wimpina treugläubig auf das Alte, Traditionelle schwörend. Luther überstürmisch auf Reform der Kirche drängend, während Wimpina in seiner unbedingten Verehrung gegen die Kirche ihr Reformbedürfnis gar nicht zu fühlen scheint. Das ist offensichtlich: diese beiden Menschen können sich nicht verstehen. — Wimpina ist aber auch schon zu alt, um sich mit dieser stürmischen, alles Herkommen umstoßenden Jugend im offenen Streit zu messen; ja früher, in der Blüte seiner Jahre, da hat er die Streitfeder rasch und schneidig zu führen gewußt, gegen den ehemaligen Freund, Polich; und der galt ihm damals auch schon als Häretiker. Was soll er jetzt erst zu den Neuerungen Luthers sagen? Da gibt es freilich keinen Augenblick des Zweifelns, wohin er sich stellen soll. Da findet Tetzel bei ihm einen bereitwilligen Freund, und mit seiner gründlichen, umfassenden Gelehrsamkeit ist er Luther auch mehr als gewachsen. Aber wir können es wohl begreifen, daß er es zunächst jüngern Kräften überläßt, mit dem Häretiker fertig zu werden und daß er sich darauf beschränkt, die durch Luthers Thesen aufgeworfenen Fragen für seinen theologischen Unterricht praktisch zu verwenden.

Wie sein großes Werk, die Anacephaläosis, zeigt, ist Wimpina aber doch aus seiner Reserve hervorgetreten. Und dieses Werk stellt gleichsam die Projektion eines langen aufsteigenden Weges polemisch-wissenschaftlicher Arbeit dar. Um diesen Weg zeichnen zu können, müssen wir vorerst an eine Analyse der Anacephaläosis herantreten. Dieser Versuch wird freilich manches Hypothetische an sich haben, da es sich um oft im Konzept überarbeitete Teilarbeiten handelt, die zu einem Ganzen geordnet ohne sonstige Erläuterungen vor uns liegen.

§ 30. Analyse der Anacephaläosis.

„Sectarum, Errorum, Hallucinationum et Schismatum, ab origine ferme Christianae ecclesiae, ad haec usque nostra tempora, concisioris Anacephalaeoseos,[1]) Una cum aliquantis Pigardicarum, Wiglefticarum, et Lutheranarum haeresum: confutationibus, Librorum partes tres.“ Francophordie ad Oderam Anno MDXXVIII.“

[1]) Anacephaleosis = recapitulatio, kurze zusammenfassende Darstellung; ein selten gebrauchter Titel. Vgl. Hieronymus: „Anacephalaeosis historiae de excidio Hierosolymit. civitatis“. Das Wort wird von W. auch innerhalb der einzelnen Bücher zur kurzen Zusammenfassung eines Teilinhalts gebraucht.

Dieses Buch mit dem langen Titel und seinen 126 + 96 + 162 = 384 Folioblättern ist wohl das merkwürdigste in der ganzen Reformationszeit, auf den ersten Anblick ein Rätsel — das sich ganz aus sich selbst erklären muß. Beginnen wir zu blättern, so glauben wir zuerst eine Sektengeschichte vor uns zu haben mit zum Teil eingehender Widerlegung, dann folgen Luthers Ablaßthesen mit zwei Reihen Gegenthesen, ferner seine verurteilten propositiones und assertiones mit sehr umfangreichen Widerlegungen. Das Ganze bildet den ersten Teil. Im zweiten Teil sehen wir zunächst Luthers Sätze über die Mönchsgelübde wiederum mit Gegenthesen und eingehenden Widerlegungen, — mehrere quaestiones disputatae, Schriften über das Priestertum und über das Meßopfer, darunter eine deutsche, ferner das uns schon bekannte Werk de mirabilibus Eucharistiae, einige kleinere Schriften über aktuelle Themata: über Heiligenverehrung, über Glaube und Werke usw. — und der ganze dritte Teil scheint uns wieder völlig bekannt; da finden wir die ganze Wimpinensische „philosophia mystica," de fato, de providentia, de praedestinatione und de bona fortuna, nur sämtlich durchzogen von antilutherischen Argumentationen. — Doch untersuchen wir näher, aus welchen Jahren diese einzelnen Bestandteile herstammen und wie sie zusammengekommen sind.

Wenn wir zunächst den Titel mit dem Ganzen vergleichen, so muß uns auffallen, daß er eigentlich den Inhalt des ersten Teiles erschöpfend angibt, wenig aber auf den zweiten und sehr schlecht auf den dritten Teil paßt. Das Werk ist also wohl über einen ursprünglichen Plan hinaus gewachsen.

Daß überhaupt ein „Plan" vorliegt, ersehen wir aus dem Vorwort zum ersten Buche des ersten Teiles. Wimpina will danach zeigen, daß die Irrtümer, welche die Neuerer seit einiger Zeit verbreiten, alle schon von früheren Häretikern vorgetragen und längst von der Kirche verurteilt sind: „nil nunc dictum quod non antehac dictum fuerit".

Es erheben sich nun folgende Fragen: 1. Hat Wimpina alle in der Anacephaläosis enthaltenen Schriften von vornherein unter diesem Gesichtspunkte geschrieben? 2. Wenn das nicht der Fall sein sollte: wann und wie ist W. zu diesem Plan gekommen und wann sind die nicht ursprünglich unter diesem Gesichtspunkt geschriebenen Teile der Anacephaläosis entstanden?

Die erste Frage läßt sich schon a priori beantworten: Wäre der angegebene Plan allein maßgebend für die Abfassung der Anacephaläosis, so müßten wir ein einheitliches, um nicht zu sagen: systematisch angelegtes Ganze vor uns haben; das ist aber ganz

und gar nicht der Fall; derselbe Stoff, dieselben Lehren sind wiederholt widerlegt; die meisten Schriften kennzeichnen sich sofort als Gelegenheitsschriften.

Solche Gelegenheitsschriften sind: die 1518 in Frankfurt disputierten Ablaßthesen; — eine zweite Reihe Ablaßthesen, ebenfalls zur Disputation an der Frankfurter Universität bestimmt; — die Bearbeitung der von der Sorbonne verurteilten propositiones Luthers; — die Widerlegung der vom Papst verurteilten Artikel; — Gegenschriften zu Luthers de votis monasticis; — „daß die Meß ein christlich Opffer sei“ — u. a. Zwei von diesen wollen wir näher ins Auge fassen: die im 6. Buch des 1. Teiles enthaltene Anacephalaeosis CIV propositionum Lutheranarum [1]) und die im 7. Buch stehende Anaceph. XLI articulorum. [2]) Die erstgenannte Schrift ist eine nähere Begründung der von der Sorbonne am 15. April 1521 ausgegangenen Zensur der Lutherischen Lehre; [3]) die zweite eine Widerlegung der durch die Bulle Exsurge domine am 15. Juni 1519 verurteilten 41 Artikel unter Berücksichtigung der von Luther gegen Mitte Januar 1521 veröffentlichten Assertionen zu diesen Artikeln. Diese beiden Schriften können wir schon rein äußerlich als das corpus der in der Anacephaläosis gegen Luther polemisierenden Schriften betrachten. [4]) Zur näheren Bestimmung ihrer Abfassungszeit haben wir äußere und innere Momente in Erwägung zu ziehen.

Als äußere Momente sind am wichtigsten die Prologe der beiden Schriften. Da muß bei einem Vergleiche zunächst auffallen, daß die Widerlegung der Pariser Artikel nur einen ganz kurzen, 15 Zeilen langen Prolog aufweist, während die Widerlegung der Assertionen deren zwei, zusammen 6 Folioseiten lange, besitzt. Die letztere Schrift macht damit von vornherein den Eindruck, als sei sie zur sofortigen Herausgabe bestimmt gewesen, während die erstere diesen Eindruck nicht erweckt, zumal wenn wir die Prologe inhaltlich untersuchen.

Im „Argumentum“ zu der Widerlegung der Pariser Artikel sagt Wimpina etwa folgendes: Nachdem er nun gleichsam die Vorhallen mühsam durchwandert sei, wolle er nunmehr an die erste Anacephaläosis aller Irrtümer Luthers gehen, worin er nur „obiter et quasi pro rostris“ regestenhaft die Widerlegungen geben werde,

---

[1]) Wir nennen diese Schrift kurz „Die Widerlegung der Pariser Artikel“. Anaceph., I, Buch VI. — [2]) Diese Schrift nennen wir kurz „Widerlegung der Assertionen“. Anaceph., I, Buch VII. — [3]) Ausführlich besprochen bei *Hefele*, Konziliengesch., 9, p. 159 ff. — [4]) Sie zählen 24 + 48 Folioblätter.

die man bei den „dudum" erschienenen Pariser Artikeln vermisse. Diesem „Argumentum" merkt man sofort an, daß es erst später zur Widerlegung hinzugefügt ist: es stellt nur die Verbindung mit den vorausgegangenen Schriften her. Aus dem „dudum" können wir aber nichts Bestimmtes entnehmen; eher ist das „primam Anacephalaeosum" zu beachten. Warum steht die Widerlegung zu den Assertionen nicht als die prima Anacephalaeosis da, da doch die Pariser Artikel später erschienen? Doch wohl, weil jene später geschrieben wurde. Inhaltlich erweckt diese Widerlegung den Eindruck einer recht gründlichen, aber noch nicht genügend verarbeiteten Materialsammlung.

Einen ganz anderen Eindruck macht die Widerlegung der Assertionen mit ihrem großen Einleitungsapparat.

Er führt im „Argumentum dicendorum" folgendes aus:[1])

Es sei eigentlich von der Kirche verboten worden, Irrtümer bezüglich des Glaubens nach ihrer Verurteilung noch zum Gegenstande der Untersuchung zu machen. Bei Luther handele es sich nun eigentlich nicht um neue Irrlehren, sondern um solche, die längst von der Kirche verurteilt wurden. Da sei es nun wohl gestattet, das Volk darauf aufmerksam zu machen und aufzuklären. Nun ziele Luther aber vor allem darauf ab, mit dem Opfer, den Sakramenten, Zeremonien, Riten usw. schließlich den Priesterstand selbst dem Untergange zu überantworten: die fetten Pfründen sollen beseitigt, der üppigen Lebensführung des Klerus und seiner Genußsucht ein Ende bereitet werden; denn je reicher ein Kleriker sei, um so besser passe heut auf ihn das Wort des Horaz: Nos numeri sumus et fruges consumere nati. „Da also meiner Ansicht nach niemandem mehr als diesen fetten Stieren, den Pröpsten, Prälaten und Bischöfen, das durch so viele Steine (d. i. Häresien) geschliffene Schwert gegen ihren Nacken gezückt ist, so glaubte ich, diese würden zur Verteidigung ihrer Leckerschüsseln, ihrer Küche und ihres verwöhnten Magens die Federn rühren, was sie ja trefflich verstehen — diese Protonotare und Archidiakone und die Inhaber der „reservierten" (wie sie sagen) Dignitäten, die Pröpste und Dekane; so hätten sie sich noch vor dem Untergange retten können, oder, wenn sie dazu unfähig waren, so hätten sie, meine ich, ihren Platz und Rang unter den Kanonikern den Theologen überlassen können, von denen sie ja oft genug gemahnt wurden, sie sollten ihre stürzenden Tafeln . . . durch Verteidigungsschriften aufhalten."

[1]) Anaceph., I, VII, fol. 73ᵃ ff.

Aber diese faulen Dickwänste[1]) rühren sich nicht in ihrer alten Trägheit. „Und so war ich denn eigentlich auch Willens, nichts zu schreiben, und ich hätte es auch so gehalten, wenn mich nicht die Liebe zur Frankfurter Akademie angespornt hätte, der Nachwelt etwas zu übergeben, damit unser Nachwuchs sehe, daß wir hier zu Lande auf dem Platze waren — wenn sich auch sonst in aller Welt die Theologaster meist ins Sumpfgras verkrochen; und wenn wir auch die Häresie nicht mehr ausrotten konnten,[2]) so soll man doch sehen, daß wir uns ihr entgegengestellt haben, und daß wir unsre Überzeugung in schriftlichen Denkmälern der Nachwelt zur Beherzigung niedergelegt haben.“ —

In diesem Sinne wolle er denn die Assertionen Luthers widerlegen; freilich werde er dafür viele Schmähungen und Beleidigungen erfahren müssen, aber das schrecke ihn nicht; für solche habe er das Sprichwort:[3])

„Wer den schilth, der recht nicht fleucht und nyhe hath geflohen,
Der ist selbs ein vorreterischer Schalk, erlos und verlogen.“

Aus dieser äußerst scharfen, interessanten Einleitung wollen wir jetzt nur so viel beachten, daß Wimpina bisher gezögert hat, schriftstellerisch gegen Luther hervorzutreten.[4]) Die Thesen galten ja in der Öffentlichkeit als Eigentum Tetzels. Ferner tritt Wimpina hier mit dem bestimmten Plane hervor, die Irrtümer Luthers als längst verurteilte Häresien nachzuweisen. Er scheint sogar nur von diesem Gesichtspunkte aus die weitere Erörterung der vom Papst verworfenen Lehren für statthaft zu halten. Werfen wir noch einen Blick auf den zweiten umfangreichen Prolog. Er beginnt:

„Qui veterum monumenta revolvunt, et gestorum mundi per tempora, taciti penes se rationes conferunt, illico offendent, nihil nunc aevi dictum, pictum aut fictum a Neotericis nostris haereticis, quod non dudum antehac dictum, memoriaeque proditum fuerit a priscis haeresiarchis immo nec ipsos, nostrae aetatis veromachos quicpiam novi molitos et insoliti, quod a vetustioribus non fuerit antehac intentatum“. Dieser Gesichtspunkt ist also für seine Widerlegung der maßgebende.

Wir können nach diesen beiden Prologen als Resultat hinstellen: 1., daß Wimpina mit der Widerlegung der Assertionen den schrift-

[1]) aqualiculi, abdomine farti. — [2]) Dieser Satz ist für Wimpinas Stellung zur Reformation bemerkenswert! — [3]) Zunächst lateinisch. — [4]) Man kann nicht annehmen, daß diese Einleitung erst später als die Widerlegung der Assertionen, etwa zur Zeit der Herausgabe des Ganzen, geschrieben sei; denn dann wäre sie offenbar an den Anfang des Ganzen gestellt worden.

stellerischen Kampf gegen Luther eröffnen wollte, und 2., daß er diesen Kampf unter dem Gesichtspunkte des Nachweises seiner Irrtümer als schon früher verurteilter führen wollte.

Wir wissen nun nicht, ob W. diese Widerlegung bald nach ihrer Abfassung veröffentlicht hat — jedenfalls ist von einer solchen Veröffentlichung keine Spur vorhanden. Wann hat aber Wimpina diese Widerlegung verfaßt? Zur Ermittelung dieser Zeit dienen uns in der Schrift noch folgende Spuren:

Im zweiten Prolog erwähnt Wimpina den Reichstag zu Worms.[1]) — In der Erwiderung auf die den Assertionen vorausgehende „epistola equiti praefecto ascripta" berührt er das Wormser Edikt;[2]) damit haben wir als untere Grenze: die Mitte des Jahres 1521. — Der letzte Satz dieser Erwiderung lautet:[3]) „... primam assertionem invademus id contestatum tamen antehac volentes: quod famigeratissimi quidam illas ipsas assertiones ad poenitiora usque scrutati undequaque eas lustrarunt..., ut in eisdem intus et in cute pertentatis nihil reliquerint amplioris lime desiderandum. Nos ut nostro non desimus officio et tamen actum agere non comperiamur aut ex illaborato in alienos concedere labores: summa dumtaxat sectantes vestigia, illis ipsis assertionibus, velut in spicilegio quidquid in buccam venerit obiter ac currenter perfunctorieque superadiiciamus."

Mit den „famigeratissimi" kann niemand anders gemeint sein als John Fisher, der 1523 eine „Assertionis lutheranae confutatio" herausgab.[4]) Man müßte also danach annehmen, daß Wimpina seine confutatio assertionum erst nach 1523 geschrieben habe. Vor dieser Annahme warnt uns aber die Beobachtung, daß Wimpina nicht ein einziges Mal in seiner Widerlegung das Werk Fishers zitiert; und auch wenn manche Ausführungen ähnlich sind, kann man eine Abhängigkeit von Fischer, die bei späterer Abfassung unwillkürlich eingetreten wäre, nicht nachweisen. Die Bemerkung kann vielmehr auch erst bei der endgültigen Zusammenstellung der Anacephaläosis, nach 1525, geschrieben sein, wo es wohl angebracht war, von der Musterleistung des großen Engländers Notiz zu nehmen. Wir können nicht wohl annehmen, daß Wimpina erst nach 1523 gegen Luther zu schreiben begonnen habe; denn die Confutatio assertionum wäre als Einzelschrift, — als solche ist sie angelegt — in so später Zeit nicht mehr aktuell gewesen; Wimpina hatte nach 1523 sicher mit den Meß-

[1]) Anac., I, fol. 75b. — [2]) Anac., I, fol. 78a. — [3]) Anac., I, fol. 78b. — [4]) Vgl. *Laemmer*, Vortridentinische Theologie, p. 18, *Hurter*, Nomenclator, II, 1269.

schriften und Mönchsgelübden zu tun. Wir dürfen also wohl annehmen, daß die Widerlegung der Assertionen spätestens Anfang 1522 begonnen wurde.

Wie verhält sich nun der Häretikerkatalog zu den beiden Widerlegungen der lutherischen Artikel? Äußere Bemerkungen bringen wieder nur Verwirrung in den Sachverhalt: Nach geschichtlichen Daten in den vier Büchern des Katalogs könnte man meinen, er sei erst nach 1525 geschrieben; ein Satz in dem zweiten Prolog zur Widerlegung der Assertionen läßt andererseits erscheinen, als wäre der Katalog vor 1522 geschrieben. Doch diese Bemerkungen und Einflechtungen sind unzweifelhaft erst bei der Redaktion der Anacephaläosis aufgenommen worden. Wir sind hier nur auf innere Gründe angewiesen. Wir nehmen in den beiden Widerlegungen der 104 und der 41 Artikel und im Kataloge einen inneren Fortschritt wahr: Die Widerlegung der Pariser Artikel befleißigt sich noch einer weitgehenden Zurückhaltung[1]) in der Verurteilung Luthers — der Gesichtspunkt des Nachweises seiner Lehren bei früheren Häretikern kommt nirgends bewußt und konsequent zum Ausdruck — bei manchen Stellen muß man dem ganzen Gedankenzusammenhange nach spätere Einschiebung des Vergleiches mit früheren Sektierern annehmen. Die Widerlegung der 41 verurteilten Artikel mit den Assertionen geht, wie schon bemerkt, direkt unter dem genannten Ziel vor sich und betrachtet Luther als vollendeten, unverbesserlichen Häretiker.[2]) Die Kataloge sind nun wohl direkt dem Bedürfnis entsprungen, für den Nachweis der Häresien Luthers an früheren eine praktische Sammlung von diesen zur Hand zu haben und jedem zugänglich zu machen.[3]) Sie erweitern auch die Offensive zu einem Angriff auf die Lutheraner, Picarden und Wiklefiten. Mit diesen drei Hauptteilen dürfte die Anacephaläosis um 1523 zunächst einen gewissen inneren Abschluß gefunden haben.

Unter den weiteren Schriften der Anacephaläosis können wir zunächst 12 Thesenreihen aussondern, die zur Disputation an der Universität bestimmt waren und im Anschluß an die Hauptschriften über die darin behandelten Fragen abgefaßt wurden; einige verdanken ihre Entstehung zufälligen Umständen; ihre Aufnahme in

[1]) Es heißt oft: „Luther hätte wahrer die Sache so ausgedrückt" . . . „Wir würden zustimmen, wenn . . ." — [2]) Er wird am liebsten mit Arius verglichen. — [3]) Nicht von der Hand zu weisen ist indes auch die Annahme, daß W. erst die Widerlegung begonnen, nachdem er den Katalog angelegt hatte.

die Anacephaläosis erfolgte sicherlich erst später, als das Werk den in der Widerlegung der Assertionen und in den Häresienkatalogen bezeichneten Plan überschritt. Zu dieser ganzen Gruppe sind schließlich auch die beiden Reihen der Ablaßthesen zu rechnen.

Im 8. Buche des 1. Teiles sehen wir schließlich noch eine Schrift, die eine ganz positive Belehrung der Katholiken über die Grundregeln ihres Glaubens darstellt. Was der Häresienkatalog usw. negativ bewirken sollte, das erstrebt sie positiv, aber zu einem ganz besonderen Zwecke: Es tauchen so viele Prediger auf, und jeder behauptet, er predige die Wahrheit und das Volk wird dabei ganz verwirrt und weiß nicht mehr, wem es glauben soll; für diese Zweifel gibt W. nun die Richtpunkte, nach denen man die Lehre eines Predigers prüfen muß; daher der Titel:

„Cuius doctrinae et concionibus, hoc heresum tempore haerendum.“

Da diese Schrift ein stärkeres Vordringen des Luthertums in der Mark, für die sie doch in erster Linie in Betracht kommt, voraussetzt, wird sie wohl erst um die Mitte der zwanziger Jahre geschrieben worden sein.

Die Schriften des zweiten Teiles können wir nun rasch erledigen. Zunächst setzt W. Luthers „iudicium de votis monasticis“ eine Confutatio in Thesenform oder in „Rhythmen“, wie er sagt, entgegen, der er noch eine ausführlichere Widerlegung folgen läßt. Das sind Streitschriften, die sich nicht so an die Adresse der Katholiken, sondern vielmehr an die Luthers und der abtrünnigen Mönche wenden. Sie dürften erst einige Zeit nach dem Erscheinen der Lutherischen Schrift über die Mönchsgelübde geschrieben sein, als sich die Klöster auch in der Mark zu leeren begannen; W. sagt selbst in den Vorbemerkungen, daß er die Schrift Luthers nicht bald zu Gesicht bekommen habe. Dazu stimmt der Umstand, daß vom Jahre 1524 „Axiomata disputata“ über die Gelübde vorhanden sind: Anaceph. P. II, fol. 19.

Die Schriften „de pseudosacerdotio laico“ (l. IV) und „in missae actione verum pro vivis et mortuis deo exhiberi sacrificium“ (l. V.) wird man den Jahren 1524—1526 zuweisen können, wo die Verteidigung des Meßopfers allgemein eifrig betrieben wurde. Die deutsche Schrift über die hl. Messe ist zweifellos 1526 geschrieben und auch sicher im Druck erschienen, da in demselben Jahre Leonhard Beier eine Gegenschrift herausgab. Der letzten Zeit vor dem endgültigen Abschluß des Werkes gehört sicher, ihres populären Charakters wegen, einer Form, zu der sich W. erst spät verstand,

auch die Schrift „de fide et operibus sub typo navigii" an; die übrigen sind nicht näher zu bestimmen.

Ein letzter Schriftenkomplex in der Anacephaläosis bildet den dritten Teil; zu ihnen gehört im gewissen Sinne die im zweiten Teil stehende Schrift de mirabilibus eucharistiae: es sind Umarbeitungen früher erschienener Werke unter dem Gesichtspunkte, der für die Widerlegung der Assertionen und den Häresienkatalog maßgebend war, nämlich: Luthers Irrtümer als längst bekannte darzustellen. Die „Umarbeitung" beschränkt sich aber zumeist auf oberflächliche Einschiebsel und Verweisungen. Man muß annehmen, daß diese Werke, wie sie zuletzt stehen, auch wirklich zuletzt in den Plan des Ganzen einbezogen wurden.

Wimpina hat schließlich das sehr umfangreiche Material ohne Rücksicht auf die Abfassungszeit nach dem Inhalt geordnet, dabei hie und da noch ein erläuterndes Vorwort hinzugefügt und auch in den Schriften selbst historische Notizen, Verweisungen auf andere Teile des Werkes hinzugefügt, vielleicht auch, was sich nicht im einzelnen nachweisen läßt, im Konzept größere Überarbeitungen vorgenommen. Diese Spuren eben erschweren unsere Analyse. Wir mußten sie aber wenigstens in Hauptzügen vornehmen, um überhaupt an die Darstellung der Tätigkeit Wimpinas im Reformationskampfe herangehen zu können.

§ 31. Der Ablaßstreit.

Am 31. Oktober 1517 veröffentlichte Luther seine berühmt gewordenen Ablaßthesen.

Tetzel,[1]) dessen Tätigkeit vor den Toren Wittenbergs den letzten Anlaß zum Auftreten Luthers gegeben hatte, befand sich gerade in der Mark, wo er mit Erlaubnis Kurfürst Joachims den Ablaß predigte.[2]) Thesen sind bis dahin tausendfach veröffentlicht worden — wann hätten sie jemals das Volk interessiert? Luthers Thesen aber waren trotz ihrer äußerlich herkömmlichen Form etwas ganz Neues — weil sie fast jeder aus dem Volke verstehen konnte: das waren derb-deutsche Äußerungen weniger eines Gelehrten als eines Volksmannes, trotz der lateinischen Sprache. Sie hatten so viel Bestechendes, weil sie sich gegen vielfach schmerzlich empfundene

[1]) *N. Paulus*, Johann Tetzel. *Dibelius*, Johann Tetzel (Beiträge z. sächs. Kg. 1903). Über die Tetzelliteratur siehe *Pastor*, Gesch. der Päpste, IV, 1, p. 236. Ebenda vorzügliche Ausführungen über Tetzel selbst. — [2]) *N. Paulus*, a. a. O. p. 42.

Mißbräuche wendeten: sie waren vielen aus der Seele geschrieben, die von der strengen Theorie des Ablasses keine oder wenig Ahnung hatten. Tetzel erkannte sofort, wie gefährlich diese Thesen seinem Predigtwerke bei der erstaunlich schnellen Verbreitung derselben werden mußten.[1]) Er mußte auf sie antworten. Wenn aber seine Antwort vor der gebildeten Welt etwas gelten sollte, dann mußte sie akademischen Stempel tragen, wie die Thesen Luthers. Es war für ihn das nächstliegendste, daß er sich nach Frankfurt wandte. Hier war eine ziemlich umfangreiche Schule seiner Ordensbrüder, die mit der Universität und vor allem mit Wimpina enge Fühlung hatten. Tetzel kam auch mühelos mit seinem Vorhaben hier an. Er ließ sich als bacc. theol. immatrikulieren.

Da er also noch nicht den Doktorgrad hatte,[2]) bat er Wimpina, der als Dekan der Fakultät der Disputation Tetzels präsidieren sollte, daß er — wie üblich — ihm Thesen zur Verteidigung vorlege, welche gegen die Luthers gerichtet waren. Da die Verteidigung der Thesen bei einem solchen Akt immer die Hauptsache war, konnte Tetzel mit Fug und Recht nachher die Thesen als die Seinigen ausgeben.[3])

Wimpina schrieb ihm die Thesen, die er sicherlich zunächst als Universitätsübung betrachtete, durch die er den dreisten Wittenberger, der so verwegene Sätze, noch dazu in recht plebeischer Form,[4]) auszuschreiben wagte, gründlich abzuführen gedachte, und damit hielt er die Sache für erledigt. Es mochte ihm scheinen, daß nun die Verwegenheit Polichs, an dessen Schule Luther lehrte, ihre bösen Früchte zeitige. An ernste Folgen dachte der Stuben-

---

[1]) *Dibelius*, a. a. O. p. 13. — [2]) Es k a n n dies ein Grund dafür sein, daß er W. die Thesen schreiben ließ. Es soll aber nicht gesagt werden, daß es das alleinige Vorrecht der Doktoren war, Thesen aufzustellen; es war aber das ü b l i c h e! — [3]) Das geschah noch später bei Dissertationen ziemlich allgemein. Vgl. *Graesel*, Bibliothekslehre, p. 380—383. *Dibelius* meint freilich (p. 17), die Lage Tetzels Luther gegenüber lasse sich nicht mit der des Bewerbers um einen akademischen Grad vergleichen. — Indes: es war eben überhaupt nicht üblich, daß ein Bakkalar Thesen aufstellte. Wir sehen ja: nachdem Tetzel Doktor geworden, stellt er seine Thesen allein auf! — [4]) *T. M. Lindsay* bezeichnet das treffend in seinem Werke The Reformation: „Luther's Theses, in their lack of precise theological definition and of logical arrangement, are singularly unlike what might have been expected from a professional theologian . . . they are not a clearly reasoned statement of a theological doctrine, still less are they the programme of a scheme of reformation. They are simpley ninety-five sledge-hammer blows directed against the most flagrant ecclesiastical abuse of the age."

gelehrte sicherlich nicht; denn wie die Disputation vorüber war, schloß er die Thesen mit Genugtuung „in archivis“ ein.

106 Thesen stellte Wimpina auf, die er später in der Anacephaläosis in 79 zusammenzog, dazu auf Luthers 8 Fragen 7 Antworten, 6 Gegenfragen und endlich noch 3 Thesen. Ein Einblattdruck[1]) brachte sie in die Öffentlichkeit und am 20. Januar 1518 verteidigte sie Tetzel unter Wimpinas Vorsitz im Beisein von 300 Mönchen, die gerade zu einem Konvent zusammengekommen waren.[2])

Wimpinas Arbeitsfeld war bisher ein ganz anderes gewesen als das der Buß- und Ablaßtheorie, und so mochte er den Thesen Luthers recht unvorbereitet entgegentreten. Indes, er war gewiß nicht achtungslos an dem großen Ablaßwerke Nikolaus Weigels in Leipzig vorübergegangen, auf das die ganze Universität stolz war,[3]) und das mochte ihm nun zustatten kommen. Nun waren gewisse Punkte der Ablaßtheorie bis dahin nicht geklärt, und da werden wir es bei seinem Mangel an kritischer Zurückhaltung, den wir schon öfters konstatieren mußten, wohl nichts anderes erwarten können, daß er in der Hauptsache vollkommen korrekt lehrt, wo aber Schulmeinungen in Betracht kommen, der mehr frommem Wunsche entspringenden aber extremen, die Praxis am meisten rechtfertigenden Ansicht zuneigt; das kommt bei dem Ablaß für Verstorbene in Betracht. Vielleicht schien dieser erste Wurf Wimpina selbst nicht gründlich genug, jedenfalls für manche mißverständlich und dunkel; und so legte er eine neue Thesenreihe vor,[4]) wiederum der Luthers entsprechend, aber nunmehr gibt er zu jeder These eine Erklärung und Begründung und damit werden diese Thesen ein sehr wertvolles Zeugnis für die damals geltende Ablaßlehre.[5]) Wiewohl darin von den am 10. August 1518 von Luther herausgegebenen Resolutiones disputationum de virtute indul-

[1]) *Paulus*, Tetzel, p. 170 ff. — [2]) Die Mär von der Opposition des Joh. Knipstrow erzählt noch *Heidemann* (Die Reform. in d. M. B.) ohne Bedenken. Vgl. K. L. sub voce Knipstrow. — Real-Encykl., Artikel von *Kawerau*: Die Quellen des 16. Jahrhunderts wissen nichts davon, daß Knipstrow mit Tetzel disputiert habe. — [3]) Vgl. oben 1. Teil, p. 38. — [4]) Während die Thesenreihe Wimpina-Tetzels von den Protestanten schon mehrfach beachtet wurde — *Köhler* nahm sie sowohl in seine „Dokumente zum Ablaßstreit“ wie in seine „Luthers 95 Thesen“ auf — hat diese zweite Reihe bisher nur *Nik. Paulus* in seinem Tetzel zum Vergleich herangezogen. — [5]) Für W.'s Ablaßlehre überhaupt sind noch besonders die confutationes zu den Artikeln 17—22, Anaceph., I, 8, fol. 99 ff., in Betracht zu ziehen.

Mißbräuche wendeten: sie waren vielen aus der Seele geschrieben, die von der strengen Theorie des Ablasses keine oder wenig Ahnung hatten. Tetzel erkannte sofort, wie gefährlich diese Thesen seinem Predigtwerke bei der erstaunlich schnellen Verbreitung derselben werden mußten.[1]) Er mußte auf sie antworten. Wenn aber seine Antwort vor der gebildeten Welt etwas gelten sollte, dann mußte sie akademischen Stempel tragen, wie die Thesen Luthers. Es war für ihn das nächstliegendste, daß er sich nach Frankfurt wandte. Hier war eine ziemlich umfangreiche Schule seiner Ordensbrüder, die mit der Universität und vor allem mit Wimpina enge Fühlung hatten. Tetzel kam auch mühelos mit seinem Vorhaben hier an. Er ließ sich als bacc. theol. immatrikulieren.

Da er also noch nicht den Doktorgrad hatte,[2]) bat er Wimpina, der als Dekan der Fakultät der Disputation Tetzels präsidieren sollte, daß er — wie üblich — ihm Thesen zur Verteidigung vorlege, welche gegen die Luthers gerichtet waren. Da die Verteidigung der Thesen bei einem solchen Akt immer die Hauptsache war, konnte Tetzel mit Fug und Recht nachher die Thesen als die Seinigen ausgeben.[3])

Wimpina schrieb ihm die Thesen, die er sicherlich zunächst als Universitätsübung betrachtete, durch die er den dreisten Wittenberger, der so verwegene Sätze, noch dazu in recht plebeischer Form,[4]) auszuschreiben wagte, gründlich abzuführen gedachte, und damit hielt er die Sache für erledigt. Es mochte ihm scheinen, daß nun die Verwegenheit Polichs, an dessen Schule Luther lehrte, ihre bösen Früchte zeitige. An ernste Folgen dachte der Stuben-

---

[1]) *Dibelius,* a. a. O. p. 13. — [2]) Es kann dies ein Grund dafür sein, daß er W. die Thesen schreiben ließ. Es soll aber nicht gesagt werden, daß es das alleinige Vorrecht der Doktoren war, Thesen aufzustellen; es war aber das übliche! — [3]) Das geschah noch später bei Dissertationen ziemlich allgemein. Vgl. *Graesel,* Bibliothekslehre, p. 380—383. *Dibelius* meint freilich (p. 17), die Lage Tetzels Luther gegenüber lasse sich nicht mit der des Bewerbers um einen akademischen Grad vergleichen. — Indes: es war eben überhaupt nicht üblich, daß ein Bakkalar Thesen aufstellte. Wir sehen ja: nachdem Tetzel Doktor geworden, stellt er seine Thesen allein auf! — [4]) *T. M. Lindsay* bezeichnet das treffend in seinem Werke The Reformation: „Luther's Theses, in their lack of precise theological definition and of logical arrangement, are singularly unlike what might have been expected from a professional theologian . . . they are not a clearly reasoned statement of a theological doctrine, still less are they the programme of a scheme of reformation. They are simpley ninety-five sledge-hammer blows directed against the most flagrant ecclesiastical abuse of the age.“

seien übertrieben. Die Ablässe seien ein Mittel, den Menschen zu bessern![1])

Wimpina blieb mit seinen beiden Thesenreihen vorerst im Hintergrunde. Vielleicht hat er auch bei Tetzels zweiter Disputation in Frankfurt, im April oder Mai 1518, mitgewirkt, die Thesen hat sich aber Tetzel jetzt sicher selbst geschrieben. Gerade diese Thesen, 50 an der Zahl, zeigen, daß Tetzel doch sicherer als Wimpina selbst den Kern des ganzen Streites erfaßt hat: die Ablaßfrage tritt in den Hintergrund und Hauptsache ist und bleibt von nun an die Autorität des Papstes, der Kirche.

Luther wußte um die Autorschaft Wimpinas an Tetzels Gegenthesen,[2]) trotzdem griff er in seiner Entgegnung nur Tetzel an. Wir sahen schon, daß er etwas später auch im Streit um das trinubium Annae sich gegen Wimpina noch recht zurückhaltend zeigte; er wollte wohl im Anfang nicht mehr Feinde als gerade nötig auf sich hetzen — oder fürchtete er einen ihm feindseligen Einfluß des Kanonikus Wimpina auf den Bischof von Brandenburg, Hieronymus Sculteti, seinen eigenen Ordinarius, den er sich günstig erhalten wollte? —

§ 32. Bis zur Erklärung der Reichsacht gegen Luther.

Nach dem ersten Zusammenprall der Geister im Ablaßstreit blieben vor allem zwei Kämpen auf dem Felde zurück, Eck und Luthers Sekundant Karlstadt; Luther trat inzwischen etwas zurück, während jene gleichsam das Vorpostengefecht ausführten; aber hinter den Kulissen: welch ein Brodeln und Kochen und Schüren! Das deutsche Reich glich einem Hexenkessel, in dem Berufene und Unberufene rührten und das traurige Schicksal der Spaltung der Nation zusammenbrauten![3])

---

[1]) II, 21: „Indulgentiae . . . valent . . . ex interna suscipientis concepta devotione ad augmentum gratiae et gloriae concomitanter: immo ad inducendum homines, ut hinc melius agant, gratiam augeant mereanturque et in bono perseverant finaliter.“ — [2]) Luther an Lang, 21. März 1518: Doctor Wimpina ab omnibus clamatur autor illarum positionum, et certum habeo, ita esse (*Enders*. Briefwechsel, I, 170). — Ein Gegenstück zu Wimpinas Thesen möchte *K. Bauer* in den philosophischen Sätzen der Heidelberger Disputationsthesen Luthers sehen, für deren Verfasser er Polich ansieht, der „gern die gebotene Gelegenheit benutzte, sich noch einmal mit dem alten Gegner auseinanderzusetzen“. (*Bauer*, Die Heidelberger Disputation Luthers, p. 266.) *Bauer* vergißt, daß Polich 1514 schon gestorben war! — [3]) Vgl. Huttens Brief an Pirkheimer, 25. Okt. 1518 (Opp., I, p. 216): Eckius proscidit Carlstadium, civem meum, probum

In der Mark Brandenburg waren die leitenden Kreise von Anfang an in den Handel Luthers verwickelt. Der Brandenburger Bischof ward durch Luthers Zusendung der Thesen veranlaßt, Stellung zu nehmen.[1]) Die Landesuniversität hatte sich als die erste als Hüterin des Glaubens erwiesen, hatte aber damit nur erreicht, daß man sie immer mehr links liegen ließ.[2])

Und Wimpina? — Sein Blick reichte kaum über die Mark hinaus, er hatte sich zeitlebens nicht um die Bekanntschaft mit den Größen des Geistes bemüht, hatte nie am Rade der Zeit mitgedreht, und so war auch jetzt seine Erkenntnis der Schwierigkeit der Lage mangelhaft. Ruhig vergräbt er sich wieder in seine Folianten, schreibt de signis et insomniis und über Irrtümer alter heidnischer Philosophen und spintisiert über das trinubium St. Annae.

Man hat den Eindruck, daß in den ersten Zusammenstößen zwischen Eck und Luther bzw. Karlstadt der Gelehrtendünkel, der Ehrgeiz, in der Disputation vor aller Welt zu glänzen, auf beiden Seiten die hauptsächliche Triebkraft gewesen sei; sie drängten allmählich zur Leipziger Disputation hin, und nun erst eigentlich trat der Streit über den Rahmen einer rein akademischen Angelegenheit hinaus: Eck berichtet das Ergebnis der Disputation nach Rom,[3]) geht selbst dorthin und arbeitet die Verdammungsbulle mit aus; er bringt sie selbst nach Deutschland mit und versucht, sie zunächst in Sachsen in den meisten Städten anzuheften. Bisher war das Wort Häretiker gegen Luther wohl schon tausendmal gefallen, aber es war mehr damit gespielt worden, — nun war es bitterer Ernst. Luthers Saat, die er vor allem in seinen Sermonen ausstreute, hatte indes schon Früchte gezeitigt: die päpstliche Bulle wurde vielerorts zurückgewiesen — sogar geschmäht.[4])

Sie kam auch in die Mark und wurde hier ohne besondere Schwierigkeiten exekutiert. Auch der Universität Frankfurt wurde sie zur Publikation zugesandt und diese faßte am 9. November 1520 den Beschluß, sie in der Universität, nicht aber an die Türen der

---

theologum; eidem cum Luthero bellum est; Luthero cum multis: en viros theologos impactis mutuo genuinis se concerpentes . . . (p. 217:) O seculum, o literae! iuvat vivere, etsi quiescere nondum iuvat, Bilibalde. Vigent studia, florent ingenia. Heus tu, accipe laqueum, barbareis, exilium prospice!“

[1]) *Heidemann,* Reformation in der Mark Brandenburg, p. 78 f. — [2]) *Gebauer,* Einführung der Reformation, p. 435. Die märkischen Studenten wenden sich nach Wittenberg. — [3]) *Wiedemann,* Eck, p. 153 ff. — [4]) *Hefele,* 9, p. 139 ff.

Kirche anzuschlagen.[1]) War man der Frankfurter und ihrer streng katholischen Gesinnung so wenig mehr sicher?

Die Verurteilung erwies sich an Luther wirkungslos; um dieselbe Zeit, da sie in den deutschen Landen verkündet wurde, veröffentlichte er seine zündenden Reformationsschriften: „An den christlichen Adel deutscher Nation“, „Von der babylonischen Gefangenschaft“ und „Von der Freiheit eines Christenmenschen“,[2]) die ihn in den Augen der Abtrünnigen zum Propheten, neuen Messias machten.

In unzähligen Wellen pflanzte sich damit ein Gewirr von Irrlehren im Volke fort, und diese Wellen berührten Gemüter, die sonst ähnliche geistige Anregung nie erfahren; kein Wunder, wenn solche wie elektrisiert wurden und, eigenen Urteils bar, kritiklos hinnahmen, was sich ihnen bot. Dabei mochte der einzelne noch weit entfernt sein, sich etwa damit von der Kirche loszusagen. Solche Gefahr für den Glauben war auch in der geistig noch recht tief stehenden Volksmasse der brandenburgischen Kurmark zu fürchten,[3]) zumal es an einem brauchbaren Klerus wirklich fehlte.[4]) Nun war es für Männer wie Wimpina an der Zeit, aufzuklären, zu verteidigen, dem Vordringen der Irrlehren ein Halt entgegenzustellen.

Aber Wimpina zögerte noch — zögerte wohl mehr seines vorgerückten Alters wegen als aus den nicht gerade sehr idealen Beweggründen, welche wir seiner Darstellung in der Einleitung zur Widerlegung der Assertionen, die wir oben schon wiedergaben, entnehmen. Aber nach dieser äußerst temperamentvollen Auseinandersetzung scheint manches scharfe Wort Luthers über die auf fetten Pfründen sitzenden Dignitäre auch bei Wimpina Widerhall gefunden zu haben. Warum diese Stimmung gegen die Prälaten, Pröpste, Protonotare etc. so gereizt war, daß er mit den schärfsten Worten ihre Untätigkeit und Unfähigkeit beleuchtete, ob es wirklich nur der Eifer des Herrn war, der ihn trieb, da er so viel Unwürdige und Räuber in seinem Tempel erblickte, oder ob nicht vielleicht auch persönliche Zurücksetzung mitspielt, ist nicht sicher zu entscheiden. Wimpina war in keinem der beiden Kapitel, denen er

---

[1]) *Bauch*, Die Anfänge etc., p. 136. — [2]) *Lemme*, Die drei großen Reformationsschriften Luthers, Gotha 1884. — [3]) *Heidemann*, Reformation, p. 104 ff. — [4]) Vgl. *Gebauer*, Einführung der Reformation, p. 106, Anm. 1, „daß im Brandenburger Sprengel selbst in späteren Jahren, 1526 usw., die Moral der Geistlichen sehr tief stand, zeigen die Strafgelder, welche damals occasione stupri, occásione adulterii, occasione excessuum an den Bischof gezahlt wurden.

angehörte, Dignitär; er rangierte aber noch vor dem Senior im Brandenburger Stift. Wir haben sonst keinerlei Nachricht, daß er noch höher hinauf strebte. Aber der Satz: die genannten Dignitäre sollten doch, wenn sie zu ihrer Selbstverteidigung sich nicht stark genug fühlten, ihren Platz und Rang den Theologen überlassen, läßt mindestens einige Rivalität vermuten. Vielleicht war Wimpina auch mit dem Verhalten des Bischofs von Brandenburg sehr unzufrieden, da dieser Luthern so milde behandelte.

Ein markantes Zeichen seines Mangels an Weitblick sind wieder die weiteren Worte der genannten Vorrede: Da diese reichen Pfründner, die Luthers Anklagen vor allem angehen, sich nicht rühren, so habe auch er nichts schreiben wollen. Nur aus Liebe zur Universität hätte er sich anders besonnen. — Nun, wir können trotzdem als sicher annehmen, daß W. seine Schüler an der Universität durch Disputationen, auch abgesehen von den Ablaßschriften, bezüglich der Neuerungen Luthers vor 1521 schon stets auf dem Laufenden hielt. Aber diese Arbeiten kamen nicht in die Öffentlichkeit.

Als die päpstliche Bulle dann erschien, mochte er einige Zeit aus theologischen Bedenken zögern, die verurteilten Lehren weiter zu erörtern; indes empfand er doch bald die Notwendigkeit, den Gebildeten vor allem in dem Wirrsal von Meinungen eine sichere Führung zu bieten. Die Bulle schon bot ihm für die Zusammenstellung der Lehren Luthers das gesammelte Material. Als indes im April 1521 die Pariser Artikel bekannt wurden, so scheint er diese als die neueren und diejenigen, welche schon die jüngsten Schriften Luthers berücksichtigen, vorgezogen zu haben. Er nahm jede der von der Sorbonne verurteilten Propositiones vor und schrieb dazu eine kurze Widerlegung. Diese Arbeit war zunächst zur akademischen Behandlung und wohl noch nicht zur Drucklegung bestimmt. Sie stellt schon eine große Menge Material zur Widerlegung zusammen, ohne es aber sorgfältig zu verarbeiten; es werden auch schon Ansätze gemacht, Luthers Lehre bei früheren Häretikern nachzuweisen.

Inzwischen entschied auf dem Reichstage zu Worms die weltliche Macht über Luthers Sache. Schon hier erwies sich als einen der eifrigsten Gegner Luthers der Kurfürst Joachim von Brandenburg; er agitierte mit seinem ganzen Einfluß für den Erlaß des Wormser Edikts.[1])

[1]) Vgl. seine sententia über Luther: *Balan*, Monumenta reform., p. 184, Nr. 69, auch ebenda p. 160 „l'elettor Joachim è forte et animoso per noi". Ferner

Wir sahen bereits, daß Joachim seinen ersten Theologen, Wimpina, hochschätzte und wir können als sicher annehmen, daß er auch jetzt über Luther Wimpinas Urteil eingeholt haben wird; an wen anders sollten sich die Fürsten um Information wenden in diesen wissenschaftlichen Dingen als an ihre Universitäten. Und Wimpina wird nicht verfehlt haben, die Überzeugung des Fürsten von der Verderblichkeit der Lehre Luthers gründlich zu befestigen. Und andererseits lag es sicher auch im Willen seines hohen Herrn, wenn er die wissenschaftliche Ehre des Landes durch eifrige schriftstellerische Bekämpfung Luthers wahrte.

§ 33. Erstes selbständiges Vorgehen Wimpinas gegen die Neuerungen. 1521—1522.

Es ist eine ganz eigenartige Kampfesweise, die Wimpina seit dem Erlaß der Reichsacht gegen Luther beginnt. Während im übrigen Deutschland Flugschriften sich kreuzen, die Disputationen sich ablösen, die Gegenschriften in endloser Hast kaum schnell genug die Presse verlassen können, steht Wimpina dem Trubel fern, abseits auf der Warte und schmiedet sich einen eigenen Plan für seinen Feldzug. Persönlich will er mit den Neuerern nichts zu schaffen haben, — er wendet sich nur an „candidi lectores", „fidei candidati non protervientes aut clamosi".

Er will nicht in den Kampf selbst eingreifen, er will nur für seine Märker auf der Wacht stehen und ihnen den Feind zeigen und, was er wert ist. — Freilich entgeht er damit jeglicher Beachtung, aber die Ruhe und Sorgfalt dieser Kampfesart mußte andererseits doch der Gediegenheit seiner Leistung sehr zustatten kommen.

Die Parole, unter der er Luthers Lehre zu bekämpfen begann, war keineswegs eine originelle. Eck hatte schon in Leipzig bei der Disputation[1]) immer wieder Luthern vorgehalten, daß er ja längst verurteilte Häresien vortrage. Vom katholischen Standpunkte aus ist eben diese Argumentation die nächstliegendste: willst du noch als katholisch gelten, so darfst du doch vor allem nicht Lehren verteidigen, die die Kirche als falsch verworfen hat. Freilich: Eindruck machte dieses Argument auf Luther in dem Augenblick nicht mehr, wo er die Autorität der Kirche verwarf. Trotzdem verwandte

über sein Verhalten in Worms: *Brieger,* Aleander und Luther, p. 22; p. 66: Der Kurfürst von Sachsen wird mit dem Brandenburger fast handgemein. p. 77, p. 127 f.

[1]) *Hefele,* Bd. 9, p. 107.

man katholischerseits noch 1530 viele Mühe auf den Nachweis der Lehre Luthers bei den Häretikern![1])

Wir müssen es nun dahingestellt sein lassen, ob Wimpina zuerst die Widerlegung der Assertionen schrieb oder vorher den Häresienkatalog anlegte.

Die Assertionen zu den vom Papste verurteilten Thesen waren schon im Januar 1521 erschienen; wir möchten annehmen, daß Wimpina die Wiederlegungen[2]) dazu erst 1522 geschrieben hat, da er bei der Abfassung Luthers iudicium de votis monasticis schon gekannt zu haben scheint.

An das schon besprochene Vorwort schließt er die Aufzählung der durch die Bulle Exsurge domine verurteilten 41 Artikel. In einem weiteren langen Prolog, der dem der Sorbonne zu den 104 Propositionen ähnelt, setzt er seine Absichten auseinander und kennzeichnet dann scharf das Verfahren der Neuerer, die sich vor allem an die ungebildete Volksmasse wenden und dieser durch möglichst grobe, fast nur aus Schmähungen bestehende Polemik gegen die katholischen Theologen zu imponieren suchen: man frage ja bereits nicht mehr danach, wer die Wahrheit mehr auf seiner Seite habe, sondern wer den Ruf des Gegners am rohesten angreife und die gemeinsten Satiren zu schmieden verstehe! Aber so seien die Häretiker von jeher verfahren, vor allem sei die Geschichte des Arius und seiner Häresie in dieser Hinsicht vorbildlich. Und wie Arius schon die hl. Schrift sich in seinem Sinne zurechtlegte, so schreien jetzt die Neuerer: Die hl. Schrift sei alleinige Glaubensquelle, und zwar müsse sie sich selbst interpretieren. Wohin man jedoch komme, wenn man keine autoritative Interpretation annehme, das sehe man z. B. an einer neulich in Frankfurt stattgehabten Disputation,[3]) wo ganz absurde Sätze nach den Grundsätzen der Neuerer über die Anwendung der hl. Schrift verteidigt werden konnten, z. B. daß es probabler sei, eine göttliche Person anzunehmen als drei, daß Paulus ein Häretiker sei etc.

Der Brief Luthers an den „Reiterpräfekten", den er den Assertionen beigefügt hat, gibt Wimpina Anlaß darauf hinzuweisen, wie Luther auch darin nur dem Beispiele früherer Sektierer folge, daß er, nachdem er die Kirche verlassen, Hilfe bei der weltlichen Macht

---

[1]) Campeggi selbst hat diesen Punkt ins Programm für die Confutation aufgenommen! Siehe unten. — [2]) Der Inhalt ist ausführlich bei *Mittermüller*, § 14, p. 146, angegeben. — [3]) Eines jener berüchtigten scholastisch-dialektischen Experimente.

suche; glücklicherweise sei es ihm aber nicht gelungen, den Kaiser Karl für sich zu gewinnen.

Wimpinas Widerlegungen zu den 41 Artikeln sind eigentlich der Kern und das Zentrum seiner antilutherischen Schriften. Sie sind bei weitem nicht so ausführlich als die des englischen Bischofs John Fisher,[1]) aber sie sind nicht minder gediegen. Besonders gelungen sind die Ausführungen über die Erbsünde und den fomes peccati im 2. Artikel,[2]) wo er von den Vätern besonders den hl. Augustinus ins Feld führt, über attritio, contritio, timor, charitas (Art. 6, 7), über die guten Werke (Art. 31, 32) und über den freien Willen (36. Art.). Nicht ganz klar ist, ob W. die Tragweite der lutherischen Rechtfertigungslehre hier schon vollständig erkannt hat; sie kommt jedenfalls etwas kurz weg in der Widerlegung (Art. 1 und passim), während die katholische Lehre vom freien Willen und der Gnade sehr klar dargestellt ist. Besonderes Gewicht legt W. auf den Nachweis von Widersprüchen in Luthers Lehren, öfters wirft er ihm grobe Unkenntnis der scholastischen Autoren vor. Er selbst bevorzugt unter den Vätern durchaus Augustinus, unter den älteren Scholastikern Thomas und Bonaventura, unter neueren Gerson; öfters zitiert er jetzt auch Bernhard, was wir in früheren Schriften vermißten. Wir wollen hier nur im allgemeinen bemerken, daß Wimpina im Zitieren oft sehr nachlässig ist, Schriften verwechselt, kritiklos echte und unechte benutzt und oft einen fehlerhaften Text gibt. — Zum Schluß erklärt er sich bereit, sich mit Luther zusammen vor einer beliebigen Hochschule bezüglich der Confutationen einem Examen zu unterziehen, wie er sich einst auch Mellerstadt gegenüber dazu erboten habe! Daß Wimpina den reichen Stoff dieser Assertionen-Widerlegung auch für theologische Disputationen ausgewertet hat, zeigen die im 8. Buche enthaltenen Quaestionen[3]) und Thesen über die Sicherheit des katholischen Glaubens,[4]) den Primat, das Verhältnis von Papst und

---

[1]) Assertionis Lutheranae confutatio zählt 552 Quartseiten. (Erste Ausgabe 1523, zweite: Köln 1525.) — [2]) *Laemmer,* Vortridentinische Theologie, p. 117, sagt über W.'s Ausführungen zum fomes, p. 117: „Während die meisten ihrer [= der ponerologischen Sätze] Luthers mehr im Vorbeigehen unter Hinweis auf die päpstliche Verurteilung gedenken ... scheinen nur der Bischof Fisher und der Professor Wimpina von ihren anthropologischen Prinzipien aus am durchdachtesten und triftigsten die Momente in Betracht gezogen zu haben, welche bei der Prüfung der beiden Lutherischen Sätze für sie von Bedeutung waren.“ — [3]) Siehe Anhang I, Nr. 53, P. I, l. 8. — [4]) Als Veranlassung zu dieser Disputationsthese erzählt Wimpina eine sonst nicht be-

Kaiser,[1]) die päpstliche Gewalt gegenüber den Häretikern, und über den freien Willen. Die Hauptfrage wird jedesmal sorgfältig in eine Reihe von Assertiones oder Thesen zergliedert und klar und erschöpfend beantwortet.

Bis 1523 wird Wimpina auch das haeresiologium vollendet haben. Die Mühe des jedesmaligen Nachweises einer Lehre Luthers bei anderen Häretikern wird ihn wohl das Bedürfnis haben empfinden lassen, die Häresien praktisch zusammenzustellen. Da er bei einem solchen Zurückgehen auf die Vorgeschichte immer ab ovo zu beginnen pflegte — geschichtliche Rückblicke zu geben war ja seine Spezialität — so nahm er hier die alten Häretikerkataloge vor, vor allem Irenäus und Prädestinatus[2]) und begann mit den Irrlehrern vor Christi Geburt. Er hat dabei seine Quellen aber nicht einfach abgeschrieben, sondern zu ihrem Inhalt seine eigne Form gegeben, auch die Reihenfolge geändert; von Chronologie ist keine Rede darin; zu den wichtigeren fügt er ganz knappe Widerlegungen und schließlich vergleicht er sie in einem Rückblick mit den Irrtümern der Neueren. Das erste Buch enthält so nicht mehr Irrlehren als der Prädestinatus umfaßt.

Mit den auch heute noch gern als Vorläufer Luthers bezeichneten Häretikern des späteren Mittelalters geht er sorgfältiger zu Werke. Er kennt aus Konzilshistorien und kirchlichen Rechtsbüchern die verurteilten Lehren dieser Häretiker, der Waldenser, des Johannes von Lugdunum, der Dulcinianer und des Petrus von

---

kannte Anekdote von Kurfürst Friedrich von Sachsen. Dieser habe auf dem Reichstage zu Worms (im Lande der Vangiones) öffentlich gesagt, er hätte nicht geglaubt, daß der christliche Glaube auf so schwachen Füßen stehe. — Dieses Gerücht hätte sich verbreitet, als er gerade mit der Widerlegung der Assertionen beschäftigt gewesen sei, und man habe ihn darum gebeten, darüber einige Quaestiones in der Schule zu verteidigen. — Man sieht übrigens auch hieraus, daß W. die Bearbeitung der lutherischen Assertionen nicht lange nach dem Wormser Tage begonnen hat. Er benutzt diese Erzählung noch dazu, dem Kurfürsten für die Unterstützung, die er einst seinem Gegner M. Polich im Kampfe um das Fundament der Theologie hat angedeihen lassen, einen kräftigen Hieb noch nachträglich zu versetzen und den Streit selbst in seinem Gegenstande noch einmal ins Gedächtnis zu rufen.

[1]) In der ersten Quästio stellt er den Satz auf „unum debere in mundo monarcham esse, cunctis non tam in spiritualibus quam temporaneis sive corporalibus principantem“. Auf Angriffe der Juristen hin fixiert er in einer neuen Quästio die Rechte des Kaisers näher, der zwar vere monarcha mundi sei, aber doch auch dem hierarcha unterstehe. — [2]) Corpus haeresiologicum herausg. von *Franz Oehler,* I, p. 232.

Parma, des Marsilius von Padua, einiger Minoriten, der Kartharer, der Beguarden und Beguinen, des Wiklif und Huß und der verschiedenen böhmischen Sekten, schließlich der schismatischen Griechen und Ruthenen, des Wesel und des Amalrich. Diese alle führt er auf und gibt jedesmal eine historische Einleitung. Diese Sekten füllen das zweite bis vierte Buch der Anacephaläosis. Sehr eingehend befaßte er sich mit Wiklif und Huß. Er hat nicht nur den innigen Zusammenhang dieser beiden Sektierer erkannt, sondern er stellt direkt eine Genealogie auf:[1]) Waldenser — Wiklif — Huß; letzterer habe besonders aus Wiklifs Büchern de universalibus realibus, de civili dominio, de ecclesia geschöpft. Die Behandlung der Wiklefitischen Irrlehren hielt er von so grundlegender Bedeutung für das Verständnis der lutherischen, daß er zu seinen Thesen eingehende Confutationen verfaßte, die das zweite Buch der Anacephaläosis ausmachen.

Nach Abschluß der bisher besprochenen Arbeiten muß Wimpina den Willen gehabt haben, sie zu veröffentlichen. Wir haben darüber einige wenn auch unbestimmte Angaben von anderer Seite. Der märkische Chronist M. Host berichtet in seiner Biographie des älteren Jodokus Willich,[2]) daß dieser durch seine eminente Begabung die besondere Aufmerksamkeit Wimpinas erregt habe. Nachdem Willich Magister geworden — 1522 —, habe Wimpina ihn zu bewegen gesucht, auf seine Kosten nach Basel zu gehen und dort bei Froben den Druck seiner Werke zu besorgen und zu überwachen.[3]) Er habe ihm dafür auch nicht undeutlich ein Kanonikat in Aussicht gestellt. Willich aber habe das Anerbieten zurückgewiesen, weil er seine ganzen Kräfte der Universität Frankfurt habe weihen wollen. Host meint noch dazu, Willich wäre wohl hauptsächlich deswegen auf das Anerbieten nicht eingegangen, weil er es im Stillen schon mit Luther hielt und er nicht gegen diesen arbeiten wollte. — Wir haben keinen Grund, an der Glaubwürdigkeit dieses Berichtes zu zweifeln. Es ist aber nun die Frage offen, ob Wimpina um 1523 schon eine Gesamtausgabe aller seiner Werke plante, oder nur die Herausgabe seiner Schriften gegen Luther bei Froben veranstalten

[1]) Vgl. *Loserth*, Huß und Wiklif, p. 161 ff., p. 130. Die enge Beziehung zwischen den Lehren Wiklifs und Huß' war also nicht, wie *Loserth* meint, einige Jahrzehnte nach Hussens Tode in Vergessenheit geraten. — [2]) Matthaei Hosti Vita Willichii Senioris (Notitia Univers. Francof.), p. 227 ff. — Über ihn vgl. auch *N. Müller* in St. u. Kr. 66, p. 122. — [3]) . . . „Sumptibus suis cum Basileam ablegare et aliquamdiu illic alere constituerat, ut curam edendorum suorum Scriptorum ibi gereret." . . .

wollte. Wir möchten uns für die letztere Vermutung entscheiden; denn dann ist es begreiflich und klug, daß er nicht weiter bei seinem Drucker Hanau bleiben wollte; Froben stand doch mitten im regsten literarischen Leben, hier wären auch Wimpinas Schriften gegen die Reformatoren zur Geltung gekommen; um Frankfurt dagegen kümmerte sich keine Seele.

Da sich dieses Unternehmen, bevor es begonnen, zerschlug, können wir annehmen, daß der Druck einstweilen überhaupt unterblieb.[1]) Ausgeschlossen ist es indes nicht, daß er die Schriften jetzt schon bei Hanau in Druck gab: dann ist aber schier unbegreiflich, daß jede Spur von diesen Einzelausgaben fehlt!

Wäre Host's Vermutung richtig, daß Willich wegen heimlicher Anhängerschaft an Luther Wimpinas Anerbieten abwies, dann würde man daraus sehen, daß selbst in der märkischen Hochburg des Katholizismus nicht mehr alles sicher war.[2]) Diese Beobachtung scheint in dem Vorfall ihre Bestätigung zu finden, daß, als Wimpina einmal über den Primat disputierte,[3]) die Juristen dagegen demonstrierten, weil sie durch Wimpinas Thesen die Macht des Kaisers durch die des Papstes zu sehr beeinträchtigt glaubten. Die Juristen waren nun, wie wir sahen, in Frankfurt die Jünger der Humanisten, aus deren Reihen Luther ja zuerst Anhänger gewann, und dadurch rückt ihre Opposition gegen W. in ein eigenartiges Licht. Wimpina nahm aber daraus Anlaß, in einer neuen Disputation das Verhältnis der Unter- und Nebenordnung von Papst und Kaiser genau zu entwickeln.[4]) An Mitkämpfern hatte Wimpina in diesen Jahren in Frankfurt nur einen, und das war kein Theologieprofessor, sondern ein Kanonist, Wolfgang Redorfer aus Herzogaurach.[5]) Dieser schrieb, ganz im Sinne Wimpinas, nur handlicher, praktischer, einen Nachweis der Lutherischen Lehren bei früheren Häretikern, wobei er auch am Ende diese errores haereticorum zusammenstellt; es ist

---

[1]) Also vielleicht auch der Sonderdruck der Widerlegungen zu Luthers Assertionen. — [2]) Über die Anfänge der Reformation in der Mark ist *Heidemann* sehr dürftig. Sobald *Graebert* die Urkundensammlung zur Reformation in der Mark herausgegeben haben wird (vgl. die Sitzungsberichte der letzten Jahre in den Forschungen z. brand. u. preuß. Gesch.) ist eine neue Darstellung der Reformationsgesch. in der Mark dringend notwendig. Wertvolle, aber für uns keine Ausbeute gewährende Beiträge veröffentlichte jüngst *Nikolaus Müller:* Beiträge zur Kirchengeschichte der Mark Brandenburg im 16. Jahrhundert, 1. Heft, Leipzig 1907. — [3]) Anaceph., I, fol. 122[b]. — [4]) Anaceph., I, fol. 123[a]. — [5]) Über ihn *Heidemann,* passim; *Bauch,* Die Anfänge etc., p. 60, 61.

dies sein „Arzney Püchlein" von den Früchten des neuen evangelischen Lebens, das in Augsburg 1530 gute Verwendung fand. Die Arbeit der Gelehrten fand die wirksamste Unterstützung in der streng kirchlichen Haltung des Kurfürsten, der am 24. Februar 1524 ein strenges Bücherverbot gegen Luther erließ.[1]) Ausdrücklich bemerkt er in diesem Erlaß, daß er insbesondere von den Doktoren und Magistern der theologischen Fakultät unterrichtet worden sei, „daß in der neuen verdeutschten Bibel Alt und Neu Testament, so in kurzen Tagen von Martin Luther verdeutscht und unter seinem Namen ausgegangen, über viele hundert Irrtumb begriffen und eingeleitet . . ." Wir können also auch an dieser Maßnahme ein Verdienst Wimpinas, der ja in der theologischen Fakultät die Autorität darstellte, konstatieren.

§ 34. Die Verteidigung der Mönchsgelübde.

Das in der Geschichte der Reformation so bedeutungsvolle Jahr 1521 brachte vor seinem Schluß noch jenes Buch Luthers, „welches die Klöster Deutschlands entvölkert", das Luther selbst als sein bestes, ja unwiderlegtes, Melanchthon als ein höchst gelehrtes angesehen hat, nämlich „De votis monasticis Iudicium", „Urteil über die Mönchsgelübde."[2]) Dieser Schrift gingen kurze Zeit schon voraus die sog. „themata de votis", 140 Sätze, die den Ablaßthesen nach Anlage und Zweck entsprechen. Der Hauptschrift Luthers trat eine ganze Phalanx von Verteidigern der Gelübde und des Ordenswesens entgegen, Fisher, Usingen, Schatzgeyer, Dietenberger u. a. m.[3])

Wimpina hatte wie er in der Vorrede zu s e i n e r Gegenschrift sagt, die Schrift Luthers nicht bald zu Gesicht bekommen. Er hat sich mit den Gelübden wohl erst in den Jahren 1523/1524 befaßt. Dreierlei Art sind seine Schriften darüber. Zunächst schrieb er eine Art Gegenthesen, „Rhytmen", wie er sagt, die er Luthers „themata de votis" entgegenstellt. Die Form hat er von Luther selbst als zweckmäßig gelernt. Er beginnt also jetzt, in seiner Polemik von dem Gegner zu lernen. Den 140 Sätzen Luthers — die er, wie seine Ablaßthesen, auch in die Anacäphaleosis aufnimmt, — setzt

[1]) *Hagemeyer*, Über die Stellung des Kurfürsten Joachim I. zur Reformation, p. 7. — [2]) *Denifle*, Luther und Luthertum, I², p. 29 ff. *Köstlin-Kawerau*, Luther, I, p. 466 f. Luthers Werke, herausg. von *Knaake* und *Kawerau*, 8, p. 313 ff. — [3]) Vgl. *Werner*, Gesch. der polemischen und apolog. Literatur, 4, p. 127 ff.

er 376 entgegen. Den Erweis der moralischen Berechtigung und des Wertes der Gelübde, den Luther gerade herausforderte, erbringt Wimpina nur eigentlich indirekt, durch die Hervorhebung, daß ohne Glauben und Liebe die Gelübde nichts gelten. Ihm ist die Berechtigung der Gelübde einfach selbstversändlich nach ihrem Begriffe, da das Gelübde eben eine promissio operis melioris ist. Er legt ein Hauptgewicht auf den Beweis, daß die Gelübde nicht gebrochen werden dürfen. Über das Verhältnis des Laienstandes zum Ordensstande[1]) lehrt W. ganz korrekt:

224: Quantumvis igitur una sit religio Christiana, cui per vota obstringimur in baptismo emissa,

225: haecque sanctissima, quae ex fide et gratia promittat quibuslibet mandata servantibus regna coelestia;

226: huc tamen melius illius ipsius vota asservemus: hoc est mandata expeditius perficiamus.

227: Instituti sunt (secundum Evangelium) ordines, quibus, ob mandata, voventes se obligarunt ad consilia.

Wir sehen, daß Wimpina einen Stand der Vollkommenen, der Christen 1. Grades, wie die übrigen katholischen Schriftsteller, nicht kennt!

In einer zweiten Schrift faßt Wimpina die Angriffe Luthers auf die vota monastica, wie dieser sie in seiner Hauptschrift: „de votis monasticis iudicium"[2]) niedergelegt hat, in einige Hauptsätze zusammen, die er ziemlich eingehend widerlegt.[3]) An der äußeren Form und dem Tone dieser Schrift ist bemerkenswert, daß W. zwar vollständig sachlich bleibt, oft aber seiner lebhaften Entrüstung über Luther durch die Form der direkten Anrede und immer noch sehr zahme Bezeichnungen wie „votimastix" und seiner Lehre als „informe et ingens monstrum", „impium blateramentum" etc.[4]) Ausdruck gibt. Die Confutatio zeichnet sich übrigens durch hervorragende Verwertung der hl. Schrift aus.

Denselben Gegenstand behandeln endlich einige Disputationsaxiome. Über die folgenden wurde 1524 disputiert: „An monasticorum vota sint reddenda, adeo quod illorum connubia incestus magis sint quam matrimonia?"

Es ist sehr leicht möglich, ja wahrscheinlich, daß die eine oder die andere dieser Schriften über die Mönchsgelübde bald nach ihrer

---

[1]) Vgl. *Denifle,* Luther und Luthertum, I, p. 170, 177 f., 181. — [2]) Über die gleichlautenden Titel der beiden Schriften Luthers über die Mönchsgelübde siehe Luthers Werke *(Knaake-Kawerau),* Bd. 8. — [3]) Bei dem historischen Erweis der Gelübde geht er wieder recht kritiklos vor. — [4]) Von Leidenschaftlichkeit zeugen solche Worte in jener Zeit nicht!

Abfassung in Druck gegeben wurden; eine Bemerkung Luthers läßt darauf schließen, daß er den Eifer Wimpinas, die Klosterleute ihren Gelübden treu zu erhalten, ärgerlich empfand. Er bezeichnet nämlich in einem Briefe vom Ende Dezember 1524 eine ausgetretene Nonne, Magdalena von Heylinzen, wegen ihres „Mutes" als „victrix Wimpinae et omnium sophistarum".[1]) Wimpina nahm in den nächsten Jahren noch Gelegenheit auf die Gelübde und ihre Verletzung zurückzukommen. Es war im Jahre 1526, da Frankfurt wieder einmal schwer durch die Pest heimgesucht wurde und die Universität verödete. Wimpina hielt sich damals gerade in einer Stadt der Lausitz[2]) auf, da kam in der Gesellschaft von einigen Pfarrern das Gespräch natürlich schnell auf die immer beängstigender fortschreitende Abfallsbewegung, auf die Verletzung der Gelübde, Priesterehen usw., und die Pfarrer stritten sich schließlich um die Frage, ob der Ausspruch wahr sei, daß eine Frau schwerer sündige, wenn sie sich mit einem Priester vergehe, als wenn sie sich mit tausend Laien vergehe. Wimpinas Entscheidung sollte die Frage schließlich lösen. Und da er durch die Pest zur Untätigkeit verurteilt war, lieferte er denn eine ganze Abhandlung[3]) über den Gegenstand und entschied schließlich affirmative. Demgegenüber stellte er aber auch — nach allen Regeln der Schulkunst — fest, daß die Wirtin eines Geistlichen, die sich ehrbar hält, mehr Verdienste sich erwirbt, als wenn sie tausend Laien dienen würde. — Man sieht, auch in den trüben Zeiten der Reformation fand man noch Augenblicke, wo man — noch Spielereien treiben konnte![4]) — Ein Analogon des Gelübdes auf weltlichem Gebiete ist der Lehnseid. Über diesen hat Wimpina auch in der Pestzeit eine kompendiöse Abhandlung geschrieben;[5]) der Anlaß dazu war eine Unterhaltung in einer Abendgesellschaft über die Räubereien, die trotz der vielen Städte und Burgen aus dem Lande noch nicht verschwinden wollten.

In einem Nachwort zu dieser Abhandlung, „ad apostatas et voventes conubia meditantes," das er wohl erst bei der Einreihung derselben in die Anacephaleosis geschrieben hat, macht Wimpina diese Abtrünnigen auf die furchtbar schwere Verantwortung, die sie

---

[1]) *Enders*, Luthers Briefwechsel, V, p. 94/95, Nr. 863. An Spalatin. — [2]) Vielleicht Lucka, zu der er geschäftliche Beziehungen hatte. Vgl. sein Testament. — [3]) Anaceph., II, fol. XX. — [4]) Nach unserer Auffassung; Wimpina war die Sache heilig ernst; es galt ihm, das Sakrileg der Heirat Luthers so scharf wie möglich zu brandmarken. — [5]) Anaceph., II, fol. XXVI b.

auf sich laden, eindringlich aufmerksam. Er empfiehlt aber auch andererseits den maßgebenden Stellen, Milde und Nachsicht zu üben, wenn ein solcher Unglücklicher zurückkehren will.

§ 35. Die Verteidigung der hl. Messe und des besonderen Priestertums.

Luther hatte bereits in einem Sermone vom Jahre 1520 den Opfercharakter der hl. Messe verworfen. Im August des nächsten Jahres erschien seine Schrift vom Mißbrauch der Messe. Im nächsten Jahre folgte „Von beyder Gestalt des Sakraments zu nehmen". Gleichen Schritt hielt sein Vorgehen gegen die Lehre vom besonderen Priestertum — fiel dieses, so fiel auch das Opfer fort. Aber seine Lehre brach sich in diesem Punkte nur langsam Bahn. Die Messe und das Priestertum waren Institutionen, so fest mit den Anschauungen des Volkes verwachsen, daß Luther sie ihm nur stückweise entreißen konnte. Endlich kam der Stein ins Rollen, als am 2. Dezember 1524 in Wittenberg die hl. Messe abgeschafft und dieses Vorgehen vielerorts nachgeahmt wurde. Jetzt setzte eigentlich erst ernstlich die katholische Polemik ein: Eck, Schatzgeyer, Mensing stehen darin oben an.[1]) Aber Wimpina steht hinter diesen nicht zurück. Er hat eine ganze Anzahl Blätter der Anacephaläosis der Verteidigung des hl. Meßopfers gewidmet.

Zunächst können wir zu diesem Titel hier eine Reihe Assertionen nachholen, die er wohl schon früher, im Anschluß an die Irrtümer des Hussiten Rokyezana, schrieb, „de communione sub utraque".[2])

Dem Jahre 1525 oder 1526 mag angehören eine „Quaestio de missa, an sit sacrificium verum, a Christo, pro vivis mortuisque insinuatum".[3])

Diese Disputation ist darum von einiger Bedeutung, weil sie die Grundlage einer deutschen Schrift Wimpinas über die hl. Messe bildet, deren Titel lautet:

„Von der Messe, ob dy ein christlich opffer sey, oder zum mynsten ob yn der selbigen warer Got und mensch geopffert werde."[4])

Wie? hatte sich Wimpina wirklich gewandelt? Er, der vor einigen Jahren nicht anders als auf scholastischem Kothurn einherschreitend zu denken war, der einer Popularisierung der Wissenschaft, wie sie Luther mit so viel Erfolg betrieb, durchaus abhold

[1]) *Werner*, Apolog. und polem. Literatur, 4, p. 87 ff. — [2]) Anaceph., I, lib. IV, fol. 28. — [3]) Anaceph., II, lib. VI, fol. 54[b]. — [4]) Anaceph., II, lib. VI, fol. 48[a].

gewesen zu sein scheint, er läßt endlich seine Thesen deutsch drucken! Seine Mitkämpfer haben es schon längst getan; Redorfer wie Mensing schrieben schon deutsch. Aber freilich den rechten populären Stil hat Wimpina damit auch noch nicht erfaßt: er hatte eben nie als Volksmann gewirkt! —

Die Schrift ist den lateinischen Quästionen gegenüber bedeutend vermehrt, zum Teil aber wörtliche Übersetzung derselben.

Wie schon der Titel angibt, beweist Wimpina besonders den Opfercharakter der hl. Messe. Dazu zieht er heran die Bedeutung des Wortes Missa, die Prophezeiung derselben im alten Bunde und die Vorbildung durch das Opfer des Melchisedech. Genau analysiert er die Einsetzungsworte und legt dabei besonderes Gewicht auf das Präsens: datur, — effunditur. Eigens wird auch bewiesen, daß Melchisedech wirklich geopfert hat und dafür werden eine Menge Väter als Zeugen angeführt. Schließlich versucht W. einen ausführlichen Traditionsbeweis, stützt sich aber leider wieder vielfach auf legendarisches Material.

Wimpina hat dieses Opus gewiß 1526 im Druck erscheinen lassen,[1]) und sofort reagierte ein Lutheraner darauf mit einer Gegenschrift. Der von Luther nach Kräften protegierte Pfarrer von Guben Mag. Leonhard Beyer ließ 1526 in Wittenberg im Druck ausgehen:

„Artikel und beschlußred M. Leonhard Beyr[2]) predigers zu Guben widder die unchristlichen, losen und ungegrundten Artikel D. Conradi Wimpina. Ob das Abendmal Christi odder Messe wie sie es nennen, ein opffer sei für lebendig und todten zu thun, von Christo eingesetzt.“ —

„Christus unser Heiland hat allein befohlen, daß sie (die Jünger) essen und trinken und darin seinen Tod verkündigen,“ — das ist Beyers Gegenbehauptung; von Beweis ist in dem Schriftchen nichts zu finden, um so mehr Phrasen. Beyer scheint mit seiner Polemik nicht viel Glück gehabt zu haben; denn nach einem Briefe Luthers

---

[1]) Wiewohl seine Schrift als Sonderdruck nicht mehr zu finden ist. — [2]) Über L. Beyer vgl. *Enders,* Luthers Briefwechsel, 1, Nr. 34, 6, Nr. 1295. Nr. 1553 (Bd. 9) etc. — *Karl Hartfelder,* Nachtrag zum Corpus Reform., Anhang II, 1. — *G. Planitz,* Spalatins Verzeichnis der Pfarreien in Sachsen etc., 1. Zwickau. — *Tentzel,* Historischer Bericht: Beyer war vor dem Abfall Augustiner (p. 326 f.), als solcher war er 1519 mit Luther zur Disputation in Heidelberg, wo er opponierte. (*Bauer,* Die Heidelberger Disputation Luthers, p. 239.)

aus dem Jahre 1528 ist er daran, aus Guben weichen zu müssen. Luther tröstet ihn und bietet ihm Aufnahme in Wittenberg an.[1])

Wimpina hat noch eine Serie von 13 Artikeln[2]) über die Lehre, daß die hl. Messe von Christus eingesetzt sei, zur Disputation aufgestellt. Die Beweisgründe, die er hier anführt, sind vielfach spekulativer Natur.

Alle diese in Form von Disputationsthesen gehaltenen und in der Universität behandelten Argumente für den Opfercharakter der hl. Messe hat Wimpina schließlich zu einer etwas längeren Abhandlung vereinigt, die, dem Zwecke seiner Anacephaläosis angepaßt, den Titel trägt: Contra Pigardicam, Thaboriticam et Lutheranam sectam commonstrat missam eiusque actionem verum esse sacrificium pro vivis et mortuis.[3]) —

Die Idee des allgemeinen Priestertums unter Ausschluß eines besonderen hatte Luther in seiner zündenden Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" unter das Volk getragen. Die katholische Polemik[4]) hatte dem gegenüber die für das allgemeine Priestertum sprechenden Stellen, vor allem I. Petr. 2, 5. 9 und Apoc. 1, 6 und 5, 10 richtig zu deuten und die positiv für das besondere Priestertum sprechenden Schriftstellen ins rechte Licht zu setzen. Wimpina gibt besonders viel auf den Beweis a fortiori, vom Priestertum des Alten Testaments schließt er auf das des Neuen. Das Buch, das er darüber schreibt, — die Zeit läßt sich nicht genauer bestimmen — ist, wie das letztgenannte über die hl. Messe, wohl direkt zur Aufnahme in die Anacephaläosis bestimmt gewesen und daher unter dem darin vorherschenden Gesichtspunkte der Heranziehung anderer Häretiker geschrieben. Wimpina überschreibt es: „Contra Pigardorum Thaboritarum et Lutheranam haeresim, nequaquam omnem laicum e nudo baptismo sacerdotem consecratum, super Christi corpus verum et mysticum potestatem nactum."[5])

Einen besonderen Teil dieser Schrift verwendet er zur Darstellung der Zeremonien und Riten des alttestamentlichen Priestertums.[6]) Er zerstört ferner die cavillatio der Gegner, daß Gott der Verehrung durch Opfer gar nicht bedürfe;[7]) er gibt einen ausführlichen Schrift- und Traditionsbeweis für die christliche Institution

---

[1]) *Enders*, Nr. 1295 (Bd. 6), 7. März 1528. . . . „Quodsi expulerit te isthunc, patebit tibi hospitium apud nos, quantum donavit Christus." — [2]) Anaceph., II, fol. 45. — [3]) Anaceph., II, fol. 38[b] ff. — [4]) *Werner*, Apolog. und polem. Lit., 4, p. 115 ff. — [5]) Anaceph., II, fol. 30. — [6]) Anaceph.: „Quibus ritibus et Caeremoniis veteris legis sacerdotes ordinabantur, et consecrabantur", II, fol. 31[a]. — [7]) Anaceph., II, fol. 32[a]. „Cavillum Pigardorum sustollit."

des Priestertums, seine Gewalt und seine Vorrechte und schließlich eine eingehende apologetische Untersuchung über den character indelebilis des ordo.[1]) — Auch diese Kontroverslehre machte schließlich Wimpina zum Gegenstande einer Disputation und stellt über 1. Petr. 2, 5 und Apocal. 1, 6 fünf Assertionen und mit ebensoviel Korollarien auf.

Es ist erfreulich zu sehen, wie Wimpina seinen theologischen Unterricht an der Universität jetzt aktuell gestaltet; denn er hat sicherlich nicht bloß über die kontroversen Lehren disputieren lassen, sondern auch über seine Schriften gelesen. Dadurch hat er sich um die Erhaltung des alten Glaubens bei den gebildeten, akademischen Kreisen der Mark unstreitig manche Verdienste erworben, die freilich in der Flucht der Ereignisse unbeachtet blieben und schließlich doch zunichte gemacht wurden. Wir müssen dabei auch bedenken, in welch elendem Zustande die Universität in der letzten Hälfte der zwanziger Jahre sich befand; zu den Wirren der Häresie kamen ja auch die Schrecken des Krieges und die Geißel der Pest; an einen wohlgeordneten Unterricht war unter solchen Umständen ja kaum zu denken, und es werden wenige gewesen sein, welche zu Wimpinas Disputationen erschienen. Doch, wie wir hörten, nahm sich Wimpina in so trüben Zeiten, wo er die Lehrtätigkeit ganz aussetzen mußte, auch der Belehrung des Pfarrklerus in jenen Orten, wohin er kam, an, und so mag er auch da manchen Schwankenden gestützt haben.

§ 36. Zwei Volksschriften Wimpinas.

Mit der deutschen Schrift über das hl. Meßopfer hatte sich Wimpina zum ersten Male wirklich ans Volk gewandt. Der Erfolg muß ein guter gewesen sein; und als ihn nun seine Freunde baten, dem armen Volke, das in dem Kampf der Behauptungen und Lehren über die wichtigsten Dinge des Heiles ganz wirr werden mußte, doch einige Richtlinien zu zeichnen, wie sie ihr Heil wirken müßten, da versetzte sich Wimpina wirklich einmal in den Anschauungskreis des Volkes hinein und erfaßte die richtige Idee, ihm die Wahrheiten in möglichst anschaulicher Form, in sinnlicher Gestaltung zu bieten. Dazu hielt er das Bild des Schiffes für sehr geeignet, das Augustin schon mehrfach gebraucht hatte,[2]) und an diesem Sinnbild

[1]) Anaceph., II, fol. 36a. „De Charactere ordinis." — [2]) In den Enarrationes in psalmos mehrfach, aber nur mehr angedeutet, z. B. in psalm. XXV enarr. II, Nr. 4 — in ps. CIII, sermo IV, Nr. 5. — Auch Sermo ad prop. 75 de verbis Ev. Matth. 14, bes. 7 und 8.

wollte er dem Volke die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Glauben und Werke klarmachen. Wenn er sich doch auch noch dazu verstanden hätte, das originelle Werkchen deutsch zu schreiben!

Navis meritoria nennt er das Schiff — nicht etwa weil die Werke uns die Rechtfertigung verdienen, sondern weil der Glaube ohne Werke tot ist. An der Spitze des Mastbaumes hält Ausschau der Führer des Schiffes, das ist der heilige Geist. Der Schiffsknauf, der dem Schiffe die Richtung gibt, versinnbildet die gratia praeveniens. Hier steht der palinurus, der Steuermann, der das Schiff in seiner Gewalt hat; er steht nicht müssig da, sondern er dirigiert das Schiff, erspäht die Vorteile der Fahrt, er handelt: Das ist der Glaube, der durch die Werke tätig ist; ein Glaube ohne Werke ist für das Schiff ein toter Steuermann. Der Steuermann braucht einen Kompas; das sind die vier Evangelien; wenn das Schiff ihm nicht folgt, so geht es, vom Sturme hin- und hergetrieben, in die Irre. Sachverständige, die Theologen, haben den Kompaß zu deuten! Der Mastbaum des Schiffes ist die Crux Christi, arbor decora et fulgida, das Sinnbild der charitas; an seiner Spitze thront der hl. Geist und gießt Gnade in die Herzen. — Die Segel des Schiffes bedeuten den freien Willen, die Segelstangen sind das Erkenntnis- und Willensvermögen. Aber die Segel hängen schlaff herab und bringen das Schiff nicht vorwärts, wenn der Wind nicht weht; das ist die wirkliche Gnade. — Das Meer ist stürmisch, Klippen und Untiefen bedräuen das Schiff; darum bedarf es des Ankers — der Hoffnung. Sieben Taue hat das Schiff: die sieben Gaben des hl. Geistes. Die Ruder verschaffen die guten Werke; und da das Schiff ein Dreirudrer ist, so hat jede Reihe noch ihre besondere Bedeutung. In der ersten Reihe sind 4 Ruder; das erste führt Gott allein, das zweite der Mensch aus Gott, das dritte Gott allein, das vierte der Mensch und Gott gemeinsam. Die Ruder der zweiten Reihe bedeuten das Leben nach den 10 Geboten, die dritte Reihe die 6 geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit. — Mit Tauen ist das Schiff ans Land gebunden, diese halten gefesselt: die Welt, das Fleisch und der Teufel. Die Gefahren des Meeres, die Felsenriffe sind die Irrlehrer, die Scylla und Charybdis: Pelagius und Luther. Der Hafen, dem das Schiff zusteuert, ist das Himmelreich. — Das Schriftchen erinnert an Berthold von Regensburg.

Die zweite echte Volksschrift, die Wimpina geschrieben hat, und zwar 1528, in deutscher Sprache ist ein „Glaubensspiegel“ — so nennt sie nicht Wimpina selbst, sondern derjenige, welcher

das Flugblatt 1666 neu herausgab. Dieser Glaubensspiegel basiert auf einer lateinischen Schrift, die im 8. Buche des 1. Teiles der Anacephaläosis aufgenommen ist und welche lautet:

„Cuius doctrinae et contionibus hoc haeresum tempore haerendum et auscultandum.“ [1])

Es ist beachtenswert, daß im selben Jahre 1528 Mensing eine ganz ähnliche Schrift herausgab: „Was ein frommer Christ von der heiligen Kirchen von der Väter Lehre und heiligen Schrift halten soll.“ [2]) — Auch in dieser neuen Schrift sucht Wimpina sich der Kampfesweise seiner Gegner anzupassen. Offenbar hat er Luthers öfters geübte Methode [3]) im Auge, als er sagt, daß das Wort des Fragenden wirkungsvoller sei, als das des vortragsmäßig Sprechenden. So wirft auch er Fragen auf, aber mit wenig Geschick, umständlich. Die erste Frage behandelt den Glauben an die Kirche: Glaubt ihr [4]) an eine katholische Kirche, die vom Anfang der Welt bis zum Ende der Zeiten dauern soll? — Glaubt ihr, daß unser Herr Jesus Christus sich dieser katholischen Kirche wie ein Bräutigam der Braut vermählt hat? — Glaubt ihr, daß Christus in seiner Kirche Vorsteher und Leiter zurückgelassen hat, — daß diese das Recht haben, die hl. Schrift festzustellen und auszulegen? — Wenn also heutzutage so viel Bücher und Lehren umgehen, die einander widersprechen: wird man auf diese hören sollen? — Die Antworten auf diese Fragen, die ohne Zweifel eine logische Folge darstellen, sind sehr eingehend und klar.

Die deutsche Schrift, deren erste Ausgabe leider verschollen ist, [5]) nimmt diesen Beweisgang auf und stellt nicht Fragen auf, sondern 10 Stücke, die ein katholischer Christ glauben muß.

---

[1]) Anaceph., I, 118b. — [2]) *N. Paulus,* Die deutschen Dominikaner, p. 24 f. — [3]) Das erste Mal schon in den Thesen geübt. — [4]) Im Text indirekt: „primum interrogetur: credantne unam ecclesiam catholicam ab origine mundi.“ — [5]) Wir haben nur die neue Ausgabe von 1666: „Christlicher Glaubensspiegel Conradi Wimpinae, der heiligen Schrift Doktor und Professoren zu Frankfurt a. O. Anno 1528 im Druck ausgegangen, itzo von neuem kürzlich verdeutscht und jedermänniglich vorgestellt.“ — An diese Herausgabe der Schrift knüpfte sich eine Fehde des Herausgebers, der sich nur „Parastates Wimpinae“ nennt, mit einem Magister Rango. Danach ist der „parastates“ im Kloster Neu-Zelle zu suchen. Seine „Schlußschrift“ ist vorhanden unter dem Titel: „Conradi Wimpinae parastatae . . . Schlußschrift auf M. Rangonis Eyl- und leichtfertige Beantwortung der vornembsten Punkte speculi sine macula . . . Anno 1668 gedruckt zu Prag.“ Der Streit ist kleinlich und vollkommen bedeutungslos. Der M. Rango ist Berliner, der nach Stettin als Rektor gegangen ist.

Dann faßt Wimpina diese Stücke noch in ein schönes Gebet, in eine „Demütige und aufrichtige Erklärung gegen Gott und seinem Wort, mit welcher ein katholischer Christ sich und sein Gewissen trösten, und bei itziger Zeit schwebenden Religionsstreitigkeiten zu mehrer Vergewisserung seines katholischen Glaubens Christum mit kindlichem Vertrauen anreden mag.“ (Modernisiert.)

Alle Motive zum Glauben an das unfehlbare Wort Gottes, das die eine Kirche Jesu Christi bewahrt, sind hier zu einem schönen Strauß von Glaubensakten vereinigt. Der Schluß lautet:

„Darumb, o Herr, bleibe ich bei deiner allgemeinen, sichtbaren Kirche; zu dieser halte und bekenne ich mich in allem, was sie zu allen Orten und Zeiten einhellig gelehrt und gehalten hat. Solchen Weg und Straßen hast du mir selbst, o Herr, gezeigt und darauf durch dein heiliges Wort versichert; das kann nicht verführen, nicht betrügen: dein Wort bleibt ewiglich, darauf bau und steur ich mich, darauf leb und sterbe ich. Amen.“

§ 37. Die übrigen polemischen Schriften und der Abschluß der Anacephaläosis.

Es ist gewiß, daß Wimpina schon vor 1528 einige seiner Schriften gegen das Luthertum veröffentlicht hat, mehr läßt sich nicht feststellen. Es ist indes auch keines Beweises bedürftig, daß er, nachdem der Plan, in Basel zu drucken, gescheitert war, seine Schriften, sobald als es die Verhältnisse erlaubten, in Frankfurt herausgeben wollte. Das Pestjahr 1526 mag die Ausführung wieder verzögert haben, und inzwischen häufte sich das Material. An den lateinischen Abhandlungen über die hl. Messe und das besondere Priestertum konnten wir ganz deutlich erkennen, daß er nun den mit der Widerlegung der Assertionen und dem Häretikerkataloge begonnenen Plan wieder aufgenommen hatte: es waren speziell für die Anacephaläosis verfaßte Schriften. Als eine Art Ergänzung zum Häretikerkataloge fügte er noch bei eine Aufzählung aller päpstlichen Schismen bis auf die Gegenwart.

Gelegentlich mögen ferner noch hinzugekommen sein eine treffliche kleine Abhandlung „De Sanctorum veneratione illorumque invocatione“ und die dürftigere: „De imaginibus a templis et aris non deturbandis aut exurendis.“

Wir haben nun noch die Erklärung für die Einfügung des ganzen dritten Teiles in das Sektenwerk zu geben. Dieser Teil umfaßt die schon früher einzeln herausgegebenen Schriften de fato, de providentia, de praescientia divina und de bona fortuna.

Auf den ersten flüchtigen Blick erscheint einem die Aufnahme dieser ganz heterogenen Arbeiten schier unbegreiflich! Wie konnte Wimpina glauben, daß er gegen Luther und den Protestantismus durch das Auffahren der gesamten Astrologie etwas erreichen würde? Wie konnte er überhaupt meinen, daß in diesen geschwinden Zeitläuften ein derartiges Volumen gelesen werden würde!

Freilich, wenn wir näher zusehen, finden wir reichlich Fäden gesponnen, die diese Werke als der Anlage des Ganzen wohl entsprechend dartun könnten. Des öfteren verweist Wimpina schon in anderen Teilen der Anacephaläosis auf die näheren Ausführungen in de fato, etc. Noch mehr: Die vier Werke haben selbst den äußeren Anstrich bekommen, als ob sie naturgemäß in das Anti-Lutherwerk gehörten: Es sind Kapitel eingefügt, die sich gegen Luther wenden, ja dem Werke de fato ist ein ganzes viertes Buch angefügt worden, das eingehend die Lehre von der Willensfreiheit behandelt.[1]) — Gewiß, Luther war Fatalist,[2]) und so war es eigentlich aktuell, über das fatum zu schreiben — aber in anderer, praktischer Form, ohne die astrologischen Fragen dabei in extenso aufzurollen. Auch bei der Lehre von der Providenz, von der Praescienz lassen sich leicht Anknüpfungspunkte an Luthers Lehrmeinungen finden und Wimpina zieht diese sorgfältig heran. Aber abgesehen davon, daß er in solchen Einschaltungen zumeist nur schon wiederholt Gesagtes wiederholt, daß also von der Heranziehung wirklich neuer Punkte fast gar nichts zu merken ist, bleibt doch das Ganze ein sonderbares — Unding.

Erklärlicher ist noch, daß er bei seinen Schriften über die hl. Messe die uns auch schon bekannte Schrift de mirabilibus Eucharistiae[3]) aufnimmt. Die sachliche Zusammengehörigkeit ist hier ohne weiteres einleuchtend, und im Anschluß an das zweite Buch und das dritte, welche eine Beichtstuhlmoral geben, ließ sich zeitgemäß — wie es Wimpina auch getan hat — über die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Ohrenbeicht disputieren.

[1]) Anaceph., III, fol. 75. Liber appendix de fato quartus. Innititur appendix Lutheranis, quibus cum asservisset liberum arbitrium ante gratiam, rem esse de solo titulo: male se dixisse per ironiam subiiciens nectit. . . . — [2]) Vgl. *Loofs*, Leitfaden z. Stud. der Dogmengesch., p. 757 ff. — [3]) Mit einer Einführung Anaceph., II, fol. 56b: „Adversus Neotericorum Wielefisticarum haereses, quibus nec post consecrationem corpus Christi sub hostia veraciter, corporaliterque credunt: nec confessionem sacramentalem suscipientibus Eucharistiam necessariam contendunt.“ Die Lehre Luthers zitiert er indirekt nach Melanchthons Loci communes und gibt sie übrigens nicht klar wieder. Für feinere Nuancen hatte er keinen Sinn.

Da wir an Wimpina doch zuletzt auch eine praktische Seite kennen gelernt haben, dürften wir wohl seine Absichten mit der Einfügung der schon erschienenen Schriften am besten dahin verstehen, daß ihn vor Abschluß der Anacephaläosis der Plan beschäftigte, eine Gesamtausgabe seiner Schriften zu veranstalten; und da nun einmal durch die lange Verzögerung des Druckes seine ganze Polemik verspätet in die Öffentlichkeit kam, so verschlug es wenig, wenn der Sammelband nun noch umfangreicher wurde, er hatte aber dafür die Genugtuung, durch die Vermehrung gerade seine Lieblingsschriften gesammelt und völliger Vergessenheit — wie man mit Grund annehmen konnte — entrissen zu sehen.

Mehreremal muß Wimpina das Ganze überarbeitet haben und zu einigen Teilen schrieb er zuletzt noch Vorbemerkungen. Unerklärlich und auffallend ist das Fehlen einer Widmung. Ist es Versehen — oder Absicht — wir haben keinerlei Anhalt.

So ging denn das große Werk 1528 bei Hanau in Druck; es wurde mit Buchschmuck reich ausgestattet. Es war ein Denkmal enormen Fleißes und großer Gelehrsamkeit — aber beachtet wurde es nicht.

Es wurde nicht beachtet von den Gegnern. — Wer hätte in jenen stürmischen Tagen Zeit und Lust gehabt, das dickleibige Buch, das so viel enthielt, was niemand interessierte, zu öffnen und aus der Schale den Kern herauszuschälen! Über den Nachweis der Irrtümer Luthers bei früheren Häretikern war man längst auf Seite der Protestanten zur Tagesordnung übergegangen — und dieser Nachweis war ja der Hauptzweck des Buches. Die Angriffe Wimpinas waren auch nicht aktuell, nicht persönlich genug, als daß Luther sich veranlaßt gefühlt hätte, sie zu erwidern. Mit einem gehässigen Blick schob man es also beiseite.

Die Anacephaläosis fand aber auch bei den katholischen Theologen, überhaupt in katholischen Kreisen, wenig Beachtung. — Der deutlichste Beweis dafür ist: das allgemeine Schweigen derselben. Fast nirgends findet man bei den Mitkämpen ein rühmliches Erwähnen des Werkes in Schriften oder Briefen, ein Cochläus übergeht es in seinen Commentaria de actis et scriptis Lutheri ganz;[1]) Faber, der zur Vorbereitung des Konzils 1536 an Morone[2]) über die katho-

[1]) Doch nicht ganz: er zitiert daraus, ohne es zu nennen, Wimpinas Bemerkung, daß in Franken 293 Schlösser und Klöster in Brand aufgegangen sind!! — [2]) *W. Friedensburg*, Beiträge zum Briefwechsel der katholischen Gelehrten (Zeitschr. f. Kg., XX, 1899), Nr. 159 (p. 75). Faber an Morone,

lischen Gelehrten, welche gegen Luther geschrieben haben, ganz ausführlich mit Eingabe von Bücherlisten berichtet, übergeht das große Werk Wimpinas vollständig. Dabei hatte W. selbst für die Verbreitung desselben Sorge getragen. Durch den ihm befreundeten Leipziger Professor Hasenberg[1]) dedizierte er es Erasmus und erbat sich dessen Urteil, „iudicium prorsus Apollineum". Vielleicht hat er es ähnlich andern übersandt. Und doch wurde es weder verbreitet noch sein reicher Inhalt verwertet. Dazu war der Vertrieb des teuren Werkes vom abgelegenen Frankfurt aus offenbar sehr schwierig. Endlich kann man überhaupt die Beobachtung machen, daß unter den katholischen Theologen jener Zeit eine gewisse stille Eifersucht herrschte, die darin zum Ausdruck kam, daß der eine von den Schriften des andern wenig Notiz nahm, jeder auf seine Faust arbeitete: Romberch von Kyrspe und Cochläus machen eine rühmliche Ausnahme, da sie viel Mühe und Geld opferten, um Werke anderer zu veröffentlichen. Aber man beachte z. B. die Arbeitsweise der Theologen bei der Konfutation des Augsburger Bekenntnisses! — Wer sich also da nicht frisch und laut zum Worte meldete, den überging man und leistete die Arbeit selbst. So erging es Wimpina mit seiner schwerfälligen Anacephaläosis; man achtete Wimpina darob — das sieht man an der Behandlung, die er in Augsburg erfährt — ließ aber sein Buch uneröffnet liegen.

Da wir eine eingehende Bewertung der theologischen Arbeit, die Wimpina gegen Luther geleistet hat, uns für eine gesonderte Abhandlung aufsparen, so wollen wir hier nur noch einige allgemeine Gesichtspunkte zur Beurteilung dieser Arbeit hinzufügen. Wir haben schon mehrfach auf die Sachlichkeit der Darlegungen Wimpinas hingewiesen, und diese schon garantiert für einen größeren Wert, als sonst vielen leidenschaftlich hingeworfenen Kampfschriften jener Zeit zukommt. Wimpina repräsentiert sich uns als der gewiegte Theologe, der die lutherischen Sätze nach der Maßgabe des streng thomistischen Lehrgebäudes abwägt und verurteilt. Von den positiven Darlegungen der katholischen Lehren bleibt auch dann noch ein sehr wertvoller Bestand, wenn man all das unkritische und unechte Beweismaterial streicht, was bei W. mehr vielleicht als bei seinen Kampfgenossen, bei Eck z. B., zu finden ist. Der Hauptmangel seiner Polemik liegt wohl darin, daß er sich nicht genug bemüht,

Wien vor dem 17. Dezember 1536. — In dem Verzeichnis der verstorbenen Gelehrten steht doch sein blanker Name als der letzte (a. a. O. p. 89).

[1]) Briefe an Erasmus herausg. von *Jos. Förstemann* und *O. Günther*, L. 1904, p. 133, Nr. 120.

in die Auffassung seines Gegners einzudringen. Man kann billig nicht verlangen, daß er die Lehren Luthers aus ihrem inneren Zusammenhang und System heraus beurteilte — ein solches System war in den zwanziger Jahren noch gar nicht vorhanden, es war da noch viel mehr Negation als positiver Aufbau — aber er durfte doch andererseits die einzelnen Sätze nicht so nach dem äußerlichen Klange beurteilen und seine Aufgabe für gelöst halten, wenn er denselben Klang als schon früher vernommen und verpönt nachgewiesen hatte; er hätte mehr psychologisch seinen Gegner zu verstehen und hier zu widerlegen suchen müssen — dazu aber verfolgte er auch zu wenig die einzelnen Schriften Luthers, er hielt sich nur immer an die einzelnen proskribierten Sätze. Sehr selten zitiert er ein Werk Luthers selbst. Er dachte nur ans Widerlegen, nicht ans Versöhnen. — Und so war all sein Fleiß und seine Wissenschaft umsonst aufgewandt. —

§ 38. Von der Herausgabe der Anacephaläosis bis zur Reise zum Augsburger Reichstage.

Wimpinas Werk trug keine neue Welle in den hohen Seegang jener Tage. Man schob es mit seinem Verfasser beiseite, wie man die ganze Mark und vor allem auch Frankfurt beiseite schob. Die Mark wurde erst allmählich „reif“ für die lutherischen Ideen, und daß dieser Zeitpunkt möglichst fern bliebe, dafür trug Kurfürst Joachim mit strenger Macht Sorge. In der Frankfurter Akademie freilich flackerte nur noch ein recht schwacher Lebensfunke. Von denen, die ihr das Leben eingehaucht hatten, war Wimpina allein als ungebrochene mittelalterliche Säule geblieben, aber der pedantische Greis mit der gewaltigen Gelehrsamkeit mußte leeren Wänden predigen. Längst war sein hoher Gönner und Freund, Bischof Dietrich, aus dem Leben geschieden; aber auch mit seinem Nachfolger, Georg von Blumenthal,[1]) hatte er schon an der Universität als Kollege Seite an Seite gewirkt, und auch er erwies sich als ein Hort des alten katholischen Glaubens. Ihm widmete Wimpina 1529 eine neue Ausgabe seiner Schrift de signis et insomnis.[2])

[1]) Vgl. *Wohlbrück,* Gesch. des Bistums Lebus, II, p. 269 f.; seit 1523 Bischof. Von ihm bei *Seidel,* Bildersammlung, gedruckt eine „Oratio adhortatoria ad studiosos, ut vitam emendent et ignaviam fugiant. — [2]) *Farrago,* fol. 65 ff., mit Vorrede von Romberch. Sollte die Schrift 1529 etwa als Einzeldruck erschienen sein? Zu finden war sie nicht. — Die Vorrede an den Bischof gleicht der zu de bona fortuna.

Daß diese astrologischen Träumereien ihn nun wieder in ihren Bann ziehen konnten — in so schweren, bewegten Tagen — ist bezeichnend für seine weltfremde Sonderlingsnatur. Ja seine Feder kommt auch jetzt noch nicht zur Ruhe: Denn den Jahren 1528/29 müssen wir wohl eine neue Schrift von ihm „De hypocrisi, superstitione et divinatione libri tres“ [1]) zuweisen, die in der Farrago wohl zum ersten Mal in Druck kam.

Es ist uns noch in Erinnerung, welche scharfen Töne Wimpina nicht bloß an einer Stelle der Anacephaläosis gegen die Verlotterung, die Üppigkeit und Scheinheiligkeit des höheren Klerus angeschlagen hat. Auch in einer Predigt aus dem Jahre 1529 [2]) spricht Wimpina bittre Worte über die hypocrisis zu den Lehrern und Studenten der Universität. Nun wollte er dieses Thema einmal ex professo behandeln — der greise, verdiente Theologe hatte wohl das Recht dazu.

An drei Fehlern krankt — so führt er aus — besonders seine Zeit, an den Häresien, der Hypokrisie und dem Aberglauben. Von den Häresien will er hier nicht handeln — ihretwegen hält er die Kirche Gottes nicht für verloren: hat sie doch auch die 85 Häresien der Zeit des hl. Augustinus überwunden! — Aber von der Heuchelei wolle er reden. Sie sei zunächst bei den Philosophen zu finden, die der Jugend gegenüber sich als Stoiker und Curier gerieren und privatim Bacchanale feiern. Schlimmer noch sei diese Heuchelei bei den Geistlichen, die mit dem erhabenen Berufe nichts als den Namen gemein haben, die ohne Kenntnisse sich in den heiligen Stand eindrängen und skrupellos nach Titeln jagen und dann, wenn sie diese erreicht haben, nur dem Luxus, der Trägheit, der Habsucht und Lüsternheit leben.

Aber bei den Mönchen müssen wir doch echte Heiligkeit finden? — Guter Gott! auch da ist es traurig bestellt. Von bescheidenem Benehmen und Zurückgezogenheit ist bei diesen Mönchen keine Spur. Frech in ihrem ganzen Auftreten, drängen sie sich vorwitzig überall hin, wo etwas los ist, spielen in den Streitigkeiten die Zwischenträger — was alles um so gefährlicher ist, als ihnen das Ordenskleid den Anschein der Heiligkeit verleiht. „Und wie wenn sie aus direkter Verbindung mit Gott — des Nachts halten sie ja Zwiesprache mit den Himmlischen — allein wüßten, wieviel Strafe noch längst verstorbene Eltern für ihre Sünden in der Unterwelt abzubüßen haben, so machen sie sich daraus ihren Gewinn und prellen Reiche und Arme ohne Unterschied: schleppen das

---

[1]) *Farrago*, fol. 91 a ff. Mit einem Gedicht ad lectorem. — [2]) Vgl. oben p. 12.

Vieh aus dem Stalle, die Fische aus den Behältern, den Honig aus den Stöcken, den Wein aus dem Keller, das Korn vom Speicher, die Wolle aus der Kammer und das Geld aus dem Beutel fort und — es muß einmal gesagt werden —: Stück für Stück nehmen sie von des Lebens Notdurft, gehen bis auf die Haut, bis sie wie Blutegel vollgesogen sind; Verständnis für die elende Lage der Landleute haben sie nicht, selbst wenn sie auch sehen, daß eine arme Mutter, die ihr Kind stillt, vor Hunger und Durst gänzlich abgezehrt ist. Ja, ihr Gebahren halten sie noch großspurig für ihr Recht, da sie zu Hause nicht als nützlich bezeichnet würden, wenn sie sich den armen Schluckern vom Lande nicht unnütz machten."

Dies Bild hätte ja ein Reformator kaum in satteren Farben malen können! Wir wissen bereits, wie schonungslos W. über derartige Mißstände reden kann, sonst würden wir vielleicht auf den Argwohn kommen, der Herausgeber der Farrago, Romberch, hätte hier mit einigen Strichen nachgearbeitet. Wimpina hebt übrigens auch bald hervor, daß es Mönche genug gebe, die wahres Streben nach Vollkommenheit an den Tag legten, die in ihrer Demut und Frömmigkeit wie Engel auf Erden walten.[1])

In den Büchern über die superstitio und divinatio legt Wimpina mehr Gewicht auf die Beschaffung überreichen Materials zu den Themen, aus Geschichte und Astrologie, als auf systematische Bekämpfung desselben, wenn er auch selbstverständlich jedesmal sagt, daß die abergläubischen Ansichten und Gebräuche[2]) der katholischen Lehre widersprechen und durchaus zu meiden sind.

Der Astrologe Martin del Rio[3]) erhebt wegen der Schrift de Divinatione gegen Wimpina die Anklage auf Plagiat! Wimpina soll danach vieles aus Picus' von Mirandolas Schriften eingeschmuggelt haben. Nun kann es sich wohl nur um des älteren Picus Schrift „adversus Astrologos" handeln. Indes können wir wohl bei Wimpina eine sehr weitgehende Abhängigkeit von Picus konstatieren und wir haben auf diese schon mehrfach aufmerksam gemacht; aber über eine in seiner Zeit allgemein geübte Anlehnung, die man damals durchaus

---

[1]) Es liegt indes doch auch nahe, von diesen Auslassungen — zumal wenn wir sie mit denen über die Prälaten und Domherren in der Vorrede zu der Widerlegung der Assertionen zusammenhalten — auf eine gewisse Verbitterung persönlicher Art zu schließen, die wir freilich aus Mangel an Nachrichten nicht näher bestimmen können. — [2]) Besonders viel medizinische signa werden aufgeführt, aus denen auf Krankheiten etc. geschlossen wird. — [3]) *Bayle* berichtet im Dictionnaire historique, 4. Teil, p. 2879, darüber.

nicht als unehrlich empfand, ist er auch in „de divinatione“ nicht hinausgegangen.

Denselben Jahren 1528—1530 wird man die beiden Kommentare, nämlich die „Explanatio initii evangelii divi Johannis“ [1]) und die „Explanatio Symboli Athanasii“ [2]) zurechnen können.

Diese dienen beide als Grundlage zur Erläuterung der wichtigsten Glaubenslehren und richten sich vor allem an die, welche sich aufs Priestertum vorbereiten, aber auch an die studierenden Laien. Sie setzen an einem Punkte ein, wo in der Tat in jenen Tagen die Losreißung des einzelnen von der Kirche ihre Hauptwurzeln hatte: der Unwissenheit in Sachen des Glaubens wollen sie zu Leibe rücken. Um das Unheil dieser Unwissenheit recht zu kennzeichnen, bezeichnet er sie, wenn verschuldet, als die größte, weil gefährlichste, folgenschwerste aller Sünden. Ausführlich spricht er in der Einführung zum Athanasianum über den Glauben und über das, was der Christ notwendig wissen müsse. Einen interessanten Überblick gibt er über die kirchlichen Symbole. In beiden Schriften haben wir übrigens Seitenstücke zum ersten Buche der Anacephaläosis, insofern als dort bei jedem Satze hinzugefügt wird, welche Irrlehre sich gegen ihn richtet, während im Katalog die Irrtümer im Urchristentum vielfach mit kurzer Aufführung der Sätze des Prologs zum Johannesevangelium oder des Athanasianums widerlegt werden.

Die unermüdliche Arbeit muß den nunmehr etwa 70 jährigen nun doch niedergebeugt haben. Aber die Arbeit nicht allein. Wimpina mußte blutenden Herzens sehen, wie die Kirche, zu deren Verteidigung er all seinen Scharfsinn aufbot, immer mehr Verluste erfuhr, und wie auch die ihr äußerlich noch treuen Glieder vielfach faul waren und morsch. Nicht wenig drückte es ihn endlich, daß er für seinen redlichen Eifer keinen Erfolg, Schmähung und Lohn dafür aber in reichem Maße erntete. Wenn wir manche gelegentliche Bemerkung richtig deuten, war er eine sensible, leicht reizbare Natur, die sich äußerliche Anerkennung hoch anrechnete, Verachtung und Schmähung aber bitter empfand.

So mochte es kommen, daß er mit dem Tagewerk seines Lebens nun abschließen wollte: in stiller Zurückgezogenheit gedachte er in seiner Heimat den Erlöser Tod zu erwarten. Sein Testament hatte er schon gemacht und beim Rate zu Buchen niedergelegt; da trat

---

[1]) Farrago, fol. 168 ff. — [2]) Farrago, fol. 170^{b}. Als Einzeldrucke sind beide nicht zu finden.

er nun am 15. Juni 1529 vor das Konsilium der Universität[1]) und ließ sich eine Urkunde beglaubigen, durch die er seine testamentarischen Bestimmungen in eine Donatio inter vivos umwandelt und die Donatare, vor allem den Rat zu Buchen, sofort in den Besitz seiner Schenkung eintreten lassen will; nichts will er für sich behalten, „dan leyps narung mit eynem Diner ßein leben lang."

Aber die ersehnte Ruhe und die Weltabgeschiedenheit sollte ihm noch nicht zuteil werden. Ja, was er bisher gescheut hatte, mitten in den Strudel der Parteien und Kämpfe hineinzutreten, das sollte ihm jetzt doch noch beschieden sein. Immer dringender war in der letzten Zeit von den Protestanten die Forderung eines Konzils gestellt worden, womöglich eines Nationalkonzils. Der Kaiser, dem viel an der friedlichen Beilegung des Streites gelegen war, und der diesen Ausgang immer noch für möglich hielt, beschloß, auf einem Reichstage, zu Augsburg, eine gründliche, gegenseitige Aussprache und einen Vergleich zwischen Katholiken und Protestanten herbeizuführen. Am 21. Januar 1530 schrieb er ihn aus:[2]) Zur Wiederherstellung der religiösen Einheit im Reiche und zur Lösung der Türkenfrage. Zur Lösung der ersten Aufgabe sollte nun auch Wimpina seine letzte Kraft zur Verfügung stellen.

§ 39. Wimpina auf dem Augsburger Reichstage 1530.

Gern mochte Wimpina dem Rufe seines Herrn zur Teilnahme am Reichstage folgen; das Ansehen seines Gebieters unter den Fürsten, seine treue kirchliche Gesinnung und sein Eifer gaben ihm die Bürgschaft, daß die Mark nicht umsonst einen Verteidiger des Glaubens senden werde. Zudem gedachte er sicherlich von vornherein, bei dieser Gelegenheit auch seine Heimat mitzubesuchen. Die Beziehungen mit Frankfurt löste er aber nicht: Er behielt sein Haus und ließ seine Nichte als Hüterin zurück. Offenbar dachte er doch nicht an einen nunmehr ständigen Aufenthalt in der Heimat.

Mit Wimpina rüsteten sich auch seine Frankfurter Kampfgenossen Mensing und Redorfer zur Reise,[3]) und diesen fügte Joachim noch den Dominikaner Ruprecht Elgersma hinzu, der später als Kanonikus zu Kölln an der Spree doch dem Glauben untreu wurde.[4])

---

[1]) Schenkungsurkunde abgedruckt bei *N. Müller,* Stud. u. Krit., 1893. — [2]) *Rotermund,* Geschichte des . . . zu Augsburg 1530 übergebenen Glaubensbekenntnisses; Vorgeschichte. — *Hefele,* IX, p. 701 ff. — [3]) *Hagemeyer,* Über die Stellung des Kurfürsten Joachim, p. 11; *Heidemann,* a. a. O. p. 162; *Wohlbrück,* a. a. O., II, p. 378 ff. — [4]) *Paulus,* Dominikaner, p. 51.

Den Kurfürsten begleiteten seine beiden Prinzen, Joachim und Johann, und der Bischof von Lebus, mit einem Gefolge von 456 Edelleuten. In protestantischen Kreisen erzählte man sich später grausige Geschichten von der Kampfesstimmung dieser großen Reisegesellschaft. In Forchheim kehrten die Theologen bei einem Offizial ein, und wie dieser seinem Freunde Justus Jonas erzählte,[1]) hätten sie da allen protestantischen Theologen zugleich in Augsburg den Scheiterhaufen prophezeit. Sie hätten sich auch gerühmt, der Kurfürst wäre wärend der Reise an ihren Wagen gesprengt, hätte sich gnädig mit ihnen unterhalten und sie ermuntert: „haldt feste, lieben doctores, und thut das best, kompt dorzu, ich will gar weidelich helfen holtz tragen zu feur!“ — Nun, wenn man diese Schauermär an dem tatsächlichen Verhalten des Kurfürsten wie der märkischen Theologen kontrolliert, so hält sie nicht stand! —

Am 14. Juni[2]) waren die Brandenburger in Augsburg bereits angekommen. Im Hause des Augsburger Bürgers Joseph Hoichstetters nahmen die Theologen, wie es scheint, gemeinsam Wohnung. Wimpina und Mensing galten sicher mit als die tüchtigsten katholischen Gelehrten, wie das aus der Bemerkung des Justus Jonas: „sie kämen sich wie die Säulen der Kirche vor“, unschwer zu erkennen ist.

Schon in den ersten Tagen begannen die märkischen Theologen zu arbeiten.[3]) Die lutherischen Theologen waren nämlich mit dem Kurfürsten von Sachsen schon im April in Augsburg angekommen und hatten auf sein Geheiß eine Bekenntnisschrift auf der Grundlage der 17 Artikel, die 1529 von den protestantischen Fürsten zu Schwabach[4]) als Richtschnur des Glaubens angenommen worden waren, auszuarbeiten begonnen. Joachim und seine Theologen versprachen sich nun, wie es scheint, viel davon, wenn sie die Gegner unterliefen und eben die Grundlage ihrer Bekenntnisschrift, die Schwabacher Artikel, durch eine Widerlegung zerstörten. Bald erschien ihr Schriftchen:

Gegen die bekentnus Martini Luthers auff den ytzigen angestelten Reychstag zu Augspurg auffs newe eingelegt in Siebentzehn Artickel verfast kurtze uñ Christēlich unterricht durch Conrad Wimpina, Johan Mensing, Wolfgang Redorffer, Rupert Elgersma. zu Augsburg. 1530.

---

[1]) *Kawerau*, Briefwechsel des Justus Jonas, Nr. 203. Sept. 30, 1530, Jonas an Abt Friedrich. — [2]) Ebendas. Nr. 178, p. 156/157, Jonas an Friedrich Myconius. — [3]) *Ficker*, Die Konfutation. — [4]) *Hefele*, IX, p. 689 ff.

Der Anteil des einzelnen an der Abfassung läßt sich nicht bestimmen, da wir nicht wissen, wie sich die vier Gelehrten in die Arbeit geteilt haben. Das Schriftchen hat offenbar guten Absatz gefunden, denn es erschien binnen kurzem eine neue Auflage.[1])

Am 15. Juni war der Kaiser endlich in Augsburg eingetroffen,[2]) und am 20. Juni wurde der Reichstag für eröffnet erklärt; die religiösen Irrungen sollten zuerst behandelt werden.

Der Legat Campeggi hatte zunächst Mühe, den Kaiser und die Fürsten von dem Gedanken abzubringen, die religiösen Angelegenheiten doch lieber auf einem Konzil zu erledigen; er wies darauf hin, daß den Protestanten eine solche Verschleppung nur zustatten kommen würde.[3]) Am 25. Juni verlasen die Protestanten ihre Confessio. Sie verlangten nun von den Katholiken eine Gegenkonfession. Eine solche Gleichstellung ihrer Häresien mit der katholischen Lehre glaubte man ihnen unmöglich zugestehen zu können. Der Kaiser gab vielmehr den katholischen Theologen — es waren ihrer 20 an der Zahl — den Auftrag, die Confessio zu prüfen und eine Antwort auszuarbeiten; die Leitung dieser Beantwortung übertrug er dem Legaten. Sein Programm war,[4]) „an erster Stelle zu untersuchen, ob nicht die Fassung der Konfession verdächtig sei, und dann soll das Verschleierte mit Bescheidenheit, Klugheit, Höflichkeit und ganz in christlicher Liebe enthüllt werden. Das von den Vätern schon gebilligte in der Konfession solle man lobend anerkennen, was aber von der lauteren Religion abweiche, völlig vernichten. Dabei soll es die erste Aufgabe der Theologen sein, nachzuweisen, daß jene Irrtümer schon als ketzerisch verdammt seien. Am wirksamsten werde es sein, unter Kritik des gegnerischen Beweismaterials den häretischen Ausführungen positive, ausführlich begründete katholische Sätze gegenüberzustellen."

Wir sehen daraus, daß Wimpina allein schon in seiner Anacephaläosis für alle diese Punkte viel wertvolles Material bereitliegen hatte. Ist es zur Verwendung gekommen?

Die rührigsten und leistungsfähigsten Kräfte waren unter den katholischen Theologen unstreitig Eck, Faber und Cochläus; anderer-

---

[1]) Die in der bisherigen Literatur stets genannte Ausgabe ist offenbar die zweite: „auffs newe eingelegt". Vgl. Anhang I, Nr. 59 u. 59a. — [2]) Dazu vergleiche nun die von Ehses in der Röm. Quartalschrift veröffentlichten Berichte des Legaten Campeggi: Kardinal Lorenzo Campeggi auf dem Reichstage von Augsburg 1530, Röm. Quartalschrift, 1903—1905. — [3]) *Ehses,* I, p. 385. An Salviati. Vgl. auch *Laemmer,* Monumenta Vaticana, p. 39. Campeggio. XVI. Juni. — [4]) *Ficker,* Die Konfutation, p. XVII.

seits besaßen besonders Eck und Faber einen Ruf als große Hitzköpfe. Wimpina hatte man bisher immer beiseite liegen gelassen, und wurde er jetzt zwar nicht wenig ästimiert, so geschah es wohl besonders, weil er der Vertreter des geschäftigsten der katholischen Fürsten, Joachims war; zu der erforderlichen Arbeit, die zu leisten war, war er nicht mehr elastisch genug mit seinen 70 Jahren. Die übrigen Theologen hatten für die sie in Augsburg erwartende Aufgabe sich ebenfalls reichlich mit Material versehen; besonders Faber hatte eine kolossale Masse von Exzerpten aus Luthers Schriften zusammengetragen, und besonders auf die Widersprüche Rücksicht genommen; Eck hatte eigens 404 Artikel geschrieben, die die Neuerungen Luthers als längst verurteilte Häresien nachweisen: Wir sehen, jeder hatte sein eigenes Material und bedurfte fremder Arbeit nicht. Nur Cochläus hat in einer vorbereitenden Privatarbeit anhangsweise aus Wimpinas Anacephaläosis die articuli Picardorum et Vualdensium etc. aufgenommen.[1]) Mehr als Wimpinas großer Häretikerapparat scheint Redorfers handliches und praktisches „Arzneybüchlein" zur Verwendung gekommen zu sein.[2])

Zuerst wurde die ganze Arbeit unter die Theologen verteilt; es sind aber nur 4 Kapitel ausgearbeitet worden. Dann nahm Eck die ganze Arbeit auf sich. Wimpina konnte sich da nur an den gemeinsamen Beratungen beteiligen. Bei diesen sollen Eck und Mensing einmal hart aneinander geraten sein;[3]) sachlich wurde in diesen Sitzungen gewiß wenig an der von Eck vorgelegten Fassung geändert. An der Übersetzung beteiligte sich von unsern Brandenburgern der Propst Redorfer. Am 15. Juli wurde diese Arbeit, vom Kaiser schon um ein Drittel gekürzt, den Ständen vorgelegt, die sie aber nicht billigten: die ganze Fassung und Form mußte geändert werden. Endlich war eine dem Kaiser genehme Fassung gefunden und diese am 3. August in der Kapitelstube des bischöflichen Hofes verlesen.[4]) — Wimpinas Anteil an der Konfutation ist jedenfalls ganz unbedeutend.

Nun standen wieder Thesen gegen Thesen. — Aber wäre auch die Konfutation der Katholiken schonender gewesen im Urteil, entgegenkommender in Nebensächlichem, weniger bestrebt, den schroffen Gegensatz der Lehre zu konstatieren, ja ans Licht zu ziehen, wo

[1]) *Ficker,* a. a. O. p. XXII, Anm. 3. — [2]) Vgl. *Ficker,* a. a. O. p. 37, Anm., p. 41, Anm. 1, p. 53, Anm., p. 54—70 etc. — [3]) Über die unwahre Verdächtigung Mensings hierbei vgl. *Paulus,* Die deutschen Dominikaner, p. 31, Anm. 2. — [4]) Vgl. *Kolde,* Die Augsburger Konfession, p. 140: Die Confutatio pontificia.

ihn die Konfession verschleiert hatte: es wäre ihr auch dann nicht gelungen, sich von den Protestanten die Erklärung der Niederlage zu erzwingen; alle diese Neuerungen, die man mit logischer und dogmatischer Schärfe zu vernichten suchte, hatten eben schon Wurzeln ins Leben hinein geschlagen und hätten hier nur mehr mit Gewalt herausgerissen werden können,[1]) wobei der Erfolg noch problematisch gewesen wäre; denn geistige Kräfte können nur durch stärkere geistige Kräfte zurückgedrängt werden, der starke Arm vollendet den Sieg; rohe Gewalt allein schafft gewöhnlich nur Martyrerstimmung und -Begeisterung.[2])

Die Verständigungsversuche, die nunmehr durch Kolloquien angestellt wurden, waren von vornherein aussichtslos. Melanchthon allein, der noch hin und her schwankte,[3]) war ernstlich auf Verständigung bedacht. Luthers Geist stand drohend vor den protestantischen Beratern, wenn sie zur Nachgiebigkeit hinneigen wollten,[4]) und dann gab's keinen Pardon.

Zunächst bildete sich am 6. August ein Ausschuß von 16 Mitgliedern zur friedlichen Beilegung der religiösen Frage.[5]) Dieser lud die Protestanten am 7. August zu einer Besprechung ein, wo Joachim eine lange und freundliche Ansprache hielt. Die Protestanten reichten nach kurzer Bedenkzeit einige Beschwerden ein, die wiederum Joachim im Namen des Ausschusses widerlegte. Die Protestanten befriedigte diese Erklärung nicht, und nun vermehrte die herrschende Aufregung noch die plötzliche Abreise des Landgrafen Philipp von Hessen. Mit Mühe kamen die Verhandlungen wieder in Gang. Am 13. August wurde auf Vorschlag der Protestanten ein kleinerer Ausschuß mit theologischen und juristischen Sachverständigen vereinbart; am 15. August wurde dieser gewählt: auf katholischer Seite Bischof Christoph von Augsburg, Herzog Heinrich von Braunschweig, der bald durch Georg von Sachsen ersetzt wurde, und die Kanzler von Kurköln und Baden; dazu kamen nun noch die Theologen J. Eck, Conrad Wimpina und Cochläus.[6]) Auf protestantischer Seite waren im Ausschuß: der sächsische Kurprinz Johann Friedrich, der Markgraf Georg von Brandenburg mit seinem Kanzler und der Kanzler von

[1]) Mit Gewalt konnte der Kaiser der Türkengefahr wegen nicht gegen die Protestanten etc. vorgehen. — [2]) Vgl. dazu noch *Pastor,* Die kirchlichen Reunionsbestrebungen, p. 28, p. 41 f. — [3]) Vgl. *Ehses,* Kardinal L. Campeggi, II, p. 361. — [4]) Vgl. seine Briefe nach Augsburg, *Enders,* Briefwechsel, Bd. 8. — [5]) *Hefele,* Bd. 9, p. 713 f. — [6]) *Laemmer,* Monum. Vat., p. 54; Nr. XXXVII. Campeggi nennt die kath. Gelehrten „grandissimi Theologi et fideli". (Ebenda p. 55.)

Kursachsen, dazu die Theologen Melanchthon, Joh. Brenz und Erhard Schnepf. Am 16. August begannen die Beratungen. Man besprach die Artikel der Konfession der Reihe nach; die Hauptwortführer waren Eck und Melanchthon, die übrigen Mitglieder der Kommission griffen nur gelegentlich ein, von ihnen war der Kanzler Vehe noch der am meisten hervortretende.[1]) Auch von Wimpina[2]) wird aus den Verhandlungen eine Äußerung, und zwar zu dem Kapitel der Verdienstlichkeit der guten Werke berichtet, die jedenfalls zeigt, daß auch er auf Verständigung bedacht war. Ein ausführlicher Bericht wurde von den Verhandlungen aufgenommen und am 21. August von allen Mitgliedern des Ausschusses unterzeichnet.[3]) In vier Fragen war es danach zu einer Einigung nicht gekommen, nämlich bezüglich des Laienkelches, des Meßkanons, der Priesterehe und der Klostergelübde. Die Verständigung über diese Punkte gelang auch dem neuen, am 23. August zusammentretenden Ausschuß von nur 3 Mitgliedern nicht.[4])

Der Kaiser bat und drohte vergebens; die Protestanten erklärten, in weitere Verhandlungen nicht eintreten zu können. Da erfolgte denn der entschiedene Reichstagsabschied, der die Konfession der Protestanten für widerlegt erklärte und ihnen bis zum 15. April nächsten Jahres noch Frist zur Unterwerfung stellte.

Es war gewiß für Wimpina eine Anerkennung seiner Leistungen, wenn er in den Siebenerausschuß mit Eck und Cochläus berufen wurde; indes haben ihn seine Kollegen doch in der Hauptarbeit beiseite geschoben, und das war gewiß zum Nachteil der Sache, denn wenn wir manche Partien der Konfutation mit den entsprechenden Darlegungen in seiner Anacephaläosis vergleichen, so finden wir hier bedeutend gediegenere Arbeit, z. B. über die Willensfreiheit,[5]) oder über die Heiligenverehrnng etc. Zur Anerkennung seiner Mitarbeit erhielt er übrigens auch eine kaiserliche Remuneration von 25 Gulden, während Eck eine solche von 100 Gulden und Cochläus von 60 Gulden zuteil wurde.[6])

---

[1]) *Ehses,* Kardinal Campeggi, III, p. 143, Anm. — [2]) *Spalatin,* Annales reform., p. 161: (Die Lutheraner behaupten, kein Werk sei an sich selbst verdienstlich) — „do sagt Doktor Wimpina: Wenn unser werck auf unserm willen on gottliche gnade gescheen, so sindts unverdienstlich, sonst weren sie verdienstlich umb des gedinges willenn Christi mit der kirchenn. Dann er habe je gesagt: Si vis ingredi vitam serva mandata, das ist, wilt du in das Leben eingehen, so halt die Gebot." — [3]) Jetzt fast vollständig mitgeteilt bei *Ehses,* Kardinal Campeggi, III, p. 131—143. — [4]) Ebenda p. 145/146. Täglich 8—9 Stunden wurde konferiert! — [5]) Anaceph., III, De Fato, l. IV, appendix. — [6]) *Ficker,* a. a. O. p. XCVIII, Anm. 4.

§ 40. Private Geschäfte Wimpinas in Augsburg: Die Widerlegung der Lüneburger Kirchenordnung. — Die Farrago. — Das Testament.

1. Während in Augsburg der Reichstag abgehalten wurde, war in Lüneburg eine neue protestantische Kirchenordnung eingeführt worden,[1]) und da sich der tüchtige Vorkämpfer der Katholiken von Lüneburg, der Dominikaner Augustin von Getelen mit dem Erzbischof Christian von Bremen gerade in Augsburg befand, schickte der Abt Boldewin von St. Michael in Lüneburg ihm sowie einigen anderen Theologen, die ihm als tüchtig bekannt waren, die Ordnung zu, mit der Bitte, sie zu widerlegen. Außer Getelen haben nun Conrad Wimpina und Joh. Mensing Widerlegungen geschrieben und sie wurden auch dafür vom Abte mit Geschenken bedacht; ihre Widerlegungen selbst sind verloren gegangen; ein Hemmnis für das Vordringen der Protestanten in Lüneburg waren sie nicht: 1534 ist die Stadt lutherisch.

2. Wie Wimpina in der Anacephaläosis schon einen Teil seiner früheren Schriften gesammelt herausgegeben hatte, so beabsichtigte er auch, seine kleineren Werke und seine Reden zu einer Gesamtausgabe zu vereinigen; er wollte seine Lebensarbeit nicht durch Zerstreuung verderben sehen. Mensing hat ihn offenbar darauf aufmerksam gemacht, daß ein Dominikaner in Köln in der Herausgabe von Werken älterer Autoren sowohl wie zeitgenössischer eine große Routine habe.[2]) Dieser Mann war Johann Host von Romberch, der sich schon im Prozeß Hochstraaten-Reuchlin als Vertreter des ersteren einen Namen gemacht hatte, der Kommentare zu Aristoteles, Thomas u. a. veröffentlicht hatte, der auch für Faber, Fisher und Mensing Ausgaben ihrer Werke besorgt hatte und sich später noch um die Herausgabe der Werke Dionys' des Karthäusers bedeutende Verdienste erwarb. Mit ihm setzte sich Wimpina in Augsburg brieflich in Verbindung.[3]) An dem Material, was ihm W. zuschickte, sollte Romberch vor allem Schreib- und Druckfehler und Sprachfehler verbessern und zu den einzelnen Schriften Marginalnoten[4]) schreiben. W. gestattete ihm auch, Abhandlungen aus

---

[1]) *Wrede*, Einführung der Reformation im Lüneburgischen, II. Abschn. — [2]) Vgl. *Paulus*, Die deutschen Dominikaner, p. 134 ff. — [3]) Ergibt sich aus Romberchs erster Zugabe zur Farrago „De subiecto et dignitate theologiae". Farrago, fol. 16ª. Von einer irgendwie eingreifenden Veränderung des Textes ist nicht die Rede; Romberch sollte ihn nur, wo er es für gut finde, „limatior et politior" gestalten. — [4]) Ebenda: „in margine adnotationes et loci".

seiner eigenen Feder hinzuzufügen, ja er wünschte es, wie Romberch versichert, und diesem Wunsche kommt Romberch nach. Außerdem schreibt er zu einigen der Werke W.'s ein eigenes Vorwort. Wimpina hat nicht alle seine Werke, soweit sie in der Anacephaläosis nicht schon vereinigt waren, in die Sammelausgabe aufnehmen lassen; vielleicht standen ihm selbst nicht mehr alle zur Verfügung; immerhin sind die wichtigsten doch hineingekommen: die theologischen Schriften aus der Leipziger Zeit, von den astrologischen: de nobilitate corporum coelestium und de signis und die erst nach Abschluß der Anacephaläosis vollendeten Schriften, die wir oben besprochen haben. Dazu kommt noch das Werk de trinubio S. Annae und ein liber orationum aus der Leipziger und Frankfurter Zeit. Romberch gibt zwei Aufsätze bei; der eine ist ein „Brief“ „de subjecto et dignitate theologiae“, in dem er Wimpina gegen den eventuellen Vorwurf in Schutz nimmt, als habe er im Widerspruch mit sich selbst und mit S. Thomas in der Palillogia ein anderes Objekt der Theologie gelehrt als in der Epithoma: dort „Christum“, hier „Gott“; der Widerspruch sei aber nur ein scheinbarer. Interessant ist die zweite Beigabe Romberchs, die er nennt „Apologia . . . de constantia evangelizantium et fortuna Christi.“ Es ist eine Selbstverteidigung, an seinen Freund Mensing gerichtet, gegen die heftigen Angriffe aus diesseitigem Lager, da er mit Freimut Laster und Ketzerei bekämpfte.[1]) — Auf Wunsch Wimpinas widmete Romberch das Werk, dem er nach langem Wählen den Titel „Farrago miscellaneorum“ gab, dem Kurfürsten Joachim, als dem Mäcen und eifrigen Jünger der Wissenschaft, als berühmtem Redner und Verteidiger des Glaubens. Wimpina wünschte wohl die Ausgabe möglichst beschleunigt zu sehen; denn Romberch entschuldigt sich, daß er aus Mangel an Zeit keinen alphabetischen Index angefertigt habe. Da die Widmung vom 19. März 1531 datiert ist, hat Wimpina das Erscheinen seines Werkes gerade noch erlebt.

3. Die Sorge um die beschleunigte Herausgabe seiner Werke zeigt uns schon, daß Wimpina in Augsburg wieder mehr denn je daran dachte, sein Haus zu bestellen. Die Anstrengungen der langen Unionsverhandlungen mochten wohl seinen Kräften stark zugesetzt haben; so können wir es uns erklären, daß er hier in Augsburg in Gegenwart des Sekretärs und des Kaplans seines

[1]) Daß Romberch nicht lutherisch wurde, wie man angenommen hat, erweist *Paulus,* Die deutschen Dominikaner, p. 35.

Bischofs Georg sein Testament aufnehmen läßt.[1]) Er hatte also die in Frankfurt beurkundete Schenkung noch nicht exekutiert, wohl mit Rücksicht auf seinen schwankenden Gesundheitszustand.

§ 41. Wimpinas Tod. Seine Vermächtnisse.

Wimpina war doch noch rüstig genug, im Winter, nach Schluß des Reichstages, mit seinem Herrn zum Kurfürstentage nach Köln zu reisen,[2]) wo am 5. Januar 1531 Ferdinand, der Bruder Kaiser Karls, zum Könige gewählt wurde. Da konnte er sich auch von dem Stande der Angelegenheit der Herausgabe seiner Werke informieren und mit Romberch persönlich noch manches besprechen.

Über sein weiteres Schicksal war man bisher auf bloße Vermutungen[3]) angewiesen. Ein jüngst edierter Brief Mensings[4]) bringt auf einmal Klarheit in den Sachverhalt. Darnach ist Wimpina in Köln ernstlich erkrankt, und als der Kurfürst abreiste, mußte er krank zurückbleiben. In seine geliebte Heimat ließ er sich bringen, zu den treusorglichen Mönchen der Abtei Amorbach. In der Stille des Odenwaldes, in den friedlichen Mauern des Klosters, die ihm in der Jugend, als er in die Welt hinausziehen sollte, Ideale mitgaben, konnte der müde, kranke Greis noch ein wenig rasten. Am 10. März finden wir ihn hier, er läßt sich sein Testament, wie er es in Augsburg geschrieben, vom Kaiserlichen Notar in Gegenwart des Abtes, des Priors, des Pfarrers und anderer Zeugen roborieren und beglaubigen. Die letzten Tage seines Lebens bedeckt völliges Schweigen.

---

[1]) Siehe sein Testament; unten p. 187. Hieraus konnten wir einige Begleiter des Kurfürsten feststellen. — [2]) Farrago, in der Widmung von Romberch. — [3]) Gropp und andere geben an, Wimpinas Aufenthalt in Amorbach hänge mit Vorbereitungen „ad novum congressum“ zusammen. *N. Müller* meint mit Recht, daß es sich im besten Falle um eine Vermutung handele, der jede geschichtliche Unterlage fehle (*Müller*, a. a. O. p. 110). — [4]) Mensing an Fürst Johann (von Anhalt), datiert Frankfurt a. O., 7. September 1531, gedruckt bei *O. Clemen*, Briefe von Hieronymus Emser, Joh. Cochläus, Joh. Mensing und Petrus Rauch; Münster 1907. p. 32 f. Die für uns so wichtige Stelle lautet: . . . „New czeitung hab ich nichts besonders dan das wyr vnsern Doctorem Conradum wimpina verloren haben auß dieser welt, dan er zu Collen am reyn kranck von meym gnedigsten herren gelassen, darnach gen ammerbach ins closter gefurt, do selbs gestorben am schlag vnd zu buchem ist begraben.“ — Wir können wohl bei der Freundschaft, die Mensing mit W. verband und dem Umstande, daß der Brief noch nicht 4 Monate nach W.'s Tode geschrieben ist, auf die Genauigkeit des Berichtes vertrauen. Mensing war ja auch noch mit in Köln gewesen.

Aber offenbar hat er die Heimat nicht mehr verlassen, bis der Schlag seiner irdischen Laufbahn ein Ziel setzte. Merkwürdig: Wie es ungewiß ist, wann Wimpina geboren, so ist es ungewiß, wann er gestorben.[1]) Wir können aber den 17. Mai 1531 als das sicherere Datum seines Todes annehmen. In den Armen der Mönche hauchte er seine Seele aus. Die Frage seiner letzten Ruhestätte, die bisher auch dunkel war, ist durch Mensing endgültig entschieden: Zu Buchen ist er begraben. Sein Heimatsstädtchen ehrte seinen großen Toten durch einen Denkstein in der Pfarrkirche, auf den man lebensgroß die Figur Wimpinas einmeißelte. Auch poetisch ist das Andenken Wimpinas in der Buchener Pfarrkirche verewigt, auf einem zweiten, einem Holzepitaph.[2]) Sein Erbe, der Buchener Rat, gedachte aber auch in Dankbarkeit der Seele des Entschlafenen und stiftete ein jährliches Seelenamt mit Offizium.

Und auch die Benediktiner in Amorbach ehrten ihren großen Freund durch ein steinernes Denkmal, das seinen Vorzugsplatz in der Stiftskirche an der Seite des Abtes Petrus Winter — ebenfalls eines Buchener Kindes — erhielt. Nach dem Manuscriptum Amorbacense[3]) stand auf dem Steine geschrieben:

„Anno Domini 1531 obiit egregius Sacrae Theologiae Doctor Conradus Wimpina de Buchen in Monasterio Amorbach. XVI kal. Junii. Sepultus in Buchen. Cuius A. R. in pace."

Ein schöneres Denkmal setzte sich Wimpina selbst in seiner Heimatsstadt: durch sein Testament.[4])

---

[1]) Vgl. *N. Müller*, p. 110 ff. Auf dem Amorbacher Leichenstein: „XVI kal. Junii". — [2]) Das Epitaph bei *J. Gropp*, Aetas mille annorum . . ., p. 269. Das Gedicht zählt 18 Distichen. Nachdem seine Tätigkeit in Leipzig und Frankfurt gewürdigt und auf die Anfeindungen, denen er ausgesetzt war, hingewiesen ist, heißt es:

„Ingenio priscis praestas Conrade diserte,
Pieriusque tuo stillat ab ore liquor
Dulcius Hyblaeo sapiunt tua verbula melle,
Eloquiisque data est aurea vena tibi.
Hinc tibi livoris surgit pars maxima tristis
Hinc lacerant doctum te invida turba virum.
At . . . tua post cineres splendescet fama per orbem
Ingenio vives post quoque fata tuo."

[3]) Vgl. *Müller*, St. u. Kr., Bd. 66, p. 112. Der Zusatz „Sepultus in Buchen" ist also, als den Tatsachen entsprechend, nicht anzufechten. — [4]) *N. Müller* in St. u. Kr., 1893, p. 115 ff. Im Nachtrag, a. a. O. 1894, bringt *Müller* einen Abdruck einer beglaubigten Abschrift des Testaments, die im Leiningschen Archiv aufbewahrt wird. Die Breslauer Universität bewahrt eine Abschrift des Testaments vom Dienstag nach St. Gallentag des Jahres 1531 (17. Oktober).

Wimpina hatte sich nach und nach ein für jene Zeit sehr ansehnliches Vermögen erworben; es wird auf 8300 Gulden geschätzt, abgesehen von dem Hause in Frankfurt und unbestimmtem liegenden Besitz in und bei Buchen. Dieses ganze Vermögen bestimmt er „zu Almosen und ad pias causas“, zum Testamentsvollstrecker ward der Rat zu Buchen bestellt. Er verteilt das Geld unter die Verwandten und die Armen und zu Meßfundationen.

Die Verwandten waren „schlächte Leute“, die gewiß schon zu Lebzeiten Wimpinas seine Unterstützung erfahren; da nun seine Geschwister zum Teil schon gestorben sind, werden gleichmäßig deren Kinder mit einer Rente von jährlich 10 Gulden bedacht, nur sein noch lebender Bruder Heinrich, der ohne Nachkommen zu sein scheint, erhält 16 Gulden und 12 Malter Frucht; die Nichte Elsa, die in Frankfurt zurückgeblieben, erhält das dortige Haus. Für die verstorbenen Verwandten stiftet W. zwei feierliche Anniversarien in Buchen. Für die Armen bekundet Wimpina eine weise und umsichtige Fürsorge; es handelt sich dabei zunächst um Arme seiner Vaterstadt. Für Arme im allgemeinen setzt er 5 Gulden zur Naturalverpflegung in teuren Zeiten aus.

Die Hausarmenpflege fördert er durch die Stiftung von jährlich je 15 Gulden für 8 würdige Hausarme, die wegen Alters ihren Unterhalt nicht mehr erwerben können, und von 4 Gulden zur Beschaffung von Kleidern für Hausarme.

Zur Erleichterung des Fortkommens von armen jungen Leuten setzt er für zwei arme Jungfrauen 20 Gulden als Mitgift zur Ermöglichung der Heirat aus und für einen aus Buchen stammenden Studenten in Frankfurt a. O. ein Stipendium von jährlich 20 Gulden. Dieses Stipendium ist an die Universität Breslau übergegangen und wird jetzt noch verteilt.[1])

[1]) Das Sekretariat der Universität Breslau stellte mir gütig einen Auszug aus den Akten über dieses Stipendium zu. Danach wurde zur Fundierung des Stipendiums von den Testaments-Exekutoren eine wiederkäufliche Rente von 20 rhein. Gulden Gold, den Gulden zu 22 Silber- oder 34 märkischen Groschen gerechnet, verwendet, welche der Testator laut einer Urkunde von Dienstag nach Jubilate des Jahres 1516 von dem Rate der Städte Berlin und Cölln an der Spree erkauft hatte. Diese Rente war für ein Kapital von 500 Gulden rheinisch zu entrichten, die Wimpina zur Ablösung von 1200 Korn von einem Kaspar Sanger mit der Bewilligung des eventuellen Wiederkaufs hergegeben hatte, und zwar alljährlich entweder auf dem Ostermarkte zu Leipzig oder zu Frankfurt a. O. an Wimpina oder nach dessen Ableben an dessen Erben zu zahlen. Das Stipendium ist meistens an Studenten aus der Mark und Schlesien verliehen worden, und zwar seit 1822 an solche jeder

Zur Aufbesserung des Gehaltes bestimmt er dem Schulmeister eine jährliche Gehaltszulage von 15 Gulden, „daß er die Schuele und Schuller hinfürter baß halt undt in der Lehre beßer, dan zuevor geschehen, lerne undt anhalt, und daß Allewegen ein geschickhter und gelehrter, so der Kirchen und statt nützlich, angenommen werdte"; arme Kinder solle er dafür nach Erkenntnis der Testamentare umsonst unterrichten.

Hierin liegt sicherlich ein großes Verdienst Wimpinas um seine Vaterstadt, daß er die geistigen Bedürfnisse ihrer Bürger, die er sicher in seiner Jugend selbst an sich erfahren, so verständig berücksichtigt und zu heben sich bemüht. Für die arme Schuljugend setzt er übrigens einen Gulden für Schuhwerk im Winter aus.

Schließlich erhält auch der Stadtschreiber eine jährliche Aufbesserung. Es fällt in dem Testamente das Fehlen einer Meßstiftung für des Testators eigene Seelenruhe und eines Vermächtnisses an die Frankfurter Universität auf. Indes glaubte er mit Recht, daß für das erstere die Testamentare Sorge tragen werden, und wir können auch annehmen, daß Wimpina schon bei Lebzeiten der Universität, an der er mit solcher Liebe hing, manche Opfer gebracht haben wird, über welche die Akten freilich schweigen.

Seine im Testament so hervorstechende Sorge für die Armen mit Müller[1]) auf lutherische Anregungen zurückzuführen, geht nicht

---

Konfession, da darüber im Testament keine Bestimmung vorhanden ist. Das Kapital selbst ist im Betrage von 820 Thlr. 9 Sgr. 6 Pfg. seit 1844 von Berlin abgelöst und an die Universität Breslau gezahlt worden. Die Kandidaten für das Stipendium werden von der Universität Breslau dem Magistrat in Buchen vorgeschlagen, der seit 1868 keinen Einspruch mehr erhoben hat. Das Stipendium beträgt jährlich 84 Mark.

[1]) *Müller,* Stud. u. Krit., 1894, p. 354 ff. *Kawerau* ist auch von der Beweisführung *Müllers* in einer Besprechung der Studie überzeugt (Zeitschr. f. Kg., XV [1895], p. 154). Wir wollen hier nur kurz auf folgendes hinweisen: Die Fürsorge für die Hausarmen ist gerade in Testamenten von Gelehrten (vgl. das Leipziger Urkundenbuch) aus der Zeit vor der Reformation mehrfach nachzuweisen, ebenso wie die Fürsorge für arme Studenten und arme Jungfrauen; es finden sich auch genug solcher Testamente, zu deren Vollstreckung die städtische Behörde und nicht eine kirchliche Person oder Institution bestellt war und die damit natürlich auch die Versorgung dieser Armen in die Hand nahm. Diese Gedanken brauchte Wimpina also wahrlich nicht erst der Leisniger Kirchenordnung entnommen zu haben; W. hat sich sicherlich um die Schriften Luthers ebenso wie um die sonstigen Verordnungen seiner Gegner, mit denen es ein Kompromiß für ihn nicht gab, wenig gekümmert. Daß er auch für den Lehrer seiner Heimatsstadt sorgte, erklärt sich am besten aus der Erinnerung, die er seiner ersten Bildungsstätte noch bewahrt

an; diese Annahme Müllers beruht auf einer falschen Vorstellung von der vorreformatorischen Armenfürsorge, wie wir noch später einmal nachweisen wollen. Man kann nicht sagen, daß Wimpina mit seinen eminent praktischen testamentarischen Bestimmungen sich „in eine gewisse Opposition setzte zu der Stellung, die die Kirche seiner Zeit der Armenpflege gegenüber einnahm.“

§ 42. Charakteristik Wimpinas. Rückblick und Umschau.

In den Denkstein, den die Buchener in ihrer Pfarrkiche ihrem berühmten Landsmann setzten, ist die fast lebensgroße Figur Wimpinas eingemeißelt. Das Relief zeigt einen älteren, bartlosen Mann mit kleinen Augen und kleinem Mund, mit denen die lange Nase kontrastiert, sowie langem Haupthaar; seine Kleidung ist das Kanonikerornat. Vor der Brust hält er mit der Linken einen Kelch, mit der Rechten ein mit Buckeln verziertes Buch mit einem Griffel.

Becmann und Seidel geben in ihren Werken Abbildungen von Wimpina, die zwar nicht ganz miteinander übereinstimmen, aber doch sehr ähnlich sind. Diese Bilder zeigen einen fast jugendlichen, scharfen Kopf, ohne Bart, mit langer, scharfer Nase und kleinen Augen. Die Schultern überwallt ein Professorenmantel und das Haupt bedeckt ein Birett.

Nach diesen Bildern zu urteilen — die uns freilich kaum eine sichere Vorstellung geben — hatte unser Gelehrter eine nicht besonders stattliche Figur, aber scharfe, freundliche, angenehme Züge.

Wenn wir nun Wimpinas Charakter, seine Anlagen und ihre Auswirkung, seine Bedeutung als geschichtliche Persönlichkeit, als Theologe und vor allem als Gegner Luthers zeichnen wollen, so wird uns diese Aufgabe außerordentlich erschwert — durch den Mangel an rein persönlichen Nachrichten, an Briefen Wimpinas und zeitgenössischen Äußerungen über ihn. Durch seine Werke fast allein können wir zu seiner Person vordringen. Als der odenwälder Jüngling ins Meißensche wanderte, um sich zunächst als Lehrer-Gehilfe durchzuschlagen, da war sein Beutel zwar recht dürftig; aber seine Geistesschätze wogen den Mangel wohl auf: eine leichte Auffassungsgabe, ein treffliches Gedächtnis, eine solide Wißbegier. Ein Ereignis aus den letzten Jahren, ehe er in die Fremde wanderte, mag seinen ernsten religiösen Sinn stark be-

---

hatte. Schließlich ist es ja auch möglich, daß irgendwelcher persönlicher Einfluß auf seine Entschließungen eingewirkt hat.

einflußt haben: das schwärmerische Auftreten und der Untergang des Paukers von Niklashausen, Hans Beheim. Wimpina hat den Fanatiker nie anders als den verwerflichen Ketzer betrachtet, dem durch die Verbrennung seine gerechte Strafe widerfahren ist.

Der Schulmeister ist an Wimpina sein Leben lang hängen geblieben. Das Pathetische, Schematische, Abgezirkelte in seinen schriftstellerischen Leistungen, die Neigung zum Moralisieren und Belehren, das alles hat wohl hier seine Wurzeln.

Er begann das Universitätsstudium in einer Zeit der Gärung, man kritisierte die bisher geübte Methode, die bisher vorgetragene Wissenschaft. Neue Gedanken blitzten auf und bezauberten die freier gesinnten Gemüter. Wimpina war zu wenig selbständig veranlagt, um das Neue in sich wirken zu lassen, aber die Wißbegierde besaß er, den neuen angepriesenen Wissensstoff in den Schatz seiner Kenntnisse aufzunehmen und gelegentlich damit aufzuwarten; die Oberflächlichkeit und Hohlheit so mancher moderner Geister war seiner schulmeisterlichen Gründlichkeit ein Greuel. So stieg er in strenger scholastischer Schule die Stufen der artes hinan bis zum Gipfel, zur Theologie. Der streng konservative Geist, den seine Lehrer schon als Vermächtnis überkommen hatten, entprach vollständig seinen wissenschaftlichen Bedürfnissen. Er dachte nicht daran, irgendwie selbständig an theologische Fragen heranzugehen, sondern er setzte seine wissenschaftliche Ehre darein, die Lehre der Väter und der Scholastiker in möglichst großem Umfang kennen zu lernen. Die wissenschaftliche Arbeit, die er nun mit diesen gewonnenen Kenntnissen leistete, ist, seiner Geistesrichtung entsprechend, nicht eine kritische oder spekulative, sondern eine mechanische: Sammeln, unter gewissen Gesichtspunkten Ordnen und Vergleichen: das sind die Elemente seiner wissenschaftlichen Arbeit. Diese Arbeit erhält durch die Beeinflussung eines Freundes, Polichs, die besondere Richtung auf das theologisch-astrologische Grenzgebiet. — Einen Schritt weiter in der Entwickelung seiner wissenschaftlichen Arbeit führte ihn die Polemik mit Polich. Es war diese die Vorübung für die Polemik gegen Luther. In dieser an sich höchst wertlosen und unfruchtbaren Fehde war Wimpina plötzlich — wider seinen Willen — vor die Aufgabe gestellt, kritisch, apologetisch an einzelne Aufstellungen seines Gegners zu gehen, die, wenn auch zum Teil recht unsinnig, doch eben neu waren und der theologischen Tradition ins Gesicht schlugen. Wimpina benimmt sich dieser neuen Aufgabe gegenüber anfangs natürlich sehr aufgeregt, flicht nach der Sitte der damaligen Disputations-

methode in seine Beweise auch ein paar Scheingründe ein, sucht aber vor allem den Gegner wider dessen Willen auf Behauptungen festzunageln, die er mit einem ganzen Schwarm von Autoritäten zu widerlegen vermag; natürlich siegt er so, — niemand aber wird von seinem Siege wirklich befriedigt sein; der Wert, den er selbst für sein wissenschaftliches Arbeiten aus der Fehde gewinnen konnte, ist nicht erreicht — freilich hat sich seine Literaturkenntnis bedeutend vermehrt. Als Polyhistor, wie ihn Vigilantius Axungia nennt, aber nicht eigentlich als Gelehrter geht er nach Frankfurt.

Auf zwei Forderungen kann man die Bestrebungen der Humanisten auf wissenschaftlichem Gebiete zurückführen; die erste lautet: Weg mit der alten Schulmethode! — die zweite: Zurück zu den Quellen! Wimpina hat sich diese Forderungen nicht zu eigen gemacht, und die meisten „Alten" mit ihm; aber diese „Alten" überragte doch Wimpina schon in Leipzig durch die Fülle und den Fleiß seiner philosophischen und theologischen Arbeiten, und dieses Verdienst Wimpinas erhielt in der so außergewöhnlich-feierlichen Doktorpromotion eine augenfällige Anerkennung.

Mit dem regen Fleiße Wimpinas vereinte sich ein stark ausgeprägter Sinn für regelmäßiges, seßhaftes Leben; wo er seine Studien begonnen hatte, da blieb er auch, bis man ihn fortrief. Das hatte wieder zur Folge, daß er sich so recht in sein Lehrfach und überhaupt in die ganzen Universitätsverhältnisse zu Leipzig einlebte. Er folgte hierin auch gewissermaßen der Leipziger Tradition: wenige von den Leipziger Theologen haben die Universitäten gewechselt. Leipzig wurde ihm wirklich zur zweiten Heimat, in der er sich wohl fühlte, nachdem er die materiellen Sorgen überwunden. Und als ihm nun reichlich Ehrenämter zuteil wurden, verwaltete er sie mit großer Gewissenhaftigkeit und Wichtigkeit.

So war es auch, als er nach Frankfurt kam. Immer wird in der Geschichte dieser Hochschule der Name desjenigen genannt werden müssen, der nicht nur als erster den Rektorstab führte, sondern auch 25 Jahre hindurch an dem Wohl und Wehe der neuen Gründung hervorragenden Anteil hatte. Freilich, um die Hochschule zu einer der ersten der Zeit machen zu helfen, dazu fehlte ihm außer dem tieferen Verständniß für die modernen Bedürfnisse auch die tatkräftige Initiative und das organisatorische Talent; die Mark war damals auch nicht der geeignete Boden für eine Musterschöpfung, das Land mußte erst zu wissenschaftlichen Interessen erzogen werden. Aber auch zu d i e s e r n ä c h s t e n A u f g a b e der neuen Bildungs-

stätte fehlte Wimpina eine außerordentlich wichtige Fähigkeit, nämlich: die Wissenschaft — im guten Sinne — zu popularisieren.

Wir sahen wohl einige Versuche, dem Klerus der Mark einige wissenschaftliche Nachhilfe zu geben, z. B. in der Frage der Vorherbestimmung, aber zu einem wirklichen Reformator des Klerus fühlte er sich nicht berufen, und doch wäre hier ein so reiches, fruchtbares Arbeitsfeld gewesen, viel fruchtbarer, als es seine tiefgründigen Forschungen in der „philosophia mystica“ waren.

Wimpina war der Theologe der Mark, seine Kollegen kamen neben ihm fast gar nicht in Betracht — und doch wird er kaum von seinen Zeitgenossen genannt. Seine Gelehrsamkeit sah und bewunderte man, aber sie blieb totes Kapitel — man ging an ihr vorüber, ohne sich von ihr beeinflussen zu lassen.

Da kam Luther, und Wimpina wurde sofort veranlaßt, Stellung zu ihm zu nehmen. Sie konnte nicht zweifelhaft sein. Aber er verschmähte es, in den Vordergrund des Kampfes zu treten. Mochten andere den Neuerer zu Boden werfen! . . . dem Pauker von Niklashausen ists einst übel ergangen . . . und jener, der da die ketzerische Behauptung aufstellte, daß Gott lüge, wie ist er still geworden! — Aber das Ungetüm der Häresie krümmt sich nicht unter dem Bannfluche, weiter und weiter greifen seine Fänge: Ein neuer Arius! — Wimpina mochte erschaudern, als er an diesen dachte; aber der zweite Gedanke gibt ihm Mut und Sicherheit: Gott hat die Kirche auch unter dem furchtbaren Schlage des Arius nicht untergehen lassen, so wird sie auch das Luthertum überstehen! Freilich für den Augenblick ist keine Hoffnung mehr, die Häresie auszurotten! — Ähnlich dachte der große John Fisher, der auch wie Wimpina fern vom Kampfplan stand, aber doch weit mehr Fühlung nahm. — Retten wollte daher Wimpina, was noch zu retten war, aufklären, belehren. Er scheint einen Versuch zu machen, aus seiner Isolierung herauszutreten, Fühlung zu nehmen mit den leitenden Kreisen im Süden, aber der Versuch schlägt fehl und so bemüht er sich nicht weiter darum, und so läßt auch ihn Freund und Feind beiseite stehen.

Wimpina war zu bescheiden, zu ängstlich, um sich zur Geltung zu bringen. Er beteuert, daß andere alles schon viel besser gesagt haben, was er sagen will. Vor jeder Hochschule will er seine Lehren einer Prüfung unterziehen lassen, wenn Luther es auch tut: aber das schreibt er nicht an Luther selbst, sondern das fügt er fast unbemerkt seinen größeren Werken an. Er schreibt unaufhörlich, so sorgfältig und gewissenhaft wie die wenigsten seiner Mitkämpen, aber das meiste bleibt lange in der Schublade oder beim

Drucker liegen, und Manuskripte sammeln sich Stoß auf Stoß, und lange weiß niemand etwas davon. Langsam beginnt Wimpina — bei seinem Alter um so anerkennenswerter — von Freund und Feind zu lernen: Er disputiert nicht mehr allein mit seinem akademischen Publikum die Hauptprobleme — und auch Nebensächlichkeiten — durch, sondern er beginnt populär zu schreiben. Und schließlich schüttet er mit einem Male das ganze aufgestapelte Material in einem dicken Foliobande auf den Markt. Konnte es in der Zeit der Flugschriften seiner Gediegenheit entsprechend wirken? Ob auch nur einer der protestantischen Führer sich die Mühe genommen, darin zu lesen?! So war seine ungeheure Mühe zum großen Teil vergeblich.

Wimpina war nicht gewillt, den Kampf gegen Luther als seine Lebensaufgabe anzusehen. Mit der Herausgabe der Anacephaläosis wollte er die Polemik — wenigstens für einige Zeit — schließen. Er kehrt zu seiner Lieblingswissenschaft zurück. Aber daneben bemerken wir, daß ihm nun, nach den schmerzlichen Erfahrungen, die er im Vorwärtsschreiten der Reformation gesammelt, das Verständnis für jene wichtige Aufgabe aufgegangen ist, die er von Beginn seines Wirkens in Frankfurt an hätte ins Auge fassen sollen, die Aufgabe, den Klerus und die Gebildeten positiv zu reformieren, vor allem durch zweckmäßigen religiösen Unterricht, dann aber auch durch energischen Kampf gegen die sittlichen Schäden. Jetzt freilich konnte er bei seinem Alter nicht mehr weiter als über Anfänge zur Lösung dieser Aufgaben hinauskommen. Er hätte in Mensing gewiß einen treuen Mitarbeiter gefunden. Da ruft ihn sein Fürst zum Augsburger Tage. Jetzt erst, wie es scheint, lernen ihn Freunde und Gegner persönlich kennen. Die Freunde ehren ihn als einen gelehrten Greis, als den Berater Joachims, des eifrigen Verfechters der katholischen Sache — die Arbeit aber leisten sie lieber selbst. Und die Gegner? Es mochte ihnen genügen, daß er Frankfurter war, um ihn mit Mensing u. a. als obskuren Ignoranten zu schmähen. Als er in die Stille des Odenwaldes sich zurückzog, fragte niemand mehr nach ihm.

Wimpina war infolge seiner Tüchtigkeit auf einen Posten gestellt worden, der ihm ein reiches aber isoliertes, abgeschlossenes Wirkungsfeld bot. Wimpina war zu wenig gesellschaftlich veranlagt, um diese Isolierung zu brechen, um mit den Theologen seiner Zeit Fühlung zu nehmen. Nur drei Korrespondenzen W.'s sind nachzuweisen: mit Hassenstein, mit Romberch und indirekt mit Erasmus. Ein tiefes Freundschaftsbedürfnis ist bei ihm nicht

zu entdecken. Wer seinen wissenschaftlichen Ideen folgt, der ist sein Mann. Nicht ganz verschmäht er Geselligkeit, aber der Verkehr mit den engeren Kreisen seiner nächsten Umgebung, besonders mit Ordensleuten, genügt ihm. In der Behandlung von literarischen Gegnern ist er in jüngeren Jahren rücksichtslos mit Hintansetzung des Anstandes, später wird er ruhig; seine Polemik gegen Luther zeichnet sich vor der so mancher anderer Kontroversisten durch große Sachlichkeit aus, von persönlichen Anzüglichkeiten, wie sie im Streit mit Polich in Menge vorkamen, hält er sich Luthern gegenüber fast gänzlich frei!

In sittlich-religiöser Hinsicht steht Wimpina unantastbar da. Von der hohen Auffassung seines priesterlichen Berufes legen mehrere seiner Schriften Zeugnis ab. Nichts wies er so weit von sich als den geringsten Makel der Häresie; nie merken wir, daß er in dem von ihm so heiß geliebten und eifrig verteidigten Glauben irgend welche Zweifel empfunden hätte, und so war er wenigstens den Katholiken der Mark ein zuverlässiger Führer in den religiösen Wirren.

Über seine wissenschaftlichen Leistungen wollen wir erst in einer neuen Untersuchung ein abschließendes Urteil fällen. Hier wollen wir nur konstatieren, daß er neue Anregungen nicht gegeben, aber doch einen gewaltigen Wissensschatz in seinen Werken niedergelegt hat. Er hat sich sicherlich einige Kenntnisse in Griechisch und auch Hebräisch angeeignet und mit ihrer Hilfe seine theologischen Forschungen etwas vertieft. Neben Aristoteles schätzt er auch Plato hoch. Er hat unter den Vätern eine besonders gute Kenntnis von Augustinus und Hieronymus, auch Gregorius; freilich weiß er ihre echten und unechten Schriften nicht zu sondern; indes wie vielen gelang das damals überhaupt schon?! Als unantastbar gilt ihm Dionys der Areopagite. Unter den Hochscholastikern verehrt er vor allem den hl. Thomas und den hl. Bonaventura; er kennt auch die Skotisten gut, wenig aber die „Modernen.“ Von seinen zeitgenössischen kathol. Theologen zitiert er eigentlich nur zwei, nämlich Erasmus und den „Roffensis“, d. i. John Fisher, und im Streit ums trinubium den Faber Stapulensis, obwohl er sicherlich auch andere kennt. Die humanistischen Größen sind ihm — nach seinen eigenen humanistischen Anfängen — natürlich auch nicht fremd. Wimpina hat seine wissenschaftlichen Interessen im großen ganzen nicht sehr zersplittert, etwa wie es Polich getan. Unter humanistischer Einwirkung hat er sich — abgesehen von seinen poetischen Versuchen — Kenntnisse in klassischen Schriftstellern und vor allem in der

Geschichte verschafft. Während er die ersten nur als Zierart gebraucht, hat er von der Geschichte auch den Wert erfaßt, den sie für die Behandlung jeder Disziplin in sich begreift. Er hat eine Vorliebe dafür, die Geschichte irgend eines zu behandelnden Gegenstandes aufzuspüren. In diesem Punkte könnte man ihn als Modernen bezeichnen; im Grunde ist er auch hier einer von den „Alten" geblieben; vor allem vermissen wir bei ihm den dem Humanismus eignen kritischen Sinn. In der Verwertung mancher Quellen ist er sehr naiv; den Fortschritt seiner Zeit in der Verwerfung der konstantinischen Schenkung und der Bewertung des Areopagiten macht Wimpina nicht mit.

Wenn wir nach dem Urteil der Zeitgenossen über Wimpina fragen, so können wir alle die unzähligen Briefe von Luther, Melanchthon, Spalatin, Scheurl, Justus Jonas, Hutten, Erasmus, Cochläus usw. durchblättern, und werden seinen Namen darin fast so selten wie einen weißen Raben auf dem Felde finden. Leider fehlt auch das Urteil des Erasmus über die ihm gewidmete Anacephaleosis.

Wie Hassenstein sich über den werdenden „Dichter" aussprach, und wie Eck seine Epithoma und die große Belesenheit und die treue Gefolgschaft, die er dem hl. Thomas leistet, beurteilte, wissen wir bereits. Trithemius und Cochläus nennen ihn einmal, ohne sich irgendwie über seine Leistungen auszusprechen. Voll des Lobes über ihn ist sein erster Biograph, der geheimnisvolle Anonymus, den man schon lange Zeit in Wimpina selbst sehen wollte. — Publius Vigilantius spricht sich in seiner Beschreibung von Frankfurt über W. aus, er sei: „non inter postremos theologos nostri evi numerandus, qui rerum omnium gnarus cum Appione polihystoris nomen meretur. M. Rysch, sein Frankfurter Kollege, vergleicht ihn gar in seiner genannten Rede[1]) mit Cäsar!

Anders lauten die Urteile seiner literarischen Gegner. Luther hat vor dem Hintermann Tetzels wenig Respekt, beurteilt ihn aber im Vergleich mit anderen noch ziemlich glimpflich. Daß er ihm aber auch nicht wenig zu schaffen machte, zeigt seine Äußerung: „Wenn straft Markgraf Joachim seinen Wimpina und Mensingen, die giftigen Ottern und Lügner!"[2]) Wenn Scheurl, der Allerweltsfreund, Wimpina näher gestanden hätte, so hätte er doch nicht die Frankfurter Theologen seinem neuen verehrten Freunde Eck so vorgestellt: „. . . Frankfurdenses praetereo, quibus etiam virtus tua

[1]) Siehe oben p. 128. — [2]) Luther an Kurfürst Johann, 1531, 31. April. — *De Wette*, IV, p. 238 f.

cognitum te fecit."[1]) Daß Wimpina und Mensing in den Augen des Justus Jonas unwissende Fanatiker waren, haben wir schon erzählt.

Der Mangel an weiteren Zeugnissen über Wimpina ist für jene schreibselige Zeit geradezu überraschend. Wimpinas Gelehrsamkeit war wohl allgemein bekannt — seine Werke müssen zum Teil größere Verbreitung gefunden haben, da sie in mehreren Auflagen erschienen, dazu stand er auf einem immerhin weithin sichtbaren Posten — aber andererseits stand er doch wieder abseits und bemühte sich zu wenig um Anschluß, als daß Freund und Feind mit ihm als gewichtigem Faktor gerechnet hätten.

Nie hat sich Luther direkt gegen ihn gewandt, eine einzige Streitschrift W.'s ist von einem Protestanten beantwortet worden, mehrere seiner Schriften gegen Luther scheinen schnell verschollen zu sein! —

Bei einem Vergleich mit seinen Mitkämpfern können wir Wimpina in mancher Hinsicht an die Seite der besten stellen.

An gediegener Ruhe in sachlicher Widerlegung ist er dem englischen Bischof Fisher sehr ähnlich, vor dessen Werken er seine Hochachtung bekundet; im übrigen war der Lebenslauf beider zu verschieden, als daß ein Vergleich von Interesse wäre. Anders z. B. bei Cochläus.[2]) Hätte Wimpina wie dieser seine Ausbildung in Nürnberg und Köln erhalten, vielleicht wäre auch ihm ein höherer Sinn für die Schönheit der klassischen Kunst und Literatur aufgegangen, wenn dies überhaupt bei seiner nüchternen, pedantischen Natur möglich war. Auch Cochläus war Schulmeister; schon in diesem Amte zeigte sich sein praktischer Blick und eine selbständige Beherrschung seiner Aufgabe, wozu Wimpina in Leipzig nur einige schwache Ansätze zeigt, die aber bald wieder verschwinden. Cochläus trat auch Luthern anfangs anders gegenüber als Wimpina. Einmal war er fast 20 Jahre jünger als dieser, hatte Italien und Rom nicht nur flüchtig gesehen, sondern wirklich italienischen Geist in vollen Zügen eingeatmet, — und in der Heimat war ihm ein Pirkheimer bedeutend mehr geworden als für Wimpina ein Celtis. Mit einiger Unsicherheit trat Cochläus Luthern gegenüber, für den seine Nürnberger Freunde so begeistert schwärmten. Er hatte noch nicht die theologische Durchbildung, um auf die Irrtümer Luthers volles Gewicht zu legen; erst 1520 entschied er sich endgültig gegen ihn, und nun begann er einen rastlosen Kampf, mit dem sich der

---

[1]) *Scheurls* Briefbuch, II. Bd., Nr. 115, p. 2 (14. Jan. 1517). — [2]) Vgl. *M. Spahn*, Joh. Cochlaeus, Berlin 1898.

Wimpinas an Intensität nicht im entferntesten messen kann. Er steckte nicht so tief in der scholastischen Methode vergraben, wie Wimpina, war ungleich beweglicher, persönlicher, regsamer als der in der Ferne schwerfällig den Griffel rührende Wimpina. Der Reformator sollte ihm stehen! Flugschriften hin und her, Disputationen, Verhandlungen, Berichte nach Rom: schier Übermenschliches erstrebte Cochläus: nicht Bekehrung, sondern wissenschaftliche und moralische Vernichtung seiner Gegner, die ihm nur als Heuchler und Aufrührer galten, war sein Ziel! — aber er verschloß auch seine Augen nicht gegen die Schäden der Kirche: er wünschte sehnlichst eine wahre Reform herbei.

Wimpina hält sich fern vom Tosen des Kampfes, er wird schon nervös bei der Erwartung, die Reformatoren möchten die Lauge ihres Spotts und ihrer Schmähung für seinen Fernkampf über ihn ausgießen; von der dialektischen Gewandtheit des Schwaben hatte er nichts.

Während Cochläus aber immerhin noch durch einen andern Wirkungskreis auch zu anderer Auffassung seiner Polemik geführt wurde, hatte Eck den gleichen Beruf. Eck war begeisterter Theologie-Professor, aber ein moderner Mensch. Der große Unterschied zwischen seiner und Wimpinas Auffassung von ihrer polemischen Aufgabe tritt schon zutage, wenn man nur einen Blick auf die beiderseitigen Werke richtet. Hier: de fato, de signis etc., dort: Viele Bände von — Homilien! Bei diesem Vergleich sieht man klar, warum Wimpina zur Seite geschoben werden mußte: er konnte sich dem modernen Leben und Denken nicht mehr voll und ganz anpassen; auch seine Volksschriften, die wir besprochen haben, fanden z. T. noch nicht den rechten Ton. Seine dogmatische Gediegenheit wurde dabei leider mit übersehen.

Unter den älteren Gesinnungsgenossen seiner Zeit hat Wimpina, wenigstens äußerlich betrachtet, viel Ähnlichkeit mit Wimpheling. Dennoch stehen sie nicht auf derselben Anschauungslinie. Die Kräfte, die sich bei Wimpheling neu und frei entfalteten, blieben bei Wimpina im Keime stecken. Der historische Sinn Wimphelings ist ein ganz anderer, tieferer, bewußterer als der Wimpinas, noch mehr sein pädagogischer. Der Humanismus hat anfangs in beider Hinsicht Wimpina Anregungen gegeben, aber sie sind von den theologischen Studien fast erdrückt worden. So ragt Wimpina wie ein Stück Altertum in die neue Zeit hinein, sucht sich nicht ihr anzupassen, sondern sie von seinem alten Standpunkt aus zu verstehen und zu belehren; die „neue Zeit“ aber geht achtlos an ihm vorüber. —

War das Urteil dieser „neuen Zeit" gerecht?

Wimpina — so ist unser Schlußurteil — war ein Kind seiner Verhältnisse, kleinlicher Verhältnisse, und er hat sich ihnen gegenüber zu wenig selbständig betätigt; er hatte gar nicht das Bedürfnis, sich von ihrer Enge zu befreien, er hat wohl nie aus eigenem Denken heraus den Unterrichtsbetrieb und das ganze Gelehrtenwesen seiner Zeit für reformationsbedürftig empfunden. Was wir an ihm schätzen und bewundern können, das ist die Unerschütterlichkeit seiner Überzeugung, die Unantastbarkeit seines Charakters und die Emsigkeit in der Arbeit. Und wenn wir ihm auch für den Eifer und die Sachlichkeit, mit der er der katholischen Lehre in bedrängtester Zeit treu diente, immerdar Dank wissen müssen, so bleibt uns doch auch das Gefühl des Bedauerns zurück, daß soviel Wissenschaft, Eifer und Klarheit nicht praktischer angewendet, nicht vorteilhafter und energischer der Sache des Glaubens dienstbar gemacht wurden.

I. Anhang.

Verzeichnis der Schriften Wimpinas in chronologischer Folge mit bibliographischen Angaben.

Vorbemerkung.

Für das Verzeichnis der Schriften Wimpinas wurden vor allem die Bestände der Berliner Königlichen Bibliothek, der Leipziger Universitäts-Bibliothek, der Münchener Hof- und Staats-Bibliothek und Universitäts-Bibliothek, der Breslauer Universitäts-Bibliothek und Stadt-Bibliothek und der Zwickauer Ratsschul-Bibliothek in Betracht gezogen.[1]) Von mehreren Schriften sind bisher nicht beachtete zweite Ausgaben zutage getreten. Einige der in der Anacephalaeosis und in der Farrago gesammelten Schriften sind als Einzelschriften verschollen, sie haben wahrscheinlich dasselbe Schicksal erlitten, wie die Akten der Frankfurter theologischen Fakultät, die nach der Protestantisierung des Landes und der Universität wohl vernichtet wurden. Des chronologischen Prinzips wegen führen wir auch solche Schriften, besonders Reden gesondert an, welche früher verfaßt und später in eines der beiden Sammelwerke übergingen, wenn sie sich auch in einem Sonderdruck nicht mehr nachweisen lassen. Im übrigen macht das Verzeichnis nicht den Anspruch auf absolute Vollständigkeit. Wir fügen auch verschollene Schriften, und was wir von der ebenfalls verschollenen Korrespondenz Wimpinas wissen, bei und bezeichnen solche mit eingeklammerten Zahlen. Um einen chronologischen Überblick zu ermöglichen, fügen wir den Streitschriften auch die bezüglichen Gegenschriften hinzu.

Bezüglich der bibliographischen Notizen glaubten wir uns auf die notwendigeren beschränken zu dürfen. Kürzungen werden aufgelöst, wo sie nicht zur Unterscheidung notwendig sind. Auch die Unterschiede im Titeldruck und Typenwechsel werden, als nicht unserm Zweck entsprechend, nicht angegeben. Von den Fundorten sind nur die wichtigsten

---

[1]) Das Magdeburger Domgymnasium, das an Lipsica reich ist, besitzt auch 6 Werke von Wimpina, vgl. *H. Dittmar*, Verzeichnis der dem Domgymnasium zu Magdeburg gehörenden älteren Druckwerke bis 1500, Magdeburg 1879, Progr.

in Betracht gezogen. — Der ausführlichen Inhaltsangabe wegen verweisen wir auf Mittermüller. Wir bezeichnen öfters bei den Inkunabeln der Einfachheit wegen die Seiten mit arabischen Buchstaben, auch wenn die Blätter im Exemplar selbst nicht gezählt sind; wir geben aber immer an, ob ein Buch gezählte Blätter hat.

1. *Precepta coaugmentande Re/thorice oracionis comodissima.*

o. O. u. J. — Letzte Seite: Ars Epistolandi magistri Con/radi de wimpina prefatorum / preceptorum comodissima.

4°. 18 Bl. ohne Zählung und ohne Zeichnung.

fol. 1. „Bene esset iucundissimi comites . . .“[1])

Die „praecepta“ von den „exempla“ durch weiteren Zeilen-Zwischenraum kenntlich. Ohne allen Schmuck. Hain 16202. Erschien etwa 1486/87; vgl. oben p. 12 f. Bauch, Frühhumanismus p. 13. Mittermüller p. 643. Breslau St.-B., München H.- u. St.-B., Leipzig U.-B., Zwickau Ratsschulbibl.

2. *Alme vniuersitatis Studii / lipzensis et vrbis liptzg descri-/pcio per M. Conradum de wimpiua* (!).

o. O. u. J. — Auf dem Titelblatt: Ad lectorem (Tetrastichon).

„Grandia si studij si mores sique studentes“ . . .

4°. 6 + 8 Bl. ohne Zeichnung und Zählung. Gedruckt bei M. Brandis, etwa 1488.

Widmung: fol. 1 b. Arduis prestantissimisque viris Dominis Burgimagistris stipatoque senatui Lipzensi Conradus wimpinensis sese commendat.

I. Das Werkchen umfaßt zwei Teile, die Beschreibung der Stadt mit den Unterabteilungen: Prisca Marchionum misne Origo (fol. 2 a). Descripcio vrbis lipzensis (2 b), Interna vrbis descripcio (3 a) und Descripcio religionis lipzg, — und die Beschreibung der Universität: Descriptio originis vniversitatis studii Lipzensis.

II. Dem zweiten Teil sind beigegeben die Gedichte:

Ad sanctam crucem tetrastichon. —

Laudes sanctae crucis. — 17 Zeilen.

Adolescentum exhortatio, ut studia repetant. —

13 Distichen. expl. fol. 14 a.

Trotz des gemeinsamen Titels für beide Teile sind diese, wie es scheint, sowohl zusammen als auch getrennt herausgegeben worden. So ist in der Leipziger U.-B. unter dem angegebenen Titel nur der erste Teil da. Der zweite in Jena, U.-B., auch von Brandis. Dieser Umstand verleitete Eberhard, in seiner Neuausgabe von zwei verschiedenen Aus-

[1]) Zu dem hier in der Vorrede genannten Gasparinus sei hier noch nachgetragen, daß von diesem Autor (Barzizius, gen. Gasparinus Pergamensis) besonders im Gebrauch waren die „epistolae“ (vgl. *Hain* 2668—2679), die „ortographia ordine alphabetico digesta“ und die „exempla exordiorum“.

gaben zu reden. (Panzer I, 271.) Hain* 16204/5 — Breslau U.-B., Leipzig U.-B. (2), München H.- u. St.-B.

Chr. Frid. Eberhard gab das Gedicht, mit einer bio-bibliographischen Einleitung versehen, 1802 in Leipzig neu heraus als:

2a. *„Conradi Wimpinae. A. M. et Prof. quondam Lipsiensis Almae Vniversitatis Studii Lipsiensis et Vrbis Lipsiae Descriptiones Poeticae."*

Er fügte der Ausgabe bei: Hermanni Buschii Pasiphili Lipsica und Odoeporicon Hieronymi Emser.

Siehe oben p. 15 ff. — Bauch, Frühhumanismus, p. 13. Mittermüller p. 661.

3. *Tractatus de Erroribus phi / lozophorum in fide Christiana Arestotelis / Commentatoris Auicenne et Alkindi cum confutacionibus eorundem.*

o. O. u. J. — Schlußsatz: „In quo Errologium mundi sapientum in orthodoxa fide christiana finit per Magistrum Conradum Wimpinensem. Anno salutis 1493 dum estifer astrivagi rugit canis ore leonis. Et sol decedens quasserat igne rotas.

20 Bl., ungezählt. Aɪ—Cɪɪɪ. Typen von Georg Bötticher. Ohne Schmuck und Initialen. Die Majuskeln rot gezeichnet, manche Anfangsbuchstaben ganz rot. — Hain 16206.

Die U.-B. Leipzig führt diese Schrift im Katalog unter zwei Titeln. Die beiden Exemplare scheinen jedoch gleich zu sein. — Breslau U.-B., Zwickau R.-S.-B. Vgl. oben p. 40 f. Mittermüller p. 647.

4. *Magistri Conradi wimpi / ne In suo Rectoratu Ad universitatem lipsensis Studij Oraciones Tres.*

4°. o. O. u. J. (Mart. Herbipolensis.) 12 Bl. aɪɪ—bɪɪɪ.

Auf dem Titelblatt: Ad lectorem:

Lips sterilis quondam fueras habitacio Slavis
Phebea doctos nunc colis alma Viros
Queque olim fueras stacio fidissima mergis
Ingenuas aquilas gignis et Accipitres.

fol. 1ᵇ: Jacobus Barinus lectori
Furta Menandree laudavit Thaidos olim . . . 8 Distichen.

a) fol. 2: Nemini mirum videri debet . . . bis fol. 6ᵇ:
. . . dixi dividantur Nationes.
finis prime oracionis.

b) fol. 7ᵃ: Eiusdem In lectione / Statutorum oracio . . . bis 10ᵃ:
dixi. legantur Statuta. — Finis Secunde oracionis.

c) fol. 10ᵇ: Eiusdem in lectione Sta/tutorum Tercia Ad vniversitatem Oracio. bis 12ᵇ: Leguntur Igitur statuta. — Finis tercie oracionis.

Leipzig U.-B., Jena U.-B., München H.- u. St.-B. Das Exemplar der Leipziger U.-B. mit handschriftlichen Randnoten. Mittermüller p. 650.

(5.) Sermo in Missa Universitatis Lipzigk circa angariam crucis habitus. — 1496.

Ist nicht mehr aufzufinden; vgl. oben p. 124, Anmerkung 2.

6. *Illustrissimi famaque super / ethera noti Principis et domini, domini Alberti Saxo/nie ducis etc. Bellorum illustriumque actorum Epithoma / id est Breuiuscula commentatio.*

58 Bl. 4°. o. O. u. J. AA II—KK III ungezählt.

fol. 58a: Bellorum illustriumque acto/rum Principis Alberti Ducis saxonie etc. Epithoma finit. Impressum Lyptzick Anno christi 1497. Darunter das Schildchen Wolfgang Stöckls.

fol. 1a: „Principis alberti : mauortia facta : triumphos
Saxonici herois : bellaque nosse cupis
Que tulit oceano rigidus : tumidoque sub austro
Me lege : tum dices : maior Achille fuit."

Darunter das sächsische Wappen, das ein Ritter als Schild bei Fuß trägt, der in der Rechten eine Lanze mit Fähnlein hält. Darüber windet sich ein Band mit der Inschrift „Albertus-dux-Saxo-nie-theuto-nicus-Achil-les.

fol. 1b: Illustri serenissimoque Principi ac domino domino Georgio Duci Saxonie Lantgravio Duringie ac Marchioni Misne. domino suo gratiosissimo Conradus ex fagis dictus Wimpina post debitam observantiam orationes in christo devotas.

Jedem kleinen Abschnitt wird eine Inhaltsangabe in Prosa vorgesetzt; nebenher laufen eine Menge Randnoten. Die Hauptteile haben Überschriften in großem Druck: fol. 6b: Incipit bellum austra/le stirium lorchicum il/lustris ducis Alberti.

fol. 18a: Incipit bellum quod illustris / dux saxonie princeps Alber/tus theutonicus achilles in/Gallia inferiorique germania gessit Anno Christi 1490.

fol. 56a: Illustrissimi principis . . . Alberti . . . Epithoma finit: Per Conradum ex fagis dictum wimpina theologum.

fol. 56b f: Destinacio operis illustrissimo principi... Georgio. 85 Verse.

Hain 16203. — Von diesem Gedicht muß eine größere Auflage hergestellt worden sein, denn es ist auf den Bibliotheken häufiger vertreten. Handschriftlich war die „Epithoma" im Zisterzienserkloster zu Grünhain; vgl. N. Arch. f. sächs. Gesch. 20, 6.

Christian Gotthold Wilisch stellte 1725 einen Neudruck dieses Werkes her, dem er eine ausführliche Vita des Verfassers, sowie andere Gedichte auf sächsische Fürsten beigab. Der Titel der Ausgabe lautet:

6a. *„Conradi Wimpinae Commentarius Poeticus de Alberti Animosi Saxonum Ducis expeditionibus bellicis luci publicae ex Bibliotheca Annaebergensi restituit Ch. G. Wilisch, qui Conradi Wimpinae vitam praemisit . . . Altenburgi 1725.*

S. ob. p. 41 f. Vgl. Bauch, Frühhumanismus, p. 14. — Mittermüller 656.

7. *Oratio inuocatoria in missa / quodlibeti Lipsensis Anno xpia / ne salutis* MCCCCXCVIJ.

4°. o. O. u. J. (Leipzig, Martin Landsberger.) 12 Bl. gezeichnet A I—B III; letztes Blatt leer.

fol. 1b: Jacobus Barinus Lectori
„Paladis est olim studium venerata vetustas".

fol. 11: Oratio inuocatoria habita per Magistr. / Conradū Ex Fagis dictū Wimpinā finit.

dann: Ad beatam virginem Oratio. —

fol. 11b: Ad Deum filium oratio.
Ad deum patrem oratio.

Dann noch zwei Distichen, beginnend: Edidit hoc carmen . . .

Die Rede ist abgedruckt in der Farrago, l. oration. fol. 7 ff., auch die Gedichte am Schluß; das Gedicht des Barinus steht auch Farrago l. orat. fol. 6b. — Hain* 16197. — Breslau U.-B., Leipzig U.-B., München H.- u. St.-B., Jena U.-B. Vgl. ob. p. 44f. Bauch, Frühhumanismus, p. 56. Mittermüller p. 655.

8. *Congestio Textus Noua Proprietatum logicalium cum commentatione non vulgari A. M. Conrado ex Buchen dicto Wimpina theologo.*

4°. o. O. u. J. Schlußdatum: 1498 idibus mays.

Schildchen des Mart. Herbipolensis. — Hain* 16200. — Leipzig S.-B. Jena U.-B., München H.- u. St.-B. Vgl. oben p. 88. Prantl, Gesch. der Logik, IV, p. 267. Bauch, Frühhumanismus, p. 15.

(**8a?**) Hain führt unter Nr. 16201 eine neue Ausgabe an, die er aber selbst nicht verglichen hat und nicht näher beschreibt:

De parvis Logicalibus, Lipsia 1499. — 4°.

Wir konnten diese Ausgabe nirgends feststellen.

(**9.**) Erster Brief an Bohuslaus von Hassenstein.

Letztes Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts. — Verloren; bittet darin um seine Freundschaft. Erhalten ein Brief Hassensteins an Wimpina, datiert: Ex Hassensteyn, April 24. (Anno ?) Beginnt: D. Conrado Wimpinae S. P. D. — Averrois ille, non tam religione . . . Schluß: . . . Mittam autem tibi sumptus, ubi primum rescripseris.

Weiterer Briefwechsel siehe unten No. (13). Vgl. oben p. 12. — Bauch p. 16.

10. Ein Epitaph für † Herzog Albert, aus dem Jahre 1500.

Fabricius, Rer. Misn. l. VII. ad ann. 1500. J. J. Vogel, Leipzigische Annalen, p. 73. Moller, Freibergische Annalen, p. 143. Wilisch a. a. O. p. (136). Abgedruckt oben p. 44.

11. *Apologeticus In sacre theo / logie defensionē. Aduersus / eos qui nixi sunt eidem . fon- / tem Caput et patronam Poesim instituere : ac*

per / hoc nec sacram Theosim : jure religionis nostre : mo/narcham & architectonicam habituum scientialium / agnoscere . reuererique.

fol. A I (verso): Universis bouarum artium et sacre theologie studiosis Conradus ex fagis cognomento Wimpina S.

fol. A II: Bonarum artium ac vtrinsque/Theologie professori prestau/tissimo domino Johanui Bese (! Rese) Herbipolensi Conradus Wimpina de Buchen Theologus post debitam observantiam S.

4⁰. o. O. u. J. Den Typen nach von M. Landsberger gedruckt. 14 Bl. ungezählt; A II—A III B I—B IIII.

Wie oben p. 59 dargelegt, ist der Apologetikus 1501 entstandeu. — Haiu 16208. — Berlin K.-B., Halle U.-B., München H.- u. St.-B., Breslau U.-B., Leipzig U.-B. (2 ×), Zwickau R.-B.

Das Exemplar der Breslauer U.-B. ist angefüllt mit handschriftlichen Bemerkungen am Rande und zwischen deu Zeilen. Auf der Titelseite ist zweimal der Name „Wimpina" geschrieben. Die meisten Bemerkungen sind Worterklärungeu oder beziehen sich auf die Disposition des Textes. Um ein Beispiel zu geben, in welcher Weise im Kolleg erklärt wurde, seien die Bemerkungen zum ersten Worte „Apologeticus" wiedergegeben: Über Apologeticus steht: liber, codicillus, tractatus; an der Seite: Apologia excusatio est et responsio unde apologeticus ... (= id est) excusatorius vel responsorius . papiensis inquit: apologie titul . . . satisfactionis indicium et verum testimonium . hinc in decretis alexandri pape dicitur clerici qui alios accusant iustam accipiant apologiam . . defensionem. — Von Interesse sind noch folgende Anmerkungen fol. A I^b „cauterisare vou καυθός, latiue incensus". Auf derselben Seite: „per otium quam brevissime scripsi" —: „14 dierum". Ja wir finden auch deutsche Anmerkungen: fol. 5^b zu: „spurcae superstitioues" : „unraine vorbitzkeit". — Vgl. oben p. 49 ff. Mittermüller, p. 671 f. Bauch, Frühhumanismus, p. 104 ff.

11a. *Apologeticus in sacre the-/ologie defensionem, Aduer-/sus eos qui nixi sunt eidem / fontem, caput, et patronā Poesim instituere : ac per hoc / nec sacrā Theosim : iure religionis nostre : monarchā et / architectonicā habituū scientialiū agnoscere revererique.*

4⁰. 14 Bl. A II—B IIII. Ungezählt. Explic. fol. 14^a. o. O. u. J. Den Typen nach von Jacob Thanner gedruckt.

fol. 1^b: Vniversis bonarum artium et sacre theologie studiosis Conradus ex Fagis cognomento Wimpina S.

fol. 2^a A II: Widmung: Bonarum artium ac utriusque theologie professori prestantissimo domino Johanni Ressz Herbipolensi Conradus Wimpine de Bucheu Theologus post debitam observantiam Salutem.

Hain* 16209. Leipzig U.-B. (adh. Phil. 166). München H.- u. St.-B. Berlin (vgl. Vouillième Nr. 1137). — Mittermüller 671. Mannigfache Irrtümer bei ihm.

12. *Palillogia de Theologico fasti/gio Ex nobilitate obiecti eius / christi reparatoris et glorificatoris nostri sumpta. In / qua tribus codicillis nobilitas Christi ostenditur. Quorum.*

Primus de Christi parentela: natura et gratia.
Secundus de Christi virtute et sapientia.
Tercius de eius privilegij singularitate.

fol. A II: Universis bonarum artinm et sacre theologie studiosis Conradus ex Fagis cognomine Wimpina.

A III: In Palillogiam de Christi / nobilitate Praefatio.

4⁰. o. O. u. J. 34 Bl. ungezählt. — A II—F III. — fol. 34 Schildchen des Martin Landsberger.

Die Palillogia ist im Winter 1501/02, wahrscheinlich vor Beginn des S.-S. 1502 erschienen. Vgl. oben p. 54 f. — Hain* 16198 (und 16199). Sie ist als erstes Werk aufgenommen in die Farrago miscellan. — Berlin K.-B., Leipzig S.-B. u. U.-B., München H.- u. S.-B. (3 Expl.) u. U.-B., Zwickau, Wolfenbüttel H.-B. Ein im Besitz des Herrn Prof. Bauch befindliches Exemplar enthält Randnotizen und fol. 34 die handschriftliche Bemerkung Anno virginis partus 1513. Vgl. Mittermüller p. 658. Bauch, Frühhumanismus, p. 113.

12a. In „Altes aus allen Teilen der Geschichte" berichtet Hieronymus Weller, II. Bd., p. 561 ff., unter „Ein rares Buch von Conrad Wimpina" über eine Ausgabe der Palillogia: „Das Werk ist in quart, und bestehet aus 36 Blättern. Der Ort und das Jahr des Druckes ist nicht gemeldet, es zeiget aber das am Ende stehende Buchdrucker-Zeichen, daß es bey Wolfgang Monacensi, dem Leipziger Buchdrucker rausgekommen sey." — Es handelt sich also hier, bei Weller, um eine andere Ausgabe der Palillogia, die bei Wolfgang Stöckl erschien; wahrscheinlich Hain 16199. Ich konnte diese Ausgabe nicht einsehen.

Hilfs- und Gegenschriften:

Sigismund Fagilucus, Extemporalitates Wratislavie (München H.- u. S.-B.) „In eum, qui, nomen nostrum ignorasse se, insimulavit.

Bauch, Frühhumanismus, p. 112.

Laconismos tumultuarius Martini Mellerstad ad illustrissimos saxonie Principes in defensionem poetices contra quendam Theologum editus. Leipzig, Thanner. Frühjahr 1502.

Dabei: S. F. P. [Sigismund Fagilucus]: In laudem M. Polichii alias Mellerstad, ducalis physici. — S. F. P. extemporaliter. fol. a I^b. — S. F. P. ad Musas et poeticen, a M. Mellerstadt, ducali physico, art. et medic. doctore, revocatas, congratulatio (letztes Blatt).

In: S. Fagilucus, Extemporalitates; gegen Wimpina:

Ad M. Polychium, ducalem physicum, de triumpho suo in litterarum pestes habito. — „In Zoilum ad poetas." — „In Arrogulum." — „In Loquaculum." — „In Philopompum." — „In dissertationes cuiusdam scioli" (gegen die Palillogia).

Hermann vom Busch: Prestabili et rarae eruditionis viro Martino Mellerstat alias Polichio ducali phisico et literatorum omnium favissori. Erschien zur Frühjahrsmesse 1502, vgl. oben p. 58f.

Fagilucus: In Buschiana progymnasmata.

(**13.**) Brief Wimpinas an Bohuslaus von Hassenstein.

Verloren. — Der Inhalt ersichtlich aus der Antwort: dem Briefe Bohuslaus' v. Hassenstein an Wimpina: „Conrado Wimpinae S. P. D. Quae ad me scripsisti" ... Schluß: „Vale, et me, ut coepisti, dilige, Mai XI."

Dieser letztere Brief steht in „Viri incomparabilis ac d. d. Bohuslai Hassensteynii lucubrationes oratoriae", 91 b. (Epistol. fragmenti l. II.) — Oben vollständig abgedruckt p. 60.

14. *Responsio et Apolo/gia Conradi / Wimpine contra / laconismum/ cuius/dam medici ·/ pro defensione Sa/cretheologie, Et veritatis / fidei: Ad Illustrissimos Saxonie Principes.*

4°. o. O. u. J. gedruckt bei Jacob Thanner. (Vgl. Vouillième No. 1440.) 39 Bl. A ii—F iiii (nur die letzte Lage zu 4 Bl.) ungezählt.

Auf dem Titelblatt: In Tetrastichon Laconismi

„Nec volo nec volui doctos lacerare poetas"...

4 Distichen.

(fol. 1 b): Ad Illustrissimum Principem: Ac do/minum Dūm Georgium ducem Saxo/nie Lantgravium Duringie ac Mar/chionem Misne dūm gratiosissimum / Epigramma Conradi Wimpine.

„Accipe Saxonicum decus : & dux magne : Georgii" (4 Distichen)

Ad Auctorem Laconismi

„Desine theosophos : medice : incestare venenis . . ." 3 Distichen.

fol. 2 a: Illustrissimis Saxonie ducibus : Conradus Wimpine : post debitam observantiam : Orationes in christo devotissimas.

fol. 6 a ff.: Die 92 Errores des Laconismus.

fol. 37 b: Oratio ad Reginam celi admodum devota pro auctore Laconismi : ut errata recognoscat et resipiscat ab eisdem.

„O tu sancta quidem et humani generis sospicatrix . . . „bis" . . . et tot erroribus theologiam commaculare".

fol. 38 a: Ad Illustrissimos Saxonie Principes.

fol. 38 b: Ad congratulatorem auctoris nescio quem Ne famosum carmen texat. 14 Zeilen, Epigramm.

fol. 38 b: Epigramm: Querimonia theologie Ad Theosophum quod laceretur : calumnietur : imperio destituatur arcium : a Medico. 8 Zeilen.

fol. 39 a: Epigramm: Theosophi responsio ad theologiam ne desperet : abeat : exulet : sed fida praestat : tutanda theologicis litteris. 6 Zeilen.

fol. 39 a: Epigramm: Marii Philofagi Miseni ad theologiam et theosophos a Conrado Wimpina restitutos congratulatio. 20 Zeilen.

Vgl. oben p. 61 ff.

Die Münchener Staatsbibliothek besitzt eine Handschrift dieses Werkes: Catal. Codd. lat. tom. II, pars IV, p. 148, No. 1513; der Schrift W.'s sind in demselben Codex beigefügt der Brief des H. Busch an Polich und der des Seicius an W. Es handelt sich also offenbar um eine Abschrift.

Gegen- und Hilfsschriften:

Weitere Epigramme des Fagilucus:

In eum, qui nugas suas principi dedicavit.
In falsum accusatorem. — In eundem. —
Ad M. Polichium de magno Molosso —
In Deletiscum. — In eundem.

Sie stehen in den Extemporalitates vratisl. Vgl. Bauch, Frühhumanismus, p. 150.

Johannes Seicius: Ad Prestantem et magne eruditionis virum Magistrum Conradum Wimpine pro defensione sacre theologie et theologice veritatis: Apologia secunda. o. O. u. J.

Von den fünf Apologien, welche Wilisch (und Becmann) nach der Centuria des Wolfenbüttler Anonymus aufzählt, sind nur drei bekannt; die Aufzählung bei dem Anonymus entspricht nicht den Titeln; so ist z. B. mit Nr. 20 bei Wilisch: Apologia quarta contra Laconismum Mellerstat. pro defensione S. Theologiae sicher unsere Nr. 14 der Schriften W.'s gemeint, wo aber von einer „quarta" nichts steht. Der Anonymus war offenbar sehr ungenau informiert und wird auch die Schrift des Seicius zu Wimpinas Apologiae gerechnet haben;[1]) vielleicht ist Wilisch Nr. 18 „Apologia secunda contra obtrectationem theologiae" damit zu identifizieren. (Wilisch p. (34).) Die von uns angegebenen Schriften und Gegenschriften lassen eine Lücke nicht erkennen; nach eingezogenen Erkundigungen ist auch nirgends mehr eine andere zu finden.

Martinus Mellerstadt Polichius in Wimpinianas offensiones et denigrationes Sacre Theologie. o. O. u. J. 4°. Ende 1502.

Martini Mellerstatt polichii Theoremata aurea pro studiosis philosophie iniciatis Thomistis. o. O. u. J. Bald nach der vorhergehenden Schrift.

15. Wimpinas Gutachten zur Reformation der Universität (Oktober 1502):

Beginnt „Durchleuchter hochgeborner Furst, gnediger her, ewer fürstlich gnade uff meine pflicht zu berichten ... Schließt: E. f. g. Demutiger magister Wimpina, collegiat. Handschriftlich: Original im Dresdner Hauptstaatsarchiv Locat. 10596; fol. 27–28. Gedruckt bei Friedberg, Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart, Leipzig 1898, p. 105—107. — Oben p. 73 ff.

16. *Panegyricus de Christi do/mini nostri ecclsie immacu/late Sponsi zelosissimi*

Primus de christi Sublimitate.
Secundus de christi admirabilitate.
Tertius de eius bonitate.
Quartus de eius clementia.
Quintus de eius amabilitate.

[1]) Vgl. auch N. Arch. f. sächs. Gesch. 20, 6: diese Apologia handschriftl. in Grünhain.

Der erste Panegyricus zählt 6 Blätter. A II—A IIII.

fol. 1 b: Universis sacre theologie studiosis Conradus Wimpine ex fagis Salutem.

fol. 6 b: Finis.

Der zweite Teil beginnt mit einem neuen Titelblatt:

Panegyricus de Christi do/mini reparatoris et glori/ficatoris nostri pientissimi : et ecclesie immaculate sponsi admirabilitate.

Die Zeichnung der Blätter geht aber weiter: B II—G III (32 Bl.); die übrigen Traktate haben kein besonderes Titelblatt.

o. O. u. J. 4°. Am Schluß das Druckerzeichen des Martin Landsberger. Im Jahre 1502 wohl noch gedruckt. Vgl. oben p. 89. Mittermüller 660. Die Schrift ist aufgenommen in die Farrago, fol. 18 ff. In Traktat 1 und 2 sind wenige (gedruckte) Marginalnoten, in Traktat 3—5 fehlen sie ganz. Die letzten drei Traktate sind falsch gezählt: anstatt tract. tertius steht tr. quartus de chr. bonit.; anstatt tract. quartus steht tr. quintus; der letzte Traktat dann ohne Nummer. — Buchschmuck fehlt.

Leipzig U.-B. in einem Sammelbande. Im Kataloge der zweite Teil als selbständige Schrift aufgeführt. — Berlin K.-B. (Vouillième Nr. 1355), München H.- u. St.-B. u. U.-B., Zwickau. — Hain 16213.

17 a. *Oratio habita in Exceptione / Reuerendissimi in christo pa / tris, (et domini, domini) Raymundi Cardinalis Gurtzensis per Germania / uniuersaque loca sacro Ro. imperio subiecta a sacrosancta / apostolica sede de latere legati, Presente tota vniuersitate, Stu / dij, Magistratus et Plebis inclite vrbis Lipsensis per Magistrū / Conradu Wimpine de Fagis sacretheologie professore . ano 1503.*

4°. o. O. u. J., am Schluß: Impressa Lipczk per Jacobū Thanner. 6 Bl. mit Sign. Panzer VII, 92, Leipzig U.-B. Erman-Horn II, p. 666. München H.- u. St.-B. — Vgl. oben p. 79 ff.

17 b. *Oratio habita ad / Reuerēdissimū ī chri- / sto patrem et dnm. dnm Raymundu Tituli / sancte Marienoue presbiterem Cardinale Gur/tzensem etc. Legatu. In presentia vniuersita- / tis Studij et plebis Lipsensis : per magistrū Conradū wimpine de Fagis sacre theologie / professorem.*

4°. o. O. u. J. Typen des Jakob Thanner. 6 Bl., a II—a III. Beginnt sofort fol. 2 a: Quandoquidem non mea sponte. Schluß fol. 6a... habere facereque commendatam. Dixi. Ohne jede Beigabe! Leipzig U. B. [Sign. adh. Orat. lat. rec. 47].

17 c. *Oratio habita in Exceptione / Reverendissimi in Christo pa / tris, et dni, dni Raymundi Cardinalis Gurtzensis per / Germaniam vniversaque loca sacro romano imperio subie / cta a sacrosčta apostolica sede de latere legati, Presente / tota vniversitate Studii magistratus et plebis inclite vr / bis Lipsensis Per Magistrum Conradum Wimpine de Fagis sacretheologie professorem Anno 1503.*

Hermannus Buschius Pasiphilus Ad lectorem.

„Si probas muse . . .“ 2 Sapphische Str.

fol. 1b: Oratio breviuscula et exteporalis Cu Reverendissimus Cardinalis . . . . exciperetur.

fol. 2a: Oratio habita in Ecclesia scti. Pauli . . . In exceptione Reverendissimi Cardinalis Legati.

6 Bl. Am Schluß: Hermanus Buschius, Pasiphilus Lectori. 10 Zeilen. Ante ego Conradum Wimpinam sola putabam.

18. *Oratio in recommendationem / Sacretheologie domini Conra/di Wimpine de Fagis, habita in Aula sua doctorali Coram / Reverendissimo in christo patre et domino : domino Raymundo Car-/dinali Gurtzensi etc. Legato etc. In presentia Tocius vniuer/sitatis doctorum et magistrorum prelatorumque aliorum vrbis et flo/rentissimi studij lipsensis : In ecclesia sancti Pauli divi ordinis Predicatorum Anno a natali dominico 1503 in profesto epiphanie.*

18 Bl. 4°, ungezählt, Aii—Ciii. o. O. u. J.

fol. 17b: Oratio in commendationem Sacretheologie habita Ab Egregio sacretheologie professore Magistro Conrado Wimpine de Fagis In Aula sua doctorali — Liptzk per Jacobum Thanner impressa — Finit.

fol. 1b: Ad Lectores. — Nec rumusculi, nec ullius gloriolae aucupandae . . .

fol. 2a: Non sum nescius: Reverendissime in christo (Beginn der Rede).

fol. 14b: Graciarum Actio.

fol. 17b: In Orationem de laudibus theologie : a Conrado
Wimpina Theologie professore eximio habitam:
Hermanni Buschij Pasiphili Epigramma.
„Diversas artes doctorum cura virorum.“ 16 Zeilen.

fol. 18a: Aliud.

„India sole rubens : Brachmannos nomine dictos . . .“ 12 Zeilen. Panzer IX, p. 482, Nr. 69. — Breslau U.-B., München H.- u. St.-B., Zwickau, Leipzig U.-B. Vgl. oben p. 83 f. Mittermüller 665.

18a (?). Panzer nennt Bd. VII, p. 144, No. 69 eine andere Ausgabe der Schrift:

Wimpina, Oratio in commendationem S. Theologiae . . . coram Cardinali Gurzensi . . . Leipzig, Lotter 1503.

Ich konnte diese Ausgabe nicht nachweisen.

19. *De Ortu progressu et fructu sa/cretheologie : cum considerationi/bus directionibus et cautelis in studio sacre/theologie obseruandis Opusculum.*

Auf der Titelseite noch: Ad Lectorem. — Hermanni Buschii Pasiphili Epigrama. „Ortum progressum fructum qui denique sanctum“ . . . 3 Distichen.

o. O. u. J. Letztes Blatt: Liptzk per Jacobum Thanner impressum. 10 Bl. Ungezählt; gezeichnet A I—B III. Letztes Blatt unten: Thanners Signet auf schwarzem Grunde. Die Typen gotisch; die Initialen roh mit der Hand gezeichnet, rot; die Majuskeln rot gestrichen.

fol. 1 b: Conradus Wimpina de Fagis humilis sacretheologie professor suis Auditoribus. „Cum post intermissi his diebus" . . .

Breslau U.-B., München H.- u. St.-B., Zwickau R.-B. Das Exemplar der Breslauer U.-B. trägt den handschriftlichen Vermerk: „frater Jacobus cerdonie". Besprochen in „Fortgesetzte Sammlung alter und neuer theologischer Sachen auf das Jahr 1732", p. 18. Hain* 16211.

19 a. Dasselbe; gedruckt von Martin Landsberg.

o. O. u. J. In Quart. — Berlin, vgl. Vouillième Nr. 1353. — Freytag, Adparatus litterarius II, p. 1190 f. Vgl. oben p. 89. Mittermüller p. 646; datiert ganz falsch.

20. *Responsio et Apologia Conradi / Wimpine de Fagis ad Mellerstatinas / offensiones et denigrationes Sacretheologie.*

o. O. u. J. (Leipzig, Melchior Lotther, 1503.) 45 Bl. ungezählt, gezeichnet a II—h II.

fol. 1 b: Conradi Wimpinae ex Fagis in Martinum Mellerstadt de Wittenbergk Epigramma.

„Ohe mi sancte pater, tua nunc vis scripta negare?" 10 Distichen.

fol. 2 a: Die Zitation; Vorrede an Herzog Friedrich und Georg und alle Leser.

fol. 4 a: Besondere Empfehlung an Herzog Georg.

fol. 4 b: Prolog.

Die Schrift zerfällt in eine bunte Menge von responsiones, assertiones, veritates, anacephalacoses.

Gegen Polichs „theoremata" geht ein Anhang vor:

fol. 43 a: „Sed placet nunc quam citissime insequi ea, que adversus nos in theorematibus sed verius tergiversationibus suis sive retractationibus vomuit, missis iterum in scurrilitatibus et peccatis passim in sacram scripturam commissis.

Letzte Seite: ad lectores.

„Quod non cuncta vides nostris taxata libellis . . ." 4 Distichen.

Breslau U.-B., Leipzig U.-B.; hier wird im Kataloge eine besondere Schrift geführt: „Ad secundam Mellerstats Cavillationem". Das ist unsere Responsio et Apologia, nur fehlen die ersten 6 Blätter. — Vgl. oben p. 66. Mittermüller 679.

21. *Oratio congratulatoria pro Re/uerendissimo in christo patre et / dño . dño Melchiar, sacrosancte Romane sedis Cardinali Episcopo / Brixinensi, In eiusdem iampridem suscepto Cardineo honore, habita /*

Liptzk in edibus diui Thome, inter sacra missarum offitia coram vniuer/sitate Studij Lipsensis per Magistrum Wimpine de Fagis / sacretheolo . professorem ano a natali dnico . millesimoqugetesimotertio.

4°. o. O. u. J. Leipzig 1503, Sommer. 7 Bl. beschrieben, 1 Bl. unbeschrieben.

Breslau U.-B., München H.- u. St.-B. Vgl. oben p. 87 f. Mittermüller 668.

22. *Tractatus utiles et admodum iucundi:*
de nobilitate celestis corporis,
de eo an animati possint celi appellari,
de nobilitate animarum celi.

Lips per Lotterum. s. a. 8° (!) Leipzig U.-B.

Diese Ausgabe wurde bisher übersehen; sie macht das „iampridem ... editi" der nächsten ganz erklärlich. Erschien 1504/05.

22a. *Tractatus vtiles et admodum iucundi Jampridem a Magistro Conrado Wimpine Buchensi : ex diuersis editi. De nobilitate celestis corporis. De eo an animati possint Celi apellari. De nobilitate animorum Celi.*

4°. o. O. u. J. Schildchen des Mart. Herbipolensis . explicit fol. 52a.

fol. 1b: Prestanti et clarissimo Artium et Theologie doctori : College et maiori suo haud secus ac preceptori observan / do Domino Johanni Hennig Haynensi Maioris collegii / studij Liptzensis Collegiato et insignis ecclesie Misnensis / Canonico Magister Conradus Wimpinae Ex fagis S.

Hain* 16207. Vgl. oben p. 90. München H.- u. St.-B. u. U.-B. Bauch, Frühhumanismus. Mittermüller p. 652.

23. *Die erste Intimatio Wimpinas,* erlassen Frankfurt a. O. am 10. Februar 1506.

„Conradus Wimpina de Buchen, Artium Magister etc. Almae Universitatis Studii Francofordiani Rector . . .

Originalpatent nicht mehr vorhanden; — handschriftl. in den Acta Rector. (Berlin Geh. Staatsarch.), fol. 2. — Abgedruckt bei Becmann, Notitia, f. 3, Riedel, Cod. dipl. Br. I, 23, p. 322.

24. *Invulgatio Studii Universalis Academiae Francfordianae, in Francfordiensi ad Oderam urbe, ab illustrissimis Archiducibus, tergeminaeque Marchiae Brandenburgensis sacri Romani Imperij Comitibus et Electoribus dudum institutae per M. Conradum Vuimpinam a Fagis sacrae theologiae professorem.*

Handschriftlich in den Acta Rectorum der Frankfurter Universität fol. 2 (Berlin, Geh. Staatsarchiv, Rep. 86, VI. Nachtrag, Faszikel 27), Copiale davon Bresl. Universitäts-Archiv, Frankfurter Registratur. Der erste Abdruck, wie es scheint, nicht mehr vorhanden. Abgedruckt in

W.'s Farrago, l. orat. fol. 26 ff., ferner bei Becmann, Notitia 4. Riedel, Codex diplom. Brandenburg. I, 23, p. 327.

Beigegeben sind:

1. Ad Palladis Amatores pro commendatione Gymnasii literarij Francfordianorum, Georgius Crebitius Croellianus.

2. Ad Marchicos et Francos Orientales. D. Conradus Wimpinae Buchensis carmen.

„Marchia tergeminis ubivis habitata colonis" . . . (7 Distichen).

25. *Bruchstück aus den ersten Frankfurter Universitätsstatuten,* von Wimpina verfaßt.

„Ad Docilem Juuentam et Scolasticos Francophordianos" beginnt: „Ceterum, ut omnis discolie et negligentie . . ."

Zuerst wohl als Anschlag am schwarzen Brett 1506 veröffentlicht. Dann beigefügt der Ordinatio Completionis pro gradibus Magisterij et Baccalaureatus in artibus . . . (1512), Einblattdruck, gefunden in dem Wimpina gehörigen Aristotelesbande in der Breslauer U.-B. (jetzt Cimelia 23). Bauch, Akten u. Urk. 6, p. 46, druckt dieses Blatt ab. Wimpina hat das Bruchstück auch in seine Farrago aufgenommen. Farrago l. orat. fol. 26. Vgl. oben p. 103 f. — Akten u. Urk. der Universität Frankfurt, Bd. 6, p. V; XVI; 40 ff.

26. *Amtliche Erlasse Wimpinas aus seinem ersten Rektoratsjahr in Frankfurt a. O. 1506.*

Handschriftlich sämtlich in den Acta Rectorum (vgl. oben p. 104 f.). Die mit einem Sternchen bezeichneten Erlasse sind gedruckt bei E. Friedländer, Aktenstücke zur Geschichte der Universität Frankfurt a. O. in den Forschungen zur brandenburg-preußischen Geschichte 8 (1895) I, p. 208 ff., Die Originalpatente sind nicht mehr vorhanden.

a. Intimatio pro impensis esus ac potus. Ohne Datum. Act. Rect. fol. 5^{b}. Bauch, Anfänge, p. 21.

*b. Mandat vom 15. März. Betreffend: Anhörung der Statuten. Acta Rect. 5^{b}. Friedländer Nr. 1. Bauch, Anfänge, p. 22.

*c. Mandat vom 25. April. Betrifft: Teilnahme an der Prozession und Festmesse am Tage der Einweihung der Universität. Acta Rect. fol. 6. Friedländer Nr. 2. Bauch, Anfänge, p. 22/23.

*d. Mandat vom 26. April. Betrifft: Teilnahme am Festakt der Einweihung. Acta Rect. fol. 6. Friedländer Nr. 3. Bauch, Anfänge, p. 23.

*e. Mandat vom 3. Mai. Betrifft die Teilnahme an der Prozession am folgenden Tage. Act. Rect. fol. 6. Friedländer Nr. 4.

*f. Mandat vom 9. Mai. Verbot von Beschädigungen des Eigentums der Städter. Acta Rect. fol. 6^{b}. Friedländer Nr. 5. Bauch p. 39.

*g. Mandat vom 21. Mai. — Aufforderung zur Immatrikulation. Acta Rect. fol. 6^{b}. Friedländer Nr. 7. Bauch, Anfänge p. 33.

*h. Mandat vom 21. Mai. Ausführliche Verbote mit Strafbestimmungen. Acta Rect. fol. 6 b. Friedländer Nr. 8. Bauch, Anfänge, p. 33.

i. Mandat, ohne Datum. Betrifft die Ordnung der verschiedenen Korporationen in Frankfurt bei der Fronleichnamprozession. Acta Rect. fol. 7. Bauch, Anfänge, p. 18. Das Mandat fußt auf:

k. Ordinacio processionis in die corporis Christi facta per Rectorem et Burgimagistrum. Anno 1506. Acta Rect. fol. 15 b. Bauch, Anfänge, p. 19.

*l. Eine Zitation von Studenten. 29. Mai. Friedländer Nr. 9.

*m. Mandat vom 2. Juni. Betrifft Teilnahme an der Universitäts-Messe. Acta Rect. fol. 7. Friedländer Nr. 10.

*n. Mandat vom 2. Juni. Betrifft Ausschreitungen der Studenten. Acta Rect. fol 7 b. Friedländer Nr. 11. Bauch, Anfänge, p. 33.

*o. Eine Zitation von Studenten. 7. Juni. Friedländer Nr. 12.

*p. Mandat vom 10. Juni. Betrifft Teilnahme an einer Prozession. Acta Rect. fol. 8. Friedländer Nr. 13.

q. Offener Brief. 11. Juni. Empfehlung des Leipziger Druckers und Buchhändlers Martin Landsberger. Acta Rect. fol. 8. Bauch, Anfänge, p. 31.

*r. Mandat vom 12. Juni. Verordnung wegen der Wohnungsfrage. Acta Rect. fol. 8. Friedl. Nr. 14.

(27.) Eine Rede: *„Ad Carthusianos Francfordianos“*.

Nur in der Farrago l. orat. fol. 42 f. vorhanden. Gehalten 1506. Mittermüller, a. a. O. p. 392, setzt sie zu Unrecht ins Jahr 1528. Vgl. oben p. 125. — Bauch, Anfänge, p. 49.

(28.) *Aristotelis de bona fortuna libellus.*

Nach Panzer VII, p. 54, Nr. 3: Adler in Holzschnitt. — Am Schluß: explicit liber de bona fortuna. Impressum Francophordie per me Conradum Baumgarten Anno a partu virginis Millesimo quingentesimo septimo. — Ausgezeichnete Typen. 4°.

Ich konnte die Ausgabe noch nicht nachweisen. — Vgl. oben p. 116.

29. *Opusculum Beati Tho. de Fato.*

Letzte Seite: Explicit Opusculum Beati Tho. de aquino de Fato. impressum Franckphordie cis Oderam per me Conradum Baumgarthen. Anno salutis MCCCCCVIII 3 die Martij.

Die Ausgabe ist zu Vorlesungszwecken unzweifelhaft von Wimpina besorgt. Vgl. oben p. 116. (Bauch p. 53.) Fol. 4 Bl.; vorn und hinten ein Schutzblatt. Ohne Widmung, ohne Verzierung. Im Exemplar der Breslauer U.-B. auf der ersten Seite handschriftliche Bemerkungen, die den Inhalt des Buches angeben. Eine handschriftliche Bemerkung am Schluß gibt an, daß 1515 darüber gelesen wurde.

30. *Opusculum Beati Thome de sacramento Eucharistie ad modum decem predicametoru ad petitione quoruda prelatoru et baronum.*

Schluß: Explicit opusculum b. Thome de sacramento eucharistie secundum dece predicamenta . Impressum Francophordie cis Odera per me Conra. Baugarthten. Anno MCCCCCVIII tertio Nonas Aprilis.

Wohl sicher ebenfalls von Wimpina besorgt. Vgl. oben p. 116. 6 Bl. — Fol. — Mit vielen handschriftlichen Notizen. Breslau U.-B. — Bisher nicht bekannt; fehlt auch bei Panzer.

31. *Epithoma : mire breuiter . sed distincte / satis amplectens . varia . et alioquin dispendiosa doctorum proble/mata . opiniones . et Argumenta . eorum . qui circa Sententiarum librum interpretando . disputando . et resoluendo : sunt non temere defatiga/ti . pro processu disputatorio Theologico circulari Florentissimi / Studij Francofordiani.*

Folio; 100 Bl. gezeichnet nur aII—rII.

fol. 97b: Repetitum est hoc epitoma : In florentissimo Francophordiano gymnasio. Per Magnificum et Egregium Sacretheologie inibi professorem et Decanum. D. Conradum Wimpine de Buchen Cathedralium Brandenburgensis et Hauelburgensis ecclesiarum etc. Canonicum. Excussumque formis : per Industrios artis impressorie magistros. Nicolaum Lamperter . et Balthasar Murrher socios . Kalendis Octobribus. Anni . MCCCCCVIIJ. Darunter die vereinigten Schildchen der beiden genannten Drucker.

fol. 1b: Conradus wimpina de Buchen Artium et Sacrae theologiae professor alumnis Francophordianis Sacrae theologiae studiosis Salutem. Die ganze Widmung in antiken Lettern, (das übrige gotisch).

fol. 2a: Tabelle der im Werke genannten Schriftsteller.

fol. 2b: Disputationsschema.

fol. 3a (aIII) beginnen die problemata aus dem 1. Buche der Sentenzen. Jede Seite ist in 2 Kolumnen geteilt, ungezählt. „Problema“, „Conclusio“, „Argumenta contra“ sind immer groß gedruckt. Am Rande gedruckte Noten. Ohne allen Schmuck.

fol. 97b: Ad lectorem.

fol. 98 ff.: Verzeichnis der behandelten Probleme.

Breslau U.-B., Leipzig U.-B., München H.- u. St.-B. u. U.-B. Mittermüller p. 4 (N. F. 22). Vgl. oben p. 114.

(**32.**) Pulcherrimum B. Tho. opusculum quo quadraginta duo articuli . Ab eodem inquisiti . artificiose discussi continentur . Impressum Francophordie cis Oderam per me Joannem Hanaw anno 1509 tertio Kalendas Novembris.

4°. War im Besitz Panzers. (Annal. typogr. VII, p. 55.)

Der Herausgeber höchst wahrscheinlich Wimpina. Vgl. oben p. 117. Bauch, Anfänge, p. 92.

(**33.**) *Pro Auspiciis Disputationis de Quodlibet uulgariter nuncupatae, in Academia Francfordiana, An.* MDX *per D. Conradum Vuimpinam a Fagis habita Oratio.*

Originalschrift oder Druck nicht vorhanden. Abgedruckt in der Farrago l. orat. Nr. XV, fol. 48 ff.

34. *Questio expectatoria . disputationis Quodlibetarie vulgo / nuncupate . versanda in Achademia Francofordiana.*

Darunter handschriftl. Zusatz: disputata et edita per me Conradum Wimpinam de buchen . Francophordii 1510 in Septembri.

(Beschreibung von Molsdorf, Centralbl. f. Bibliothw. 22, p. 576:)

Drei große einseitig bedruckte Quartblätter. Jedes enthält einen Artikel. Druck sehr übersichtlich und schön. Vornehm ausgestattet. Nach einer handschriftlichen Notiz dauerte die Disputation von Bartolomäi bis Michaelis. Wimpina wird dabei genannt „primus rector universitatis et erector“. Dieser Originaldruck ist von Molsdorf aus einem Bande der einst Wimpina gehörigen Aristotelesausgabe von Bernhardo Tridino herausgelöst worden und bildet jetzt als Unicum die Cimelia 24 der Breslauer U.-B.

Die Quästio expectatoria ist als letztes Stück in die Farrago aufgenommen worden. Farrago Orat. l. 1, fol. 50 (nicht mehr gezählt) ff. Mittermüller p. 9 (N. F. 22).

35. *Textus Paruorum Logicalium / siue Proprietatum terminorum secundum pro / cessum tentaminis et examinis Bac / calaureandornm Achademie Francophordiane.*

Impressit Francophordie Joannes Hanau.

4⁰. 22 Bl. ungezählt; gezeichnet A—Diii. Auf der Titelseite: „Ad Lectorem.“ „Que petis ingenuas artes studiosa iuventus . . .“ 8 Distichen.

fol. 1b: Cum nemo ambigat . ingenui adolescentes . . . Das Exemplar der Breslauer U.-B. mit vielen handschriftlichen Bemerkungen versehen. Schlechter Druck. Letzte Seite: Wappen des Lebuser Bischofs.

35a. Andere Ausgabe desselben; im Text ganz übereinstimmend, nur im Druck verschieden. Titel: *Textus Paruorum Logica / lium siue Proprietatum terminorum / secundum processum tentaminis et examinis Bac / calaureandorum Achademie / Francophordiane.* Bessere gotische Lettern; das Widmungsgedicht und das Vorwort in schöner Antiqua. Auch von Hanau gedruckt:

Impressit Francophordie Joannes Hannaw.

Nur 20 Bl., ungezählt, gezeichnet A—Di. Auf Blatt 20 das Lebuser Bischofswappen und zwar auf 20b. Breslau U.-B. Das Werk scheint sehr selten zu sein. Vgl. oben p. 113.

36. *Ordinatio Noua siue Reformatio Studij florentissime Achademie Francophordiane.*

Einblattdruck, gefunden von Molsdorf in W.'s Aristoteles-Exemplar. Abgedruckt von Bauch in Heft 6 der Act. u. Urk., p. 33 ff.

Die Einleitung: „Francophordiani gymnasij reformationis provinciam . . .“ bis „conferenda reliquerunt“ ist, dem Stil nach zu urteilen, von Wimpina verfaßt. Vgl. oben p. 110. (Ostern 1512 verfaßt.)

37. Die Rede Wimpinas zur Primiz des Markgrafen Albrecht 1513.

Zunächst ein handschriftliches Exemplar, Breslau U.-B.

4°. In grauem Umschlag. Darauf: Oratio de SS. ordinis et dignitatis sacerdotalis mysteriis habita Berlini 1513 autore utiquidem videtur Conrado Wimpina.

Ränder stark beschnitten, 8 Blätter, beiderseitig beschrieben, Blätter nicht gezählt. Kleine Schrift, nach hinten zu flüchtig und größer.

1. Seite: Jesus Christus nostra salus.

„Intueor et animadverto : Illustrissimi ac illustres principes / Reverendissimi in christo et reverendi patres . . .

Schluß, fol. 12a: Orationem illam D. Wimpina dixit Berlini / In primiciis Illustrissimi principis dōi / Dōi Alberti Marcheonis Brandenburgensis . In cetu magnatum, principum . . . Anno 1513 dominica quasimodogeniti. / Illustrissimus princeps Albertus Insuper eodem anno 1513 die divi Barptolomei[1]). In archiepiscopum Magdeburgensem et Episcopum Halberstadensem postulatus et ab papa In die divae Barbarae Romae confirmatus Et eodem[2]) insuper anno 9 (?) mensis Marcii in archiepiscopum Moguntinum postulatus pro quo laus et honor deo per secula.

fol. 12b: Ad marchios et francos
C Wimpine Buchensis.

Marchia tergeminis ubivis . . . Vgl. oben Nr. 24.

Ich glaube, daß wir hier das dem ersten Druck zugrunde liegende Manuskript vor uns haben; es sind in demselben auch mehrfach Veränderungen angebracht, die in einer Abschrift kaum erfolgt wären.

Der Titel des ersten Druckes lautet:

37a. *Oratio habita Berlinii : in ede dive vir/ginis Marie, dum illic sacris initiaretur, Illustrissimus / Princeps et dominus Albertus Marchio Brandenbur/gensium, Stettinensium, Pomeranorum, Cassubie et Slavorum / dux . Burgravius Nurnbergensium et Rugie princeps : / Per Magnificum et egregium Sacratheologie professorem : / Dominum Conradum Wimpine de Buchen . Theologice fa/cultatis decanum . et*

---

[1]) 24. August; nach Schulte, Die Fugger, p. 93, geschah das am 30. August und 9. September! — [2]) Offenbar ein Gedankenfehler, es ist 1514 gemeint.

utriusque Francophordensis gym/nasii Collegii Collegatum : Kathedralium ecclesiarum Brandenburgensis et Hauelbergensis etc. Canonicum . An/no a natali Christiano Tredecimo . supra / millesimum quingentesimum : dominica post Pascha prima / . . .

4⁰. Signatur: Aiii—Biii, 12 Bl. Am Schluß das Gedicht ad Marchiones, 12 Verse. Wappen. — München H. u. St.-B.

Schließlich ließ Wimpina die Rede auch in die Farrago aufnehmen, l. orat. fol. 29 ff. — Vgl. oben p. 125.

(38.) *Ad Academiam Francfordianam, in auditorio maiori, in die Pentecostes, Anno Christi domini nostri* MDXIIII *a d. Conrado Wimpina a Buchen habita Oratio.*

Handschriftlich bis jetzt nicht gefunden. Gedruckt in der Farrago Orat. l. 1, Nr. IX, fol. 33 ff. — Vgl. oben p. 127.

39. *De mirabilibus sacre scripture : Tres mirabiles Diui Augustini libri : omnibus christianis : potissimum autem diuini verbi concionatoribus non tam comodi quam necessarijssimi (!)*

Ad Lectorem
C. Wimpine de Buchen.

Quid lapides Pirrhe memoras? quid carmina Circes. 14 Zeilen.

(Das Exemplar der Breslauer St.-B. enthält eine Unzahl handschriftlicher Notizen; die auf dem Titelblatt beziehen sich sämtlich auf das Gedicht.

fol. 1ᵇ handschriftlich: Subiectum theologiae varium a varijs assignatur, sec. enim Henricum de Gandavio . . .)

fol. 3ᵃ: eine Initiale, schwarz. — 50 Bl. ungezählt; gezeichnet Aii—Jiii.

fol. 50ᵇ: Impressus Francofordie per Johannem Hanaw.

Mit diesem Buche zusammengebunden ist eine Handschrift, die überschrieben ist: Epithome sive Anacephalaeosis Canonis Misse interpretamenti sive expositionis eiusdem. Nicht von Wimpinas Hand! Wenn auch das Wort „Anacephalaeosis" ein Lieblingsausdruck W.'s war, so berechtigt uns das doch nicht, wie auch kein anderes Zeichen, auf W.'s Autorschaft dieser Kanonerklärung zu schließen.

40. *Libri tres / de mirabilibus eukaristie et acce/dentiu eā : probatione.*

Primus de viginti quattuor mirabilibus eukaristie
Secundus de peccatis in vniuersali cognoscendis
Tertius de peccatis in speciali confessione diluendis.

Darunter eine schwarze Zierleiste, Mäanderband. Über dem Titel noch: Ad Lectorem mit drei Distichen.

4⁰. 43 Bl. Aii—Gv; sonst ungezählt.

fol. 1ᵇ: Conrad. Wimpina de Fagis suis Francophordianis : Salutem.

fol. 42 b: Impressit Joanes Hanaw in Francophordiana Achademia. Anno a natali christiano sedecimo supra Millesimū quingentesimum. Kalendis Martijs.

Breslau U.-B., Leipzig U.-B., Zwickau. Panzer VII, p. 56, Nr. 19. Vgl. oben p. 118. Mittermüller, 2. Hälfte, p. 266 ff.

41. *De diuina prouidentia : contra / mundi sapientum circa hanc varia et mirabilia erramenta. / Libri tres.*

Auf dem Titelblatt steht noch der Elenchus Librorum und ein Gedicht:

Ad lectorem / Conradi Vuimpine de fagis.
„Erratus veterum si gliscis nosse sophorum . . . 8 Zeilen.

fol. 1 b: Illustrissimo principi ac domino . domino Joachimo . . .

fol. 2 a: Ad lectorem eiusdem C. W. de F.
„Cum tot sint casus . . .“

4°. 71 Bl. ungezählt. A ii—M iii.

fol. 71 a: Excussit litteris eneis Joannes Hanaw In floretissima Francophordiana Achademia Anno a natali Christiano Quingentesimo sedecimo super millesimum Kalendis Martijs.

Jedes Buch hat einen besonderen Prolog und ein Kapitelverzeichnis.

fol. 70 a u. b sind wieder die bekannten poetischen Orationes an die heiligste Dreifaltigkeit und die seligste Gottesmutter abgedruckt. Vgl. Nr. 7. Hier kommt das in Nr. 7 fehlende Gebet Ad Deum Spiritum S. (beginnt „Tu quoque“) hinzu.

fol. 71 b: Das Brandenburger Wappen, eingeschlossen von Rittermaske, rechts mit Hörnern, links mit Pfauenfedern, darüber Visierhelm mit Straußenfedern, Szepter und Kreuz. Dazu das Distichon:

Brandenburgensis sunt haec insignia sceptri
Quae nunc Theutonico summa sub arce nitent.

Das Distichon ist Sbrulius entlehnt.

Vgl. Bauch, Anfänge, p. 54. Oben p. 119. — Breslau U.-B., Leipzig U.-B. — Panzer VII, p. 56, Nr. 18.

(**42.**) *Ad Academiam Francfordianam Cotbusium translatam ob inclementiorem aërem et pestiferum, a D. Conrado Vuimpina a Fagis habita Oratio.*

Nur in der Farrago l. orat. p. 36 ff. Gehalten 1516, als die Universität nach Cottbus verlegt wurde. — Vgl. oben p. 124. Bauch, Anfänge, p. 55 f.

(**43.**) *De Fato . . . libri tres.*

Wir konnten die erste Ausgabe nirgends mehr finden. Sie ist aber sicher vor Nr. 44 erschienen, wie sich aus der Vorrede zu Nr. 41 ergibt. Nach dem teilweise veränderten Abdruck in der Anacephaläosis können wir folgendes rekonstruieren:

Liber Primus de Fato generatim, Sitne in rerum natura fatum? quid sit? Et an necessitatem rebus invehat fatatis . εἱμαρμένῃ. Liber Secundus . quo disquiritur : de Fato haberi ne possit Scientia? Opinio? Coniectura? an vel dumtaxat apparentia Sophistica? Liber de Fato tertius : quo veluti dictorum Anacephalaeosis texitur : et per Epilogos speciatim disquiritur, Sitne scibile Fatum . . .

Vorgedruckt einige Epigramme:

1. Conradus Wimpina de Buchen L. C. 4 Zeilen.
2. M. F. H. Candido Lectori. 24 Zeilen.

Ferner eine Vorrede: Ad Lectorem C. W. Ex fagis. „Quisquis tam ingens."

Jedes Buch hat seinen eigenen Prolog und Verzeichnis der Kapitel. Das erste Buch dürfte 15 Kapitel, das zweite 47, das dritte 22 umfaßt haben. Es ist also das umfangreichste der Einzelwerke W.'s. Im Text einige astronomische Tabellen und Zeichnungen.

Am Schluß noch ein Widmungsepigramm: Operis Candido Lectori Destinatio G. C. F. 44 Zeilen.

Mittermüller p. 11 u. 272 (N. F. 22).

44. *De bona Fortuna : et vnde pro / ficiscatur ea. Libri duo.*

Auf dem Titelblatt noch der Elenchus Librorum.

o. O. u. J. (Druck von Hanau.) 4°. 29 Bl. A II—E III ungezählt.

fol. 1ª: Ad Lectorem Con. Wimpine de fagis.

„Fortune duplicis casus : fastigia sortis . . ." 8 Zeilen.

fol. 1ᵇ: Conradus Wimpina de Buchen Achademicis suis Francophordianis.

fol. 29ª: 4 Verse: Conditor o pulchri semper pulcherrime mundi . . .

„Nicht lange nach" de providentia geschrieben, als (vor)letztes der versprochenen Schriftenreihe. Etwa 1517. — Breslau U.-B., Leipzig U.-B. — Panzer VII, p. 56, Nr. 20. Vgl. oben p. 121.

45. *De predestinatione et prescientia / diuina : quid sentiendum? quidve ad vulgus pre/dicandum? et concordantia praedicantium : de / his nonnumquam : diuersa aduersaque : / contionantium.*

Primus . . .

Secundus . . .

Tertius . . .

51 Bl. 4°. A II—K III, sonst ungezählt. Die Initialen nicht ausgemalt.

Auf dem Titelblatte: Ad lectorem C. W. de fagis.

„Quamquam archana dei & celos inquirere quid sit . . ." 4 Distichen.

fol. 1ᵇ: Widmung: Reverendissimo in christo patri et dn̄o dn̄o Theodorico : stemate ex bulow : eclesie Lubusiane Antistiti : meritissimo.

fol. 2b: „Cur deus hos reprobet? . . .“ 8 Distichen.

Jedes Buch hat einen besonderen Prolog. fol. 24a ff.: Die Interpretation des hl. Hieronymus zu Röm. c. 9 in seinem Briefe ad Hebidiam mit einem Kommentar Wimpinas; der Kommentar schließt den Text ein. fol. 45: Apologeticus Divi Aurelij Augustini . . .

fol. 51a: Ad deum optimum supplicatio
„Nil me vana movet perituri gloria mundi . . .“ 10 Distichen.

fol. 51b: Das Lebuser Bischof-Wappen.

Leipzig U.-B., Breslau U.-B. Vgl. oben p. 121. — Mittermüller N. F. 22, p. 279 ff.

(**46.**) *D. Conradi Wimpinae a Fagis de sex sophorum erramentis, eorumque confutationibus. Libri tres.*

Im Originaldruck nicht mehr zu finden. Aufgenommen in die Farrago fol. 111 ff. Poetische Beigaben fehlen, auch die Widmung. 1. Buch 14 Kap., 2. Buch 14 Kap. und Anaceph., 3. Buch 15 Kap. und Anaceph. Da öfters auf die Bücher de fato verwiesen wird, dürfte diese Umarbeitung von Nr. 3 1516/18 entstanden und erschienen sein. Vgl. oben p. 122.

47. *Die Frankfurter Ablaßthesen:*

Quo veritas pateat: Erroresque supprimantur: redditaque ratione contra Catholicam veritatem obiecta solvantur, Frater Joannes Tetzel ordinis predicatorum, sacre Theologie Baccalaureus, ac heretice pravitatis inquisitor, Subscriptas positiones sustinebit in florentissimo studio Francko-fordensi Cis Oderam, ad laudem Dei proque fidei catholice defensione, Obque sancte sedis apostolice honorem.

Originalausgabe: Einblattdruck, Folio, o. O. u. J.; sicher bei Hanau gedruckt. München H. u. St. B.

Aufgenommen in die Anacephaläosis. Vgl. weitere Bibliogr. Angaben bei N. Paulus, Tetzel, p. 170 f. Abgedruckt bei Löscher, Reformationsakta, in der Walchschen Ausgabe der Werke Luthers, neuestens bei W. Köhler, Ausgew. Dokumente zur Geschichte des Ablaßstreites, 1902, und bei demselben Verfasser: Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen . . . Leipzig 1903.

(**48.**) *De Divae Annae Trinubio, eiusque generosa trium filiarum et nepotum propagine asseruandis. Libri tres.*

Widmung an den Bischof von Würzburg. — Jedes Buch hat seinen eigenen Prolog, das erste am Anfang und Schluß ein Epigramm von 6 bzw. 10 Zeilen, die ersten beiden außerdem einen elenchus capitulorum. Das Werk ist 1518 bei Hanau erschienen, jetzt nicht mehr gefunden. Abgedruckt in der Farrago fol. 137—162; das letzte Buch hier in kleineren Typen.

Vgl. Bauch, Frankfurter Drucke. Mittermüller p. 133 (N. F. 22).

(**49.**) *Opusculum D. Conradi a Fagis Cognomento Wimpinae artium et theologiae professoris apud Franckfordiam Oderae, De nobilitate corporum caelestium.*

Vorrede von Johannes Oldendorp, Sacri iuris professor Hamburgensis.

Eine etwas veränderte Neuauflage von Nr. 22, wohl 1520/21 erschienen (vgl. oben p. 123) aber als Einzeldruck nirgends zu finden. Vgl. G. Bauch, Frankfurter Drucke. Aufgenommen in die Farrago fol. 39 ff.

(**50.**) *Zweite Thesenreihe Wimpinas (1518?):* Erroribus ne suppressa lugeat veritas, dubia pro ratis credantur, plebsque in anxios rapta cogitatus, curis solvatur. Subscripta, adversus praemissas Lutheri Conclusiones disputabuntur.

Anacephaläosis I 5, fol. 43 ff. Vgl. oben p. 148.

(**51.**) *Von der Messe: ob dy ein christlich opffer sey, oder zum mynsten ob yn der selbigen warer Got und mensch geopffert werde. Das die Meß eyn recht Christlich opffer sey.*

Hoth yn lateinischen articeln D. Conr. Wimpin, von Bucchenn, In der vniuersitet zu Franckfurth an der Oder disputirt vnd erhalten, der selbigen Lateynischen artickel verdeutzung mit eynem kleynen zusatz, noch folgt, vnd ist dy.

Die Schrift umfaßt 73 Artikel und ist 1526 erschienen; jetzt nicht mehr zu finden. Abgedruckt Anaceph. II, fol. 48 ff.

Sie rief eine Gegenschrift hervor: „Artickel und beschlusred M. Leonhard Beyr predigers zu Guben widder die unchristlichen, losen und ungegrundten Artickel D. Conradi Wimpina.

Ob das Abendmal Christi / odder Messe / wie sie es nennen / ein opffer sey / für lebendig und todten zu thun / von Christo eingesatzt. (45 Artikel.)

Wittenberg MDXXVI. — Breslau St.-B. Vgl. oben p. 163 f.

(**52.**) Eine Verdeutschung der Schrift (Anaceph. I 8, fol. 118b ff.): „Cuius doctrine et contionibus, hoc heresum tempore haerendum et auscultandum" . . .

Von neuem wurde diese Schrift herausgegeben 1666 als:

52a. *„Christlicher Glaubensspiegel Conradi Wimpinae, der hl. Schrift Doktor und Professor zu Frankfurt an der Oder. Anno 1528 im Druck ausgegangen, itzo von neuem kürzlich verdeutsch und jedermänniglich vorgestellt."*

Anmerkung. Die Nummern 50—52 entnehmen wir der Anacephaläosis. Wir führen als Einzelschriften nur solche aus der A. an, die u. E. unzweifelhaft vor der Gesamtausgabe schon publiziert worden sind, wenn sie auch nicht mehr zu finden sind. Die verschiedenen Disputations-Thesen werden schwerlich zur Zeit der Disputation gedruckt worden sein. Vgl. oben p. 144, 163 f.

Breslau St.-B. — Die von W. besorgte Ausgabe nicht mehr gefunden; diese erste Ausgabe trug auch nicht den Titel „Christlicher Glaubensspiegel“. Das ergibt sich aus einer Kontroversschrift, die sich an die Neuausgabe von 1666 knüpfte und die sich betitelt:

Conradi Wimpinae Parastathes . . . Schlußschrift auf M. Rangonis Eyl- und leichtfertige Beantwortung der vornembsten Puncten speculi sine macula etc. in kürtzten Fragen verfasset, Allen Evangelischen Nachbarn wohlmeinend vorzulegen. Gegeben in Kloster Neu-Zelle Anno 1668, Gedruckt zu Prag. — Breslau U.-B. Die Gegenschrift fehlt.

An den „Glaubensspiegel“ schließt sich in der Neuausgabe von 1666: *„D. Conradi Wimpinae Demütige und aufrichtige Erklärung gegen Gott und seinem Wort,* mit welcher ein katholischer Christ sich und sein Gewissen trösten, und bei itziger Zeit schwebenden Religions-Streitigkeiten zu mehrer Vergewisserung seines katholischen Glaubens Christum mit kindlichem Vertrauen anreden mag. — Fehlt auch in der Anacephaläosis.

53. *Sectarum / Errorum, Hallutina/tionū, & Schismatum, ab origine ferme / Christianae ecclesiae, ad haec usque nostra / tempora, concisioris Anacephalaeo/seos, Vna cū aliquantis Pigardi/carū, Vuiglefticarū, & Luthe/ranarum haeresum : confuta/tionibus, Librorum par/tes Tres. / Quarum Prima in libros par/tiales secernitur Octo. Francophordie ad Oderā Anno* MDXXVIII.

Breslau U.-B. Ein schöner Folioband (20×30,5 cm), ziemlich starkes Papier. Holzdeckel mit gepreßtem Pergament überzogen. Zwei Schließen; auf der oberen eingraviert JHS, auf der unteren FAS. Lag an einer Kette, die Befestigung ist aber abgenommen.

Reich ist die innere Ausstattung. Auf ein leeres Schutzblatt folgt das Titelblatt des ersten Teiles. In der Mitte steht obiger Titel, umschlossen oben und unten von je drei Bildern, an den Seiten von Leisten mit der Inhaltsangabe der sechs Bücher des 1. Teiles. Größe des Bilder-Rahmens 16×23,4 cm. Die vier Eckbilder stellen (als Holzschnitte) die Symbole der vier Evangelisten dar, in Renaissance-Manier. Größe der Eckbilder 5×6 cm. Das Mittelbild oben stellt den hl. Paulus dar mit Buch und Schwert, mit der Unterschrift: Haereticum hominē post unam & sedām correptionē devita, sciens quia subversus est etc. Tit. 3, 10, das untere Mittelbild (Größe der Mittelbilder 5,6×6 cm) eine Paradieseslandschaft mit Hirsch und Löwe, Sonne und Mond und den vier Windgöttern. Unter dem Ganzen steht die Stelle Ad Rom. ult. „Rogo vos fratres, ut observetis eos . . .“ bis „seducunt corda innocentium“. Auf der Rückseite der Elenchus libror., unten eine Schlußleiste.

Das Titelblatt des zweiten Teiles ist in ebensolche Felder geteilt wie das erste. Die Eckbilder sind die gleichen. In der Mitte wiederum der Titel: Sectarum . . . confutationibus. Pars Secunda. Continet libros novem. Darunter eine Zierleiste mit dem abgebrochenen Distichon: . . . „Discedat ab aris, — Cui tulit hesterna gaudia nocte Venus.“ Oben in der Mitte das Landschaftsbild, welches auf dem ersten Titelblatt unten

ist, an den beiden Seiten je ein von Zierleisten eingefaßtes Bild, welches je einen Mönch und eine Nonne darstellt, die das Kloster verlassen und sich zärtlich umarmen. Über dem einen Portal steht „Vovent“ über dem andern „Reddunt“, eine offenbare Anspielung auf Luthers Heirat. Das untere Mittelbild stellt zwei solcher klosterflüchtiger Paare dar. Durch diese Bilder wird auf den Inhalt des ersten Buches dieses Teiles, die Mönchsgelübde, hingedeutet. — Die Rückseite des Titelblattes ist wiederum bedruckt mit dem elenchus librorum.

Das Titelblatt des dritten Teiles ist fast wie das des ersten, nur stellt das obere Mittelbild Christum dar, wie er segnet, darüber ein Schriftband mit dem Satze: Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Das Mittelfeld nimmt der Titel ein „Errorum, haeresum, et hallucinationum . . . Anacephalaeoseos una cum confutationibus / Pars Tertia / Potissimum hic, adversus Vuicleffticā haeresim destinata, qua absoluta necessitate perhibentur evenire omnia etiam assertione Lutherana. Darunter noch die Titel der 4 Bücher. Die Seitenfelder enthalten je drei zum Inhalt bezügliche Sätze, von Zierleisten umgeben.

Die Bücher De Providentia, de praedestinatione und de bona fortuna haben noch ihre besonderen Titelblätter. In einem Zierrahmen ist der Titel und das Widmungsgedicht des Verfassers eingefaßt. Als Typen kommen die Antiqua und gotische in den verschiedensten Größen zur Verwendung: Der Text ist in einer ziemlich kleinen Antiqua-Type gedruckt, die Marginalnoten in kleinen gotischen Typen; große gotische Typen werden zur Abwechselung auch hie und da in Titeln gebraucht. Ganz in gotischen Lettern ist die deutsche Schrift „Von der Messe etc.“ (II fol. 48 ff.) gedruckt. Sporadisch kommen endlich auch griechische Buchstaben zur Anwendung.

Die Zeilen sind durchlaufend, nur bei den Thesen, z. B. den Ablaßthesen Luthers, werden mehrfach die Seiten in zwei Spalten geteilt.

Durch die mannigfache Verwendung verschiedener Typengrößen etc. wird im Text eine große Übersichtlichkeit erzielt.

Die Blätter sind foliiert[1]) und zwar jeder T e i l gesondert. Am Kopfe der Seite ist Titel und Buchzahl vermerkt. Die Blätter sind zu vier Lagen geordnet und demnach gezeichnet A^1—A^4. Der erste Teil hat die Zeichnung A^1—X^4; der zweite die Zeichnung Aa^1—Qq^5; der dritte die Zeichnung Aaa[2])—$Dddd^4$.

Unter den Zierleisten und Schlußvignetten herrscht große Mannigfaltigkeit. Besonders reich ist die Verwendung von Initialen. Von den

[1]) Mit lateinischen Ziffern; auf den Titelblättern und Schlußblättern der einzelnen Bücher fehlt die Foliierung. Im dritten Teile sind die ersten 6 Blätter u n t e n mit arabischen Ziffern foliiert. — [2]) Beginnt erst mit dem 7. Blatte. Fehler in der Foliierung kommen folgende vor: I. Teil: anstatt LI falsch LIIII. II. Teil: anstatt LI steht falsch LIII; anstatt LXVIII steht falsch LVIII; fol. LXXXIII u. LXXXV doppelt. III. Teil: anstatt XI steht falsch VIII zum 2. Mal; anstatt CXXVII steht falsch CXXVI zum 2. Mal; anstatt CXXVIII steht falsch CXXVII; anstatt CXXX steht falsch CXXVI zum 3. Mal.

etwa zehn Zieralphabeten, die zur Auswahl und Abwechselung dienen, hat freilich keines Anspruch auf künstlerischen Wert, die Clichés sind offenbar wenig scharf gewesen. Überhaupt ist der ganze Buchschmuck nicht gerade sehr sorgfältig und sauber ausgeführt. — Wir wollen nun ein genaues Verzeichnis der einzelnen Teilschriften der Anacephaläosis geben.

Pars prima.[1]) fol. I—CXXV. — Umfaßt 8 Bücher.

l. 1. fol. II—VI a: Sectarum errorum, hallutinationum et schismatum, ab origine ferme Christianae Ecclesiae, adusque hec nostra tempora: Concisioris Anacephaleoseos . . . Partis Primae, Liber primus.

fol. II: Prologium. — fol. III: Haeresum primitivae ecclesiae Anacephalaeosis.

fol. III b: Anacephalaeosis haereticorum primitivae ecclesiae cum confutationibus.

fol. V b: Mutua Haeresum priscorum et neotericorum Collatio.

l. 2. fol. VI b—XIX: Liber secundus Articulorum haereticorum 45. Vuiclefi Anglici Anacephalaeosim, cum earundem confutationibus complexus, Sequitur.

l. 3. fol. XIX b—XXVII a: Anacephalaeoseos liber tertius.

fol. XIX b: Prolog.

fol. XX: Waldensium haeresum Anacephalaeosis.

fol. XX b: Haereses Joannis de Lugduno (mit Einleitung).

fol. XXI: Hereses Dulcini et Petri Parmensis (mit Einleitung).

fol. XXII: Hereses Marsilii Paduani.
„ Minoritarum quorundam Haereses.

fol. XXII b: Haereses Catharorum.

fol. XXIII: Damnantur quoque Beguardorum et Beguinarum Sectae . . .
„ Hussitarum Haereses (mit geschichtlicher Einleitung).

fol. XXV: Anklage-Artikel gegen Hieronymus auf dem Konst. Konzil.

fol. XXVI b: Condemnationis in Hieronymum sententia.

l. 4. fol. XXVII b—XXXVIII: Quartus liber.

fol. XXVII b: Prolog. — Articulorum Prage inter Rockezanistas et Thaboritas versatorum Anacephalaeosis, una cum Graecorum et Ruthenorum haeresibus.

fol. XXVIII: De Communione sub utraque specie. — Responsio et confutatio.

fol. XXIX b: De Sectis Boemorum, Thaboritis et Rockezanistis (3 Artikel-Serien).

fol. XXXII: Thaboritarum haeresum breviuscula confutatio.

fol. XXXIIII: Heresum Hussitarum et Thaboritarum, hac tempestate grassantium articuli (37).

fol. XXXIIII b: Die Artikel, welche Johann von Wesel widerrufen hat.

[1]) Mittermüller p. 135 ff.

fol. XXXV: Errorum et Scismatum Graecorum Anacephalaeosis (mit Einleitung).

fol. XXXVI: Errores Ruthenorum narratione Joannis Saczani olim Cracoviensis Canonici (39).

fol. XXXVII b: Almarici errorum Anacephalaeosis.

„ Conferentia haereseos istius Articuli cum haeresi Neotericorum de fide.

l. 5. fol. XXXIX—XLVII. Liber Quintus. — Conclusionum Lutheranarum Nonaginta quinque: Primae schedae disputatoriae (vnde omnis istius tragediae auspicia desumpta) Anacephalaeosim, una cum conclusionibus confutatorijs et contradicentibus geminis complectitur.

fol. XXXIX b: Die Ablaßthesen Luthers. fol. XL b: 1. Reihe der Gegenthesen (Wimpina-Tetzel): 78 Thesen in 2 Kolumnen, 7 Antworten auf die Fragen Luthers, 6 Gegenfragen, These 79 und 80. fol. XLIII: 2. Gegenthesen-Reihe W.'s, beginnt: Erroribus ne suppressa lugeat veritas ...

l. 6. fol. XLVIII—LXXII. Liber Sextus. — Anacephalaeosim quatuor supra centum propositionum Lutheranarum una cum breviusculis confutationibus continet. Mit einem Argumentum und einem kurzen Schlußwort.

l. 7. fol. LXXIII—CXVIII. Liber septimus. — Assertionum Lutheranarum in suos Quadraginta unum articulos, a sede apostolica damnatos, Anacephalaeosim, vna cum confutationibus earundem, complectitur. Die Titelseite ist ganz mit einem Zierrahmen eingefaßt.

fol. LXXIII: Argumentum dicendorum.

fol. LXXIII b: Index articulorum.

fol. LXXV: (Prologium) Conradus Wimpina ex Fagis candido lectori Salutem.

fol. LXXVII b: In epistolam Lutheri Equiti Praefecto adscriptam.

fol. LXXVIII b: Primus Lutheri Articulus condemnatus . . .

l. 8. fol. CXVIII b—CXXVI. Liber octavus.

fol. CXVIII b: Cuius Doctrine et contionibus, hoc haeresum tempore haerendum et auscultandum, vna cum quibusdam axiomatibus, in disputationem missis, complectitur.

fol. CXXI b: Disputata in scholis Francophordianis. — An ex fundamenti fidei christ. debilitate, et haeresum soliditate? an potius ex mentis imbecillitate, et pertinatium temeritate prodeat, ut haeretici in despicatum ductis, maiorum monitis, et iudicibus contemptis, Nolint post condemnationem victi videri, aut revocare, nec possint (ut par esset) a complicibus victi, iudicari, quantumvis se victos et iuste damnatos convincat et eisdem contestetur eorum propria conscientia. — 9 Assertiones.

fol. CXXII b: 3 Distichen: Lector! „Non sunt haec fateor Sophocleo digna Cothurno“ . . . — Alia de Primatu Papae in disputationem missa Quaestio. — An semotis Decretis et Decretalibus, Institutis ac legibus Imperialibus, possit nihilominus monstrari naturalibus rationibus, unum in mundo debere monarcham esse, cunctis non tam in spiritualibus, quam temporaneis sive corporalibus principantem. Quem ob haec, ex honestis

debito, ad quam naturae lex obligat, teneantur universi mortales, revereri et observare. 6 Assertiones und Appendix.

fol. CXXIIII: Ad Lectorem. — 3 Distichen: „Sirius ignivomo qui nunc furit ore leonis“ . . .

fol. CXXIIII: (Disputatio) „An Ecclesia una catholica, post Christi corporalem abscessum, necessario ab uno hierarcha regatur. Cui omnes, etiam imperator subesse debeant : quantumvis ille vere mundi dominus, et monarcha salutetur.“ — 7 Assertiones.

fol. CXXV: (Disputatio) „An in christiana ecclesia, quae sola catholica et apostolica vere nuncupatur, Contra haereticorum conventicula, oportuit unum summum recognoscere hierarcham, in cunctos coactivam habentem potestatem, adversus neotericorum blateramenta.“ 6 Assertiones.

fol. CXXVb: Aliud problema: An homo a deo maximo bene recteque conditus, et ob prothoparentis inobedientiam loethali vulnere sauciatus, Liberum retinuerit voluntatis arbitrium? quo sanari queat, solius legis, doctrinae aut naturae adminiculo adiutus. — 18 Thesen.

Pars secunda fol. I—XCVI; umfaßt 9 Bücher und einen Appendix.

fol. II: In partis secunde errorum, heresum etc. Anacephal. Confutationes Prologium.

l. 1. fol. IIb—X. Liber primus. — Lutheri de Votis Monasticis iudicii, ad episcopos Vuittenbergensis ecclesiae Anacephalaeosim cum confutationibus continet.

fol. IIb: Jesus. Episcopis . . . de voto religionum disputantibus, Martinus Lutherus servus, haec mittit. (140 Thesen; stimmen im ganzen überein mit Ausgabe B bei Kawerau, Luthers Werke VIII, p. 313 ff.)

fol. IIII: Premissi Lutherani de Votis Iudicii Confutatio Conradi Wimpiine (!) ex Fagis. 376 Sätze. Zum Schluß: „Ad lectores Christi candidatos“.

l. 2. fol. XI—XIX. Liber Secundus. — Lutheri de votis monasticis libri compendiariam Confutationem continet : nexis quibusdam in calce eiusdem ferme argumenti axiomatibus.

fol. XIX: Axiomata Francophordie ad Oderam disputata Anno 1524.

„ An monasticorum vota sint reddenda, adeo quod illorum connubia incestus magis sint quam matrimonia. 6 Assertiones.

l. 3. fol. XX—XXIX. Liber tertius — continet Quaestiones.

fol. XX: Prolog. — XXI: Primi Quaesiti Discriminatio. (kurz: de focariis sacris initiatis confornicantibus — quantum peccent.)

fol. XXVIb: Questio de Vasallis et homiligiis ex iuramento ad quid teneantur.

fol. XXIX: Ad Apostatas et Voventes connubia meditantes.

l. 4. fol. XXX—XXXVIII. Quartus liber.

fol. XXX: Contra Pigardorum, Thaboritarum et Lutheranam haeresim, nequaquam omnem laïcum e nudo baptismo, sacerdotem consecratum, super Christi corpus verum et mysticum potestatem nactum.

fol. XXXVII b: (als Anhang) . . . In disputationem Francophordianam missa: An pro divi Petri canonica, qua dicitur, Vos estis genus electum, regale sacerdotium, quilibet baptisatus, sacerdos constituatur, potestatem nactus super corpus Christi verum et mysticum. (5 Assert. u. 5 coroll.)

l. 5. fol. XXXVIII b—XLVII. Liber quintus.

Contra Pigardicam, Thaboriticam et Lutheranam sectam, commonstrat Missam et eiusdem actionem verum esse sacrificium, pro vivis et mortuis, cum axiomatibus, et missae eiusdem ritibus ceremoniis et ornatibus.

fol. XLV: Axiomata catholica adversus Pigardorum Neotoricorum nupera blateramenta (13).

fol. XLVI: De Missae caeremoniis, ritibus, ornatibus, et cantu.

l. 6. fol. XLVIII—LVI. Sextus continet contra Pigardos etc. articulos 74 theutonicos . . . quibusdam axiomatibus subnexis.

fol. XLVIII: Von der Messe: ob dy ein christlich opffer sey / oder zum mynsten ob yn der selbigen warer Got und mensch geopffert werde.

fol. LIV: Quaestio de Missa — an sit sacrificium verum, a Christo, pro vivis, mortuisque insinuatum.

l. 7. fol. LVI—LXXXIII. Liber septimus. — Contra Wiclefticum articulum tertium sub sacramento post consecrationem, verum corpus Christi realiter, non figuraliter solum contineri, esseque integram confessionem Eucharistiae praemittendam etc. — De Eucharistia et Confessione praemittenda tres libelli.

fol. LVI b: Adversus Neotericorum Wiclefistarum hereses quibus nec post consecr. corp. Chr. sub hostia veraciter corporaliterque credunt . . .

fol. LIX b: Librorum de mirabilibus eucharistiae, et accedentium ad eam probatione Primus continet septem capita.

Liber I: fol. LX—LXIIII.
Liber II: fol. LXV—LXXII.
Liber III: fol. LXXII—LXXXI.

Der Text stimmt mit der ersten Ausgabe (1516), siehe Nr. 40, überein bis auf folgende Unterschiede:

Es fehlt in der Anacephaläosis das Gedicht am Eingang der ersten Ausgabe. Es wird eingeschoben in der Anacephaläosis das 1. Kapitel: „Quid de existentia veri corporis Christi, sub sacramento Wiclefistae : et quid item de remanentia substantiae panis sub eodem Lutherani sentiant cum Pigardis. fol. LX b.

Als Prolog zum 2. Buche wird in die Anacephaläosis eingesetzt eine allgemeine Orientierung über die Irrtümer Luthers betreffs der Notwendigkeit der Reue und des Bekenntnisses. fol. LXIV b.

Im dritten Buche kommen in der Anacephaläosis hinzu: bei cap. 14 ein Zusatz gegen Wikliff (fol. LXXIX b), ferner fol. LXXXI b f 10 Axiomata, und endlich fol. LXXXII eine Sammlung von Väterstellen über die Beicht u. zw.

Origenes super psalm. XXXVII hom. secunda de utraque confess.
Basilius, de institutione monachor. c. 21.
Dionisius, in Epistola ad Demophilum.
Cyprian, Sermo V de lapsis.

Hieronymus, Super Ecclesiasten cap. 10.
Sozomenos, historia tripartita l. 9, cap. 35.
Augustinus, de visitatione infirmorum l. 2, cap. 4.

Nirgends deutet W. auch nur an, daß er diese Schrift schon einmal herausgegeben habe; ebenso bei anderen!

l. 8. fol. LXXXIII—LXXXVI. Liber octavus.

Contra Thaboritas, et Neotericos Pigardos, venerandos esse sanctos imaginesque eorum nequaquam exurendas, frangendas, aut templis et aris deturbandas.

l. 9. fol. LXXXVI—XCIII. Liber Nonus.

De fide et operibus sub typo nauigij, quo ostenditur, nec fidem absque operibus, nec opera absque fide saluti sufficere assequendae: Illicque germanus Abacuc prophetae (Justus meus ex fide vivet) authoritatis intellectus.

fol. LXXXVI: Prolog. fol. LXXXVII: Ein Holzschnitt: Die Navis meritoria. Größe: 10,3×15,7. In der Mitte das Schiff, genau nach der Beschreibung in der nachfolgenden Schrift hergestellt; es segelt dem Paradiese zu, wo es Engel mit Posaunen an der Pforte erwarten. Gott sitzt im Hintergrunde auf einem Thron unter einem Baldachin. Mit Ketten hält das Schiff gefesselt der Teufel, der im Rachen eines Ungetüms sitzt, das Fleisch — eine Dirne — und die Welt (Burg und Stadt). Diese drei sind im Vordergrunde gezeichnet. Vor dem Schiffe sind noch eine Anzahl Klippen: die Häresien, auch die Scylla und Charybdis. Hinter dem Schiffe ein Kahn, die Navis philosophorum; einige der Insassen fallen gerade ins Meer, die übrigen bemühen sich vergeblich auf die Navis meritoria hinaufzuklimmen. Die Komposition ist recht originell; leider ist nicht zu finden, wer das Bild entworfen haben mag.

Appendix — fol. XCIII—XCV: Anacephalaeosis Schismatum, quotquot ab ecclesiae origine ad nostra usque tempora Inter Papas, Antipapasque obtigerint, complectitur. — Zum Schluß: Mendarum emendae.

Pars tertia fol. 1—CLXII umfaßt 4 selbständige Werke. (Die ersten 6 Blätter sind als Einleitung mit arabischen Ziffern unten gezählt.)

l. 1. fol. 1^b: Argumentum dicendorum Partis Tertiae.

fol. 2^a: De Fato. Suscepti operis causa explicatur.

fol. 2^b—LXXXII: De Fato. (Mit großem Einleitungs-Apparat.)

Liber primus. — Ut asservata arbitrij libertate : e rerum contingentia explodatur heresis Vuiclefftica : qua absoluta necessitate : dicuntur evenire omnia.

Dieses „Buch“ zerfällt wieder in drei Bücher; Inhaltsangabe vorn.

fol. 3^a: Conradus Wimpina de Buchen L. C. — Ein Tetrastichon: „Nosse cupis fati quam mira potentia? qua sic . . .“

fol. 3^a: M. F. H. (Mathias Funck Haynoviensis) Candido Lectori.

„Quid nitidum spectas caperata fronte libellum.“ 13 Distichen.

fol. 3^b: Ad Lectorem C. W. ex Fagis (In Prosa).

„ P. Pro Vuicleffistis.

„Fatis regna ruunt, fato recidiva resurgunt" . . . Tetrastichon. C. W. de B. pro Catholicis.

„Vana superstitio mortalia quaeque prophanans" . . . Tetrastichon.

Jedes Buch hat seinen eigenen Prolog; der elenchus capitulorum zu allen Büchern zusammen steht fol. 5—6b. Ein Vergleich mit der ersten Ausgabe ist leider nicht möglich, vgl. Nr. 43.

I. Liber Primus . de Fato generatim, Sit ne rerum natura fatum? quid sit? et an necessitatem rebus invehat fatatis . εἱμαρμένη? fol. I—XVI. 17 capp.

II. Liber Secundus . quo disquiritur : de Fato haberi ne possit Scientia? Opinio? Coniectura? an vel dumtaxat apparentia Sophistica? 49 capp. fol. XVII—LVII mit folgenden Tafeln:

fol. XXVII: Tabula pro domino hore.

„ Tabula Novenarum.

fol. XXVIII: Tabula Terminorum secundum Ptolomeum.

„ Tabula Facierum.

fol. XXXa: Tabula graduum Masculinorum et Foemineorum.

fol. XXXb: Tabula graduum tenebrosorum, lucidorum, fumosorum et vacuorum.

„ Tabula puteorum azemena.

fol. XXXI: Exemplum inveniendi partem fortunae, secundum distantiam inter Solem et Lunam. —

fol. XLVI: Zeichnung für ein Beispiel der Interrogatio.

III. Liber Tertius: — Anacephalaeosis dictorum . . . et disquiritur: Sit ne scibile fatum . . . et quid quantumve in fatata possit, Vuiclefftica profligata necessitate. fol. LVIIb—LXXIV. 22 capp.

(IV.) Liber Appendix de Fato. (Innititur Lutheranis . . .) Über den freien Willen. LXXV—LXXXI. 10 capp. und Anaceph.

fol. LXXXII: Operis candido Lectori Destinatio. G. C. F. 22 Distichen. „Plurima de Fato, plures sunt saepe locuti" . . .

l. 2. fol. LXXXIII—CXVIII. De Divina Providentia. Quod extendatur ad omnia : Asserta tamen Arbitrii libertate : et rerum Contingentia : Contra Wiclefftica Lutheranaque erramenta. Libri tres.

Titelblatt mit Zierrahmen, Größe desselben 12×24,6. Auf dem Titelblatte noch „Ad Lectorem Conradi Wimpine ex Fagis". „Cum tot sint casus" . . . 8 Distichen; vgl. Nr. 41; hier noch ein Distichon gegen Luther und Wikliff eingefügt. Rückseite des Titelblattes: Inhaltsangabe der drei Bücher und Sätze Wikliffs und Luthers über das Liber. arbitrium. fol. CXVIII: Die vier Gedichte „ad D. Patrem" etc. wie in Nr. 41, Ein Vergleich mit der ersten Ausgabe (Nr. 41) — auf die nicht mit einer Silbe verwiesen wird — ergibt folgende Differenzen:

Schon der Titel ist mit Rücksicht auf die Neuerer abgeändert. In der ersten Ausgabe fehlen ferner alle Randglossen; das Gedicht „Erratus veterum" und die Empfehlung an den Kurfürsten sind in die zweite Bearbeitung nicht aufgenommen; dafür ein anderes Vorwort eingesetzt

fol. LXXXIIII: De providentia, suscepti operis causa praemittitur. — Im Prolog zum 1. Buche „Qui rerum auspicia" . . . sind in der Anacephaläosis Zusätze aus der jüngsten Geschichte gemacht, z. B. Bauernkrieg. Die einzelnen Kapitel entsprechen sich in folgender Weise:

1. Ausgabe (1516).		Ausgabe der Anacephaläosis.
		1. Buch.
c. 1	gleich	c. 1 mit Einschiebungen.
c. 2—5	„	c. 2—5.
c. 6	„	c. 6 mit Zusatz am Schluß.
c. 7—9		fallen hinweg.
c. 10	entspricht	c. 7.
c. 11—12	„	c. 8—9 mit Zusätzen.
c. 13	„	c. 10 „ „
—		es werden noch hinzugefügt c. 11 u. 12.
		2. Buch.
Prolog	gleich	Prolog.
c. 1—2	„	c. 1—2.
—		c. 3 eingeschoben.
c. 3—4	„	c. 4—5.
—		c. 6 eingeschoben.
c. 5—7	„	c. 7—9.
c. 8		fehlt.
c. 9 u. 10	„	c. 10 u. 11.
—		eingeschoben c. 12—17.
c. 11	„	c. 18.
		3. Buch.
Prolog	„	Prolog.
Kapitel-Übersicht		Veränderte Kapitel-Übersicht.
—		c. 1 eingefügt.
c. 1—2	„	c. 2—3.
c. 3—5	„	c. 4 gänzlich umgearbeitet.
c. 6	„	c. 5 mit Zusatz.
c. 7—9		fehlen.
—		c. 6 eingefügt.
c. 10	„	c. 7.
—		c. 8, 9 eingefügt.
c. 11	„	c. 10.
—		Anacephaläosis angefügt.
4 Gedichte	„	4 Gedichte.

I. 3. fol. CXIX—CXLIIII. De Predestinatione. Quid sentiendum? Quidve ad vulgus contionandum? Constent ne simul cum praescientia divina, Arbitrij libertas et Contingentia. Contra Wicleffitica hallutinamenta. Libri Tres.

Titelblatt mit Zierrahmen, groß: 14×22. Im Rahmen noch das Gedicht: Ad Lectorem C. Wimp. ex Fagis. „Cur deus hos reprobet? . . ."

9 Distichen. Rückseite bedruckt: Inhalt der drei Bücher. Stellen aus Melanchthons Loci communes.

fol. CXX: Suscepti Operis Causa explicatur. „In primis id te monuisse velim“ . . .

fol. CXX b: In libros de Divina Predestinatione Reprobationeque Prologium.

fol. CXLIIII b: Ad deum Op. Max. Supplicatio. „Nil me vana movet.“

Auf die erste Ausgabe (s. Nr. 45) ist gar nicht Bezug genommen. (Etwas andere Überschrift!) In der Ausgabe der Anacephaläosis fehlt das Gedicht „Quamquam archana“ . . . ferner die Widmung an Theodorich von Bülow; dafür: Causa susc. operis. Die Kapitel des 1. Buches stimmen überein; c. 6 mit Rücksicht auf die Lutheraner etwas verändert; dasselbe im 2. Buche beim Prolog, c. 1 u. 2. Im 3. Buche der Anacephaläosis-Ausgabe sind c. 2, 3 u. 4 der ersten Ausgabe (Zitate aus De praedest. sanctor. und de dono persever.) weggefallen.

l. 4. fol. CXLV—CLXII (Schluß). De Fortuna. Sit ne Quiddam in rerum ordine et natura, et unde proficiscatur ea. Contra Vuicleffticа hallucinamenta. 2 Bücher.

Titelblatt mit Zierrahmen, 15,5×22. Darauf außer dem Titel ein kurzes Vorwort ad lectorem, die Inhaltsangabe der beiden Bücher und 5 Distichen „Ad Lectorem“: „Fortunae duplices casus, fastigia sortis“ . . . 2 Zeilen sind gegen die Neuerer hinzugekommen. Auf der Rückseite ein weiteres Vorwort und je eine Stelle aus Luthers Assertiones, Melanchthons Loci communes, Ecclesiastes c. 9 und Boetius l. 5 de consolat. — Die Vorrede der ersten Ausgabe ist geblieben. Im Übrigen ergibt ein Vergleich mit dieser, daß eine Änderung des Titels (vgl. Nr. 44) vorgenommen und zwischen c. 1 u. 2 der ersten Ausgabe ein Kapitel über die Lehre Luthers eingeschoben wurde; c. 8 u. 9 in der Anacephaläosis sind neu, kleine Zusätze sind in c. 4 (= 5 der ersten Ausgabe) und 7 (= 6 der ersten Ausgabe); das lateinische Zitat aus Palladius (4 Verse) der ersten Ausgabe ist in der Anacephaläosis fol. CXLVI griechisch gegeben und im Prolog zum 2. Buche ein kurzes Zitat von Menander griechisch und lateinisch hinzugefügt. Das 2. Buch ist sonst unverändert.

fol. CLXI: Gleichsam als Schluß des ganzen Werkes: „Ad Reginam celi Oratio. Qua ut fausta, fortunataque sint omnia, Interpellatur.“ Beginnt: „O tu Sancta quidem, et humani generis sospicatrix . . .“ Schließt: „O clemens o pia, o dulcis virgo Maria“. Darunter: Peroratio und Contumeliarum compendiaria relaxatio „Quisquis eum infamat“ . . . Deutsch: „Anthwort / off Scheltwort: Wer den schilt“ . . .

Letztes Blatt: M. P. H. Phaletium Trochaicum pentametrum. Ad Libellum . . . 25 Zeilen.

Letzte Seite frei und Schutzblatt.

(54.) *Ad Clerum in Studio Francfordiano per D. Conradum Vuimpinam a Fagis, anno 1529 . habita Oratio.*

Aufgenommen in die Farrago als oratio XI. fol. 38 f. des l. orationum. Vgl. oben p. 174.

(55.) *Opusculum D. Conradi a Fagis Wimpinae, de signis et insomniis, eorumque interpretationibus.*

Tetrastichon ad lectorem.

„Signa tibi pandam, tu condita mente teneto."

Widmung: Ad Reverendissimum P. Principem et Dominum, D. Georgium Lubusianum et Ratzeburgensem antistitem.

Schluß: „Ex Francofordiana Academia Anno Salutis Christianae, Vicesimo nono supra millesimum quingentesimum.

3 Bücher. I. De variis signorum divinationumque generibus. 28 Kapitel, mit Vorrede.

II. De Insomniis et eorum interpretamentis, Liber II. 10 Kapitel und Vorrede.

III. Ex Hippocratis Sententia, singulariter quomodo somnia interpretanda sint . . .

Das Werk ist in Einzelausgabe nicht aufzufinden; es ist bald nach 1529 in der Farrago zum Druck gelangt und steht hier fol. 65—90, mit Vorwort von Joh. (Kyrspe) Romberch. Vgl. oben p. 173 f.

(56.) *D. Conradi Wimpinae a Fagis de Hypocrisi, Superstitione, et divinatione, Libri tres.*

Primus de hypocrisi. — Quomodo passim quosvis etiam sacratos incestet hypocrisis.

Secundus de superstitione. — Unde deductum superstitionis nomen, quot eius maneries . . .

Tertius de divinatione.

Ein Hexastichon: D. Conradus Wimpina a Fagis ad Lectorem.

„Quantus sit labor hypocritae simulantis honorem."

Die Schrift ist auch nur in der Farrago vorhanden. fol. 91—110. Geschrieben wohl nach 1528. Vgl. oben p. 174 f.

(57.) *D. Conradus Wimpinae a Fagis in Evangelii divi Johannis initii explanationem.*

Mit langer Praefatio. Nur im Abdruck in der Farrago bekannt. fol. 168—170. Vgl. oben p. 176.

(58.) *D. Conradi Wimpinae Explanatio Symboli Athanasii.*

Mit Vorrede „Alumnis suis Francfordianis" und Elenchus capp. Die Schrift zählt 16 capp. Nur in der Farrago, fol. 170[b]—177.

59. *Conrad Wimpina, Johan Mensinck, Wolfgang Redorffer, et Rup. Elgersma. Die Bekantnys M. Luthers vff den yetzigen angestalten Rychßdach tzo Augspurch yntzolegen, yn 17 Artickel gefast. Im XXX Jair . . . Augspurch 1530.*

Dieses ist offenbar die erste Ausgabe. Leipzig U.-B. Größe etc. wie bei der zweiten; diese Ausgabe wurde bisher meistens übersehen. Sie wurde aber aufgenommen in Luthers Werke, Erlanger Ausgabe 24², 336.

59a. *Gegen die bekentnus Martini Luthers auff den ytzigen angestelten Reychstag zu Augspurg / auffs newe eingelegt in Siebentzehn Artickel verfast kurtze vñ Christelich vnterricht durch*

Conrad Wimpina }
Johan Mensing } *Doctores etc.*
Wolfgang Redorffer }
Rupert Elgersma Licenciatū etc.

Zu Augspurg MDXXX.

Drucker nicht genannt. 8 Bl. ungezählt, gezeichnet A—B III. Größe 4°.

fol. 1b: „Dem Durchlauchtigsten hochgebornen . . . Herrn Joachim . . . Entbieten wir Konrad Wimpina . . . vnser gebet . . .“

Initiale: ein G aus einem Kinder-Alphabet; vielleicht aus H. Steyners Offizin in Augsburg (Butsch, Bücherornamentik, I, Tafel 31 B ähnliche Buchstaben).

Breslau U.-B. Leipzig U.-B. München H. u. St.-B. — Vgl. oben p. 178 f.

Gegenschrift Luthers: Auf das Schreien etlicher Papisten über die 17 Artikel. — Vgl. Köstlin-Kawerau, M. Luther, II, p. 200.

(60.) *Widerlegung der Lüneburger Kirchenordnung.*

Verschollen. Vgl. oben p. 183. Wrede, Einführung der Reformation, II. Abschnitt.

(61.) *Briefe an Johann Romberch-Kyrspe in Köln.*

Verschollen. Nachricht davon in Farrago fol. 16a. — Vgl. oben p. 183.

62. *Farrago Miscel/laneorum Conradi VVimpinae a Fagis, eximii bonarum artium, philosophiae atque sacrarum literarum pro/fessoris. Opus profecto insigne, partim iam recens natum, / partim uberiore foetu renatum, ac multa diligentia / recognitum & castigatum, / Cuius haec insunt : /*

(11 Nummern.)

His varia passim adiecta sunt, cum argumenta tum appendices Jo. Ro. K. quibus veluti per transennam conspiciantur, quae intus latent.

Darunter das Signet des Jo. Soter. (7,4×10,2 cm).

Darunter: Coloniae, apud Jo. Soterem, Anno M . D . XXXI.

Folioband in Pappdeckel mit Papierüberzug gebunden (Größe: 19,3×29). Foliiert mit arabischen Ziffern; die ersten 4 Blätter ungezählt, gezeichnet Aa—Aa II. Die Zählung beginnt mit dem fünften Blatte, das mit eins numeriert ist. Der Liber sermonum hat seine besondere Zählung.

Die Farrago zählt 177 bedruckte Blätter und ein freies Blatt; der liber sermonum 49 Blätter gezählt und noch 4 Blätter ungezählt.

Die Zeichnung ist im Hauptteil a—z4, A I—G4.
im l. sermon. aa—ii4.

Als Type ist eine mittelgroße Antiqua gebraucht, in noch kleinerem Druck ist das dritte Buch de Annae trigamiae, die explanatio initii evang. Joh. und die explanatio symboli Athanasii hergestellt.

Zierleisten oder -Rahmen sind gar nicht verwendet, in ausgiebigem Maße dagegen Initialen (Holzschnitte) von sechs verschiedenen Zieralphabeten. Am häufigsten wird ein kleines Kinder-Alphabet verwendet von der Größe 2×2 cm (13 Buchstaben). Prächtig sind die größeren Alphabete, ein Kinder-Alphabet mit weißem Grunde (3½ cm im Quadrat) und eines mit schwarzem (dieselbe Größe). Von ersterem sind nur drei Buchstaben, C, T und Q, vertreten, von letzterem 8. Am prächtigsten ist ein Alphabet von Engeln mit Blumen- und Weinranken in schwarzem Grunde, 4,5 cm im Quadrat, von diesem kommen die Buchstaben A, C, D, P, N vor.

Verzeichnis der einzelnen Schriften der Farrago.

fol. Aa2 die Widmung: „Illustrissimo Serenissimoque Principi Dom. Joachimo Marchioni Brandenburgensi" . . . Joannes Romberch a Kyrspe, Dominicanae professionis Theologus & concionator S.P.

Schluß: Vale ex aedibus praedicatorum in Colonia Agrippina decimo tertio Kalendis Aprilis anno Domini Millesimo Quingentesimo Tricesimo primo.

fol. Aa3b: Summarium librorum . . . (reicht nur bis fol. 46b).

1. Die Palillogia. fol. Aa4b—15b.

fol. Aa4b: Argumentum Joannis Romberch a Kyrspe ex divi Dominici Familia Theologi et verbi dei praeconis de Nobilitate Christi.

fol. 1: Universis Bonarum artium et sacrae Theologiae Studiosis Conradus ex Fagis cognomento Wimpina, Salutem.

fol. 1b: Conradi Wimpinen. a Fagis, Sacrae paginae professoris eximij, in Palillogiam de Christi nobilitate, Praefatio.

Ein Titelblatt und überhaupt der Titel fehlen. Im übrigen stimmt diese Ausgabe mit der ersten, oben Nr. 12, sachlich vollständig überein, wörtlich hat Romberch häufige Verbesserungen[1]) oder Veränderungen vorgenommen, die aber den Inhalt nicht tangieren. Außerdem sind Marginalnoten hinzugefügt worden.

2. De Subiecto et dignitate theologiae, Frater Joannes Romberch de Kyrspe theologus piis lectoribus. fol. 16—17. Geschrieben Anno 1530 ultimo Octobris.

3. Encomium sacrae theologiae, ac perbrevis ad eius studium exhortatio, authore Jo. Romberch Kyrspen. fol. 17b.

4. Opusculum D. Conradi a Fagis Wimpinensis Quinque Panegyricorum, quibus Christus conseruator noster Ecclesiae immaculatae sponsus laudatur a Sublimitate, Admirabilitate, Bonitate, Clementia & Amabilitate. fol. 18—34.

fol. 18: Argumentum Jo. Romberch Kyrspensis . . .

Von dem Verhältnis zur ersten Ausgabe, Nr. 16, gilt, was bei der Palillogia gesagt wurde.

---

[1]) Auch Verschlechterungen, wie eingangs „post annuum in ea laborem" anstatt „post annales in ea labores" in der ersten Ausgabe.

5. Apologia Jo. Romberch Kyrspen. Theologi et verbi dei praeconis, de constantia euangelizantium, & fortuna Christi, ad celeberrimum sacrarum literarum interpretem M. Joannem Mensingum doctorem et praedicatorem, ex familia D. Dominici. fol. 35—38.

6. Opusculum D. Conradi a Fagis cognomento Wimpinae, artium et theologiae professoris apud Franckfordiam Oderae, De nobilitate corporum caelestium. fol. 39—64 a.

fol. 39: Argumentum Jo. Romberch Kyrspensis theologi . . .

fol. 39 b: Joannes Oldendorp Sacri Juris Professor Hamburgensis, studioso lectori salutem. — Vgl. Nr. 22 und 49.

7. Jo. Romberch Kyrspen. Theologus de veneratione et inuocatione coelitum. fol. 64 b.

8. Opusculum D. Conradi a Fagis Wimpinae, de signis et insomniis, eorumque interpretationibus. fol. 65—90

Mit Argumentum von Jo. Kyrspe. — Siehe Nr. (55).

9. D. Conradi Wimpinae a Fagis de hypocrisi, superstitione et divinatione Libri tres. fol. 91—110. Siehe Nr. (56).

10. D. Conradi Wimpinae a Fagis de sex sophorum erramentis eorumque confutationibus. Libri tres. fol. 111—136. — Siehe Nr. (46).

11. D. Conradi Wimpinae a Fagis, de divae Annae Trinubio . . . libri tres. fol. 137—162. — Siehe Nr. (48).

12. De Ortu progressu et fructu sacrae theologiae, cum considerationibus, directionibus et cautelis in studio sacrae Theologiae observandis Opusculum. — fol. 163—167.

fol. 163: Ad lectorem Hermanni Buschij Pasiphili Epigramma.
„Ortum progressum, fructum qui denique sanctum." 6 Zeilen.

„ D. Conradus Wimpina . . . suis auditoribus. Siehe Nr. 19.

13. D. Conradi Wimpinae explanatio initii evangelii divi Johannis. fol. 168—170 a. Siehe Nr. (57).

14. D. Conr. Wimpinae explanatio symboli Athanasii. fol. 170 b bis 177. Siehe Nr. (58).

p. 177 b: Schluß des Buches:

Coloniae Apud Jo. Soterem
Anno MDXXXI Mense Martio.

Ein Blatt frei. Dann neues Titelblatt:

fol. 1: *D. Conradi Wimpinae a Fagis eximii Bonarum artium, philosophiae atque sacrarum literarum professoris, Orationum sive sermonum liber unus, cuius Elenchum versa pagella reperies.*

Rückseite: Verzeichnis der „Sermones".

Dieses Buch ist vielleicht auch von der Farrago getrennt ausgegeben worden, so besitzt es wenigstens die Münchener U.-B.

I. fol. 2: D. Conradi Wimpinae a Fagis, in electione Rectoris Lipzensis Academiae habita, Oratio I. fol. 1—4. Vgl. Nr. 4 a. Anderer Schluß.

II. fol. 4: Eiusdem in lectione statutorum Oratio II, fol. 4—5 b. Anderer Schluß als in Nr. 4 b.

III. fol. 5 b: Eiusdem in lectione statutorum tertia ad Universitatem Oratio. fol. 5 b—6. Anderer Schluß als in Nr. 4 c.

fol. 6 b: Jacobus Barinus Lectori.

„Palladis est olim studium . . .“ Wie in Nr. 7.

IV. fol. 7: D. Conradi Wimpinae a Fagis invocatoria in missa quodlibeti Lipzen̄. Academiae, Anno Christianae salutis MCCCCXCVII habita, Oratio IIII. fol. 7—11.

fol. 11: „Ad beatam virginem Oratio.“
„Ad Deum filium Oratio.“
fol. 11 b: „Ad Deum Patrem Oratio.“ } Vgl. Nr. 7.

Darunter noch ein Tetrastichon: „Edidit hoc carmen, quem prima elementa recensent“ . . .

V. fol. 11 b: Oratio breviuscula et extemporalis . . . Siehe Nr. 17 c.

„ In aede D. Pauli Fratrum Ordinis Praedicatorem, cum exciperetur . . . per M. Conradum Wimpinam a Fagis sacrae theol. prof. Anno MDIII habita Oratio V. fol. 11 b—14 b. Siehe Nr. 17.

fol. 14 b: Hermannus Buschius Pasiphilus Lectori

„Ante ego Conradum Wimpinam sola putabam . . .“ 10 Zeilen.

VI. fol. 14 b—22. In commendationem sacrae theologiae . . . Anno 1503 in vigilia Epiphaniae, per D. Conradum Wimpinam habita Oratio VI. Vgl. Nr. 18.

Mit Einleitung: Ad lectores. „Nec rumusculi, nec ullius gloriae . . .“

fol. 21: Gratiarum actio.

fol. 22: In Orationem de laudibus theologiae a Conrado Wimpina a Fagis theologiae professore eximio habitam, Hermanni Buschii Pasiphili Epigramma.

„Diversas artes doctorum cura virorum“ . . . 8 Distichen.

fol. 22 b: Aliud. „India sole rubens, Brachmannos nomine dictos“ . . . 6 Distichen.

Aliud eiusdem: „Poenitet et meritas doctor tibi pendeo curas“ . . . 4 Distichen.

VII. fol. 22 b—26: In Gratiarum Reverendissimi in Christo Patris & dn̄i d. Melchioris . . . Cardinalis . . . in aede divi Thomae inter sacra missarum officia, coram Vniuersitate studij Lipzensis per M. Conradum Wimpinam a Fagis . . . Anno a natali MDIIIº habita Oratio VII. Siehe Nr. 21.

fol. 26: Ad Lectorem „Gymnasii faustum, quicunque poposceris ortum . . .“ Tetrastichon.

fol. 26: Rectoris et Concilii Vniversitatis Francfordianae . . . ex statutis desumpta admonitio . . . Siehe oben Nr. 25.

fol. 26: Invulgatio Studii Universalis Acad. Francfordianae . . . per M. Con. Wimpinam . . . (sogen. 2. Invulgatio W.'s). Siehe Nr. 24.

fol. 28: Ad Palladis Amatores pro commendatione gymnasii literarij Francfordianorum, Georgius Crebitius Croellianus. 31 Distichen.

fol. 28b: Ad Marchicos et Francos Orientales D. Conradi Wimpinae Buchensis carmen. 7 Distichen. Siehe Nr. 24 und 37.

fol. 28b: Ad Reverendiss. in Christo Serenissimumque principem & dominum, dn̄m Albertum, Patriarcham Parthenopolitanum . . . Conradi Wimpinae a Fagis Commendatio.

Diese Commendatio, welche im handschriftl. Exemplar der Berliner Primizrede fehlt, ward auch dem Widmungsdrucke beigegeben.

VIII. fol. 29: Berlini in Aede Divae Virginis Mariae, Dum illis sacris initiaretur illustrissimus princeps et dominus, dn̄s Albertus Marchio Brandenburg. — per magnificum et egregium sacrae theol. professorem D. Conradum Wimpinae de Buchen, theologice facultatis Decanum . . . Anno a nat. Chr. 1513 Dom. post pascha, habita Oratio VIII. — Vgl. Nr. 37.

Der Handschrift und dem ersten Druck der Rede gegenüber weist dieser Druck vielfach Verschiedenheiten auf. Dort fehlt auch das folgende, angehängte Tetrastichon.

„Laus, tua non fraus, sed virtus et copia rerum“. . . .

IX. fol. 33: Ad Academiam Francfordianam in Auditorio maiori, in die Pentecostes, Anno Christi domini nostri MDXIIII a. d. Conrado Wimpina a Buchen habita oratio IX. Siehe Nr. (38). fol. 33—36.

X. fol. 36—38: Ad Academiam Francfordianam Cotbusium translatam ob inclementiorem aërem & pestiferum, a D. Conrado Wimpina a Fagis habita Oratio X. (Nr. 42).

XI. fol. 38—40b: Ad Clerum in Studio Francfordiano per D. Conradū Wimpinā a Fagis, anno 1529 habita Oratio XI. Siehe Nr. (54).

XII. fol. 40b—42: Ad Academiam Franceford. in assumptione Beatissimę virginis, per D. C. Wimpinam habita Oratio XII. (Zeit, wo sie verfaßt wurde, nicht zu bestimmen).

XIII. fol. 42b—47b: Ad Carthusianos Franceford. . . . Oratio XIII. Siehe Nr. (27).

XIV. fol. 44b—47b: Ad acad. Francf. in Paschate a d. Conr. Wimpina h. Oratio XIV. (Zeit der Abfassung nicht zu bestimmen.

XV. fol. 47b—49: Pro auspiciis disputationis de Quodlibet vulgariter nuncupatae, in Academia Francf. An. MDX per C. W. a Fagis habita Oratio XV. Siehe Nr. 33.

(XVI.) fol. 112 - Schluß: D. Conradi Wimpinae a Fagis Quaestio expectatoria, disputationis Quodlibetariae vulgo nuncupatae, versanda in Academia Francfordiana, versataque plenis pulpitis An. MDX Calen. Septēb. (Vgl. Nr. 34.)

Letztes Blatt unten: Orationum D. Conradi Wimpinae a Fagis Finis.

II. Anhang.

Quellen und Darstellungen zur Geschichte Conrad Wimpinas

(mit besonderer Berücksichtigung der „Centuria" des Leipziger Anonymus).

I. Quellen.

Wie wir schon öfter in unserer Darstellung bemerken mußten, fließen die urkundlichen Quellen, die amtlichen, besonders aber die außeramtlichen, brieflichen Quellen für die Geschichte Wimpinas ziemlich spärlich.

1. Als amtliche Urkunden kommmen in Betracht:
   a. Urkunden betreffend seine Wirksamkeit an der Universität Leipzig:
      Die Matrikel der Universität Leipzig. [1])
      Der Liber facultatis artium.
      Die Signatura promotorum in theologia; [2])
         sämtlich gedruckt bei G. Erler, Die Matrikel der Universität Leipzig Bd. 1 u. 2.
      Der Liber nationis Bavariae — noch nicht gedruckt.
      Fr. Zarncke, Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig.
      Fr. Zarncke, Die Statutenbücher der Universität Leipzig.
      Br. Stübel, Urkundenbuch der Universität Leipzig.
      Urkunden „Die Reformation der Universität Leipzig belangend", Dresden, Hauptstaatsarchiv Locat. 10596; gedruckt bei E. Friedberg, Die Universität Leipzig in Vergangenheit und Gegenwart.
      Das Doktordiplom Wimpinas; Original im Pfarrarchiv zu Buchen, gedruckt von N. Müller in Th. Stud. u. Krit. 1893, 1 p. 119—21. [3])
   b. Urkunden betreffend seine Wirksamkeit an der Universität Frankfurt a. O.

---

[1]) Vgl. auch E. G. Gersdorf, Die Rektoren der Universität Leipzig. Leipzig 1869. — [2]) Vgl. Th. Brieger, Die theologischen Promotionen auf der Universität Leipzig. Leipzig 1890. — [3]) Im Abdruck dieser Urkunde sieht N. Müller in dem . . . „Anno Incarnationis Dominice Millesimo quingentesimo secundo zu Unrecht einen Fehler, da hier offenbar nach dem calculus Florentinus gerechnet ist; dagegen druckt er in demselben Satze ohne „sic" das unmögliche „Octavo Non. Januarii". Da anderwärts das Datum des 7. Jan. sichergestellt ist, muß es sich hier um ein Verschreiben handeln; das „octavo" ist zu Unrecht stehen geblieben.

Die Matrikel der Universität Frankfurt. Herausgegeben von E. Friedländer, Ältere Universitätsmatrikel Bd. 1, Leipzig 1887.

Die „Acta Rectorum", Berlin, Geh. Staatsarchiv Rep. 86, IV. Nachtrag; Eintragungen in den Rektoratsjahren W.'s von seiner Hand. — Ein Kopiale davon und von andern Urkunden: Breslau, Univers.-Archiv, Frankfurter Registratur, 23. Die für W. in Betracht kommenden Urkunden sind zerstreut in den folgenden Werken gedruckt, vgl. auch Anhang I, Nr. 26.

Das Dekanatsbuch der philosophischen Fakultät von 1506—40, herausgegeben von G. Bauch, Akten und Urkunden der Universität Frankfurt, 1. Heft.

Die allgemeinen Statuten der Universität Frankfurt a. O. von 1510—1610, herausgegeben von P. Reh, Akten und Urkunden der Universität Frankfurt, 2. Heft.

Die Fakultätsstatuten und Ergänzungen zu den allgemeinen Statuten der Universität Frankfurt, herausgegeben von P. Reh, Akten und Urkunden der Universität Frankfurt, Heft 3.

Die „Reformation" der Universität Frankfurt, herausgegeben von G. Bauch, Akten und Urkunden der Universität Frankfurt, Heft 6.

Die Promotionsordnung der Universität Frankfurt, herausgegeben von G. Bauch, Akten und Urkunden der Universität Frankfurt, Heft 6.

Verschiedene Urkunden, auch in Codex dipl. Brandenburgens. I, XXIII, und bei Becmann, Notitia Universitatis Francofurtanae.

c. andere Dokumente.

Das Zeugnis über die Subdiakonatsweihe W.'s. Original im Pfarrarchiv zu Buchen; abgedruckt von N. Müller in St. u. Kr. 1893, Beilage A, p. 118.

Urkunden des Bistums Brandenburg — Cod. dipl. Brandenburg. I, 23.

Urkunden des Bistums Havelberg — Cod. dipl. Brandenburg. I, 3.

Von 16 einst in W.'s Besitz befindlichen Rentenkaufbriefen sind im „Amorbacher Archiv", das ins Fürstl. Leiningsche Archiv übergegangen ist, 2 Kopien vorhanden; diese beiden Kaufbriefe sind von der Stadt Eßlingen 1512 und 1519 ausgestellt. — Ein anderer Rentenkaufbrief, ausgestellt von Berlin-Kölln 1516, ist im Buchener Pfarrarchiv.

Schenkungsurkunde an die Stadt Buchen vom Jahre 1529. Original im Pfarrarchiv zu Buchen; abgedruckt von Müller in Th. Stud. u. Krit. 1893 p. 121 ff.

Das Testament Wimpinas. Original nicht mehr aufgefunden; notariell beglaubigte Abschrift im Leiningschen Archiv, abgedruckt von N. Müller, Stud. u. Krit. 1894, 1 p. 340 ff.; eine fehlerhafte Abschrift im Buchener Pfarrarchiv; eine andere Abschrift in Breslau, Universitätsarchiv.[1])

[1]) Der Faszikel von Akten betreffend das „Wimpinastipendium" in der Universität Breslau umfaßt 1. eine neue Abschrift der Urkunde des Wimpina

Reversbrief, ausgestellt 1544 vom Bürgermeister und Rat in Buchen zugunsten des Abtes, Priors und Konvents des Klosters Amorbach. Original im Fürstl. Leiningschen Archiv.

Urkundliches über das „Wimpinastipendium“ in Buchen und Breslau, Universitätsakten.

2. Neben diesen urkundlichen Dokumenten kommen als 2. Hauptklasse von Quellen in Betracht die Schriften Wimpinas und die auf sie bezüglichen Hilfs- und Gegenschriften, wie sie Anhang I angegeben sind.
3. Unter den bildlichen Quellen sind die wertvollsten die Denkmäler Wimpinas in der Pfarrkirche zu Buchen, mit Relieffigur und poetischem Epitaph.

   Ein drittes Denkmal, einst in der Kirche zu Amorbach befindlich, existiert nicht mehr.

   Weniger wertvoll sind die Bilder Wimpinas, welche Becmann, Notitia, Seidel, Bildersammlung, Tafel 14, und „Alte und neue neue theologische Sachen“, 1733, 4. Beitrag reproduzieren.
4. Gelegentliche Nachrichten und Äußerungen über Wimpina in zeitgenössischen Schriften und Briefen.
   a. In wissenschaftlichen Werken finden wir Wimpina nur zitiert und beurteilt bei Joh. Maior Eck, Chrysopassus.
   b. Von zeitgenössischen geschichtlichen Werken kommen in Betracht:

   Joh. Cochlaeus, Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri: (Nur zwei kurze, belanglose Erwähnungen.)

   Georgii Spalatini Annales Reformationis, herausgegeben von Cyprian II. Bd. des „historischen Berichts“ von Tentzel, p. 152. (Ein Ausspruch W.'s in der Ausschußsitzung auf dem Augsburger Reichstage.) Vgl. Salig, Historie der Augsburger Konfession (Halle 1730) I, p. 293 ff.

   Publ. Vigilantius Axungia, Beschreibung der Erektion der Universität (Frankfurt), Akten und Urkunden VI.

---

stipendiums, genommen von der im 17. Jahrhundert gefertigten Abschrift der Urkunde im Copiale Stipendiorum. 2. Akten über die Verleihung des Stipendiums; Stipendiaten aus der Frankfurter Zeit, Verrechnungen. 3. Akten betreffend den Prozeß der Universität Frankfurt mit dem Berliner Magistrat wegen der Zinsen der Stiftung (1806—07). In diesen Akten befindet sich eine vom Magistrat von Buchen gegebene Abschrift des Testaments Wimpinas (fol. 68 ff.), die aus dem Buchener Statutenbuch gezogen ist. In der Einleitung hat das „Faktorey-Ambt“ als Todestag W.'s angegeben „anno 1531 den 16. Junij auf den anderen Tag Viti“; so hat es „XVI kal Junii“ falsch gelesen! (Vgl. oben p. 186.) Die Beurkundung dieses Testaments im Statutenbuche erfolgte durch den kaiserlichen Notar Michel „Dienstag nach St. Gallentag 1531“. Nach den Briefen zu urteilen, die zwischen Buchen und Frankfurt gewechselt wurden, ist das Original des Testaments schon 1747 verloren gewesen. — In diesen Prozeßakten befindet sich auch eine vidimierte Abschrift des Originalschuldinstruments von 1516 über das Darlehn W.'s an die Stadt Berlin und Cölln an der Spree, dessen Zinsen eben zum Stipendium bestimmt wurden. (Vgl. oben p. 187.)

Johannis Trithemii Chronicon Sponheimense p. 425 (W. als Rektor in Frankfurt).

Johannis Sleidani Commentarii de Statu Religionis, Straßb. 1555. (Unbedeutendes Zitat aus Anaceph.)

Matth. Hostus, Narratio de Jodoco Willichio (gedruckt bei Becmann Notitia) passim.

Paul Lange, Chronicon Citizense [1]). — (erwähnt die Doktorpromotion W.'s) p. 889.

Paul Lange, Chronicon Numburgense [2]). — (erwähnt kurz seine Tätigkeit gegen Luther, p. 55.)

David Chytraeus, Chronicon Saxoniae (p. 146: unrichtige Erwähnung W.'s als Mitbegründers der U. Wittenberg; p. 169/70: W. wird Rektor in Frankfurt, er schreibt die ersten Statuten. p. 223: W. schreibt Tetzels Thesen, p. 373: tritt in Augsburg auf).

Monachus Pirnensis (Joh. Lindner) Excerpta Saxonica [3]) etc. — passim, besonders über die Doktorpromotion W.'s.

c. Von zeitgenössischen Briefen sind zu nennen:

Die (schon in Anhang I verzeichneten) Briefe des Bohusl. Hassenstein.

Ein Brief Polichs an den Kurfürsten Friedrich v. Sachsen vom 6. 8. 1504 in Sachen des Streites mit W. — Original: Weimar, Gesamtarchiv. Reg. K. K. p. 155 Nr. 736; vgl. Bauch, Frühhum. p. 166.

Ein Brief des Matthias Besolt an Hermann Kaiser. Original-Cod. Gothanus chart. A 395. — Die auf W. bezügliche Stelle oben p. 58; sonst ungedruckt.

Johann Mensing an Fürst Johann von Anhalt, Frankfurt a. O., 7. September 1531, gedruckt bei O. Clemen, Briefe ... Münster 1907, p. 32 f. (W.'s Tod).

Brief des Johannes Hasenberg [4]) an Desiderius Erasmus, 1530 Januar 6. Leipzig. Gedruckt bei Jos. Förstemann und O. Günther,

[1]) In „Joh. Pistorius Nidanus (3. ed. v. G. Struve), Illustrium Veterum Scriptorum rer. Germ. tomus unus" p. 755 ff. (Regensburg 1726). — [2]) In „Mencken, Scriptores rer. Germanicarum" tom. II, p. 1 ff. — Lange schrieb die Chronik 1532—36. — [3]) In „Mencken, Script." etc. II, p. 1447 ff. — Die Excerpta sind etwa 1529/30 geschrieben. — [4]) Der Brief beweist, daß W. mit Erasmus erst Fühlung nehmen wollte; er beweist aber auch, wie wenig genau er Erasmus kannte. Er bietet doch so viel Interesse, daß er hier zum großen Teil abgedruckt werden mag: „Salutem, optimam maximam cum bene merendi studio coniunctam. Facit hoc, Erasme, doctissimorum eloquentissime, tum tua toto christianorum orbe tot modis depraedicata virtus et ad stuporem usque declarata erudicio, tum clarissimi doctoris Coclaei (qui mihi summus amicus in Emseri, olim Mecoenatis mei locum obtigit) mandatum adeoque eruditissimi viri doctoris Conradi Vympinae donarium, ut ego tuae humanissimae dignacioni non de facie modo sed etiam de nomine forte ignotus scribam. Ecquem, obsecro te, mi Erasme, ad scribendum non exstimularent ac protruderent tam fortes arietes multiplice cornu petentes? . . . (Er

Briefe des Desiderius Erasmus von Rotterdam. L., 1904. Nr. 120, p. 133.

Briefe seiner protestantischen Gegner:

Luther an Spalatin, 20. Dezember 1517 — De Wette I, p. 82 (W. und das trinubium Annae).

Luther an Lang, 21. März 1518 — Enders I, 170 — (W. und die Thesen Tetzels).

Luther an Spalatin, 1519 — De Wette I, 259 — (Über W.'s Buch „de praedestinatione").

Luther an Spalatin, 1524 — Enders Nr. 863 Bd. 5 — („Magdalena von Heylinzen, victrix Wimpinae").

Luther an Leonh. Beier in Guben, 1528, 7. März — Enders Nr. 1259, Bd. 6. (W. hier indirekt getroffen.)

Luther an Kurfürst Johann von Sachsen, 1531, 16. April — De Wette 4, p. 238 ff.

Justus Jonas an Friedr. Myconius, 1530, 14. Juni. (W. in Augsburg.) — Kawerau, Briefwechsel Nr. 178.

Justus Jonas an Abt Friedrich 1530, 30. September. (W. in Forchheim auf der Reise nach Augsburg.) — Kawerau, Briefwechsel Nr. 203.

5. Auch Dichter und Redner haben sich wenig mit Wimpina beschäftigt. Es sind hier nur zu nennen[1]) Fagilucus mit seinen boshaften Epigrammen, Hermann Busch mit seinen z. T. boshaften, z. T. schmeich-

---

verherrlicht ihn und bittet um seine Freundschaft.) Caeterum quod ad doctissimi viri Vympinae xenium attinet, ita habet res. Pauculos ante dies ex Francofordiana Odera mihi demandavit, quo (quod?) tibi magnopere suorum librorum exemplar unum vel per peritissimum medicum Aurbachium vel certe per Hieronymum Valtherum loco donarii transmitterem. Quare ego apud Valtherum rem ita curavi, ut cum modo nullo pacto possit commodum transmitti liber, tamen ad nundinas Francofordianas in Moenum ad futurum proxime emporium demittatur. Demittetur itaque ad societatem Velserianam per Hieronymum Valtherum, amatorem tuae humanitatis maximum. Iccirco opus illud e Francofordia a societate Velserorum per tempus repetes. Videbis, Erasme, optime maxime, opus magnum, praeclarum, doctrinae et piae et magnae, atque adversus haereticos forti argumentorum Scripturarumque acie instructum, maxime vero adversus Luderi nugacissimas naenias bene munitum, quem hominem ego, Erasme mi, vix decem hellebori Anticyris sanum esse crediderim. Proinde, vix in Germanis omnibus consummatissime, tuam benignitatem per sacras Musas oro, ut hoc opus in optimam partem velis accipere atque adeo iudicium tuum prorsus Apollineum de libro (nam hoc doctor Conradus Vympina unice expetit) adscribere . . . Lipsiae in magorum feriis 1530. M. Joh. Hasenberg etc. (Über Hasenberg siehe Förstemann-Günther, a. a. O. p. 366.)

[1]) In seinem Centifolium Lutheranum (Hamburg 1728) überliefert Joh. Alb. Fabricius p. 701 ein Gedicht von Henning Pyrgallus (über ihn vgl. G. Bauch, Anfänge, pass.) in dem unter andern auch einmal vorübergehend der Name Wimpinas genannt wird.

lerischen Versen (vgl. Anhang I) und der Dichter seines Epitaphs. — Die Lobrede, welche M. Mellerstadt 1497 auf W. bei der Übergabe des Rektorats hielt, ist nicht gedruckt und nicht erhalten. Ehrende Erwähnung findet er in der Rede des Vigilantius Axungia bei Eröffnung der Universität Frankfurt und in der Festrede ad S. Catharinam des Michael Rysch aus Gera, gehalten in Frankfurt, 1506 (Bresl. U.-B.).

II. Die erste, zeitgenössische Darstellung des Lebens Wimpinas.

Der erste, welcher eine wirkliche Lebensbeschreibung Wimpinas geben will, ist der schon so oft genannte anonyme Centuriator, vielmehr der Verfasser der in der sog. Centuria enthaltenen Vita Nr. 75. Aus zwei Gründen müssen wir bei dieser Vita bzw. Vitensammlung etwas länger verweilen, einmal, weil die hierin enthaltene Vita Wimpinas die erste und zwar eine zeitgenössische ist, auf der alle späteren fußen, und ferner, weil Wimpina selbst öfters als Verfasser der „Centuria" bezeichnet wurde und lange als solcher galt.

a. Die Centuria[1]) und ihr(e) Verfasser. Die Wolfenbüttler Bibliothek bewahrt den handschriftlichen Codex der sogen. „Centuria", welcher in Quart 87 Blätter zählt. Er war Ende des 16. Jahrhunderts im Besitze des Flacius Illyricus und kam 1655 in die Hände des J. J. Mader, der die Viten zum ersten Mal edierte, die Handschrift aber der genannten Bibliothek schenkte. Äußerlich ist an dem Codex zu bemerken, daß er von verschiedenen Händen geschrieben ist, viele Blätter oder Seiten sind leer geblieben, wie p. 36—44, 46—48, 54/55 usw. p. 71—74 ist ein Brief des Barthol. Cratinus an Trithemius und eine kurze Beschreibung des Ordens der Diener Mariä eingeschoben. Die Aufschrift „catalogus illustrium virorum in academia Lipsiensi et Wittenbergensi" rührt von Flacius Illyricus her. Geben wir zunächst eine kurze Beschreibung der Viten.

Es sind ihrer im ganzen 102. Von diesen gehören zunächst 1—28 sicher nach Form und innern Gründen zusammen. Ganz im Stile der Lebensbeschreibungen des Trithemius werden da Gelehrte aufgeführt, welche der Zeit von der Gründung der Universität Leipzig bis etwa 1459 an dieser Hochschule gewirkt haben. Die Ordnung dieser Viten ist wohl im großen ganzen als chronologische gedacht, doch ist hie und da noch ein früherer Gelehrter eingeschoben. Die Viten dieser Gruppe enthalten durchweg Angaben über Namen, Heimat und Studium des Gelehrten, besprechen mit nicht kargem Lobe seine Wirksamkeit in seinem Lehrfach, geben seine Werke an und schließen mit der Bemerkung, wann

[1]) Die erste Ausgabe ist von Johann Joachim Mader aus Hannover hergestellt, Helmstadt 1660; die zweite, nach der Handschrift verbesserte, vervollständigte und mit kurzen Anmerkungen versehene, wurde von J. Fr. L. Theodor Merzdorf herausgegeben in Leipzig, 1839.

der Betreffende „blühte“ (claruit), d. h. wann er das Rektorat an der Universität bekleidete. Der Verfasser zeigt sich auch sonst aus den amtlichen Akten der Universität orientiert. Unter den 28 Gelehrten sind 13 Theologen, 9 Artisten,[1]) 5 Juristen und 1 Mediziner — zwei Ordensmänner.[2])

Eine zweite Reihe von Viten, Nr. 28—48, ist in ihrem Aufbau und Stil der ersten gleich; sie werden den Zeitgenossen des Verfassers entnommen und nehmen fast alle Bezug auf das Jahr der Abfassung, 1498: „claret adhuc 1498“, so und ähnlich schließen sie. Ein Charakteristikum dieser Reihe ist, daß die Hälfte von diesen 20 Gelehrten Ordensleute sind. Die Vorliebe des Verfassers für dieselben geht so weit, daß nicht bloß aus der früheren Zeit mehrere, wie Joh. Grundmann, Joh. Kune, nachgeholt, sondern auch solche genannt werden, die mit der Leipziger Hochschule nie in Beziehung gestanden haben. Unter den 10 Ordensleuten sind 4 Franziskaner.

Die dritte Gruppe von Viten reicht von Nr. 49—66. Hier kommt zunächst ein anderes Jahr der Abfassung, auf das bei den meisten Bezug genommen ist, in Betracht, nämlich das Jahr 1514; unter die lebenden Gelehrten sind aber auch hier wieder frühere eingeschoben; bei manchen fehlt jedes Datum. In der Form tut sich hier große Flüchtigkeit und im Inhalt große Dürftigkeit kund. Viele sind überhaupt unvollständig geblieben, bei den meisten fehlt alles Eingehen auf Leistungen und Lebensumstände, von manchen erfahren wir nicht viel mehr als den Namen. Auch im Stil zeigen sich gegenüber den beiden ersten von uns zusammengefaßten Gruppen Verschiedenheiten: Collega für Collegatus bei den ersten, „Collegium ducale“ (Coll. maius), „artium doctor“ (art. mag.), „floruit“ abwechselnd mit claruit, „oriundus“ und „progenitus“ für natus. Doch herrscht in dieser Gruppe, im Gegensatz zu den ersten beiden, eine Ordnung in der Auswahl der Gelehrten und zwar nach Fakultäten: 2 Professoren der Theologie: 48 und 49, 7 Juristen: 50—55 und 60 (iur. baccal.), 4 Mediziner: 56—59, 2 mag. art. und Poeten: 65 und 66, und zum Schluß noch 4 Bakkalare der Theologie. Unter allen diesen ist kein Ordensmann.

Es folgt nun ein „Katalog berühmter Schriftsteller des Klosters Alt-Zelle“, von 67—74. Wie Nr. 67 und 71 zeigen, ist auch dieses Verzeichnis im Jahre 1514 geschrieben. Außer zeitgenössischen Gelehrten sind noch genannt ein Abt Ludiger, der 1125 blühte, und ein Mönch Matthaeus aus der Zeit des Konstanzer Konzils. Die Viten sind kurz und haben ganz den Charakter der vorigen Gruppe; sie zeugen von wenig eingehender Kenntnis. Zur selben Sammlung, auch aus dem Jahre 1514, gehören die Viten der Schriftsteller der Universität Frankfurt a. O. (75—80). Die bedeutendste unter ihnen ist die von Wimpina. Wie wenig sichere Kenntnis der Autor auch bei diesen Viten hatte, wird am

---

[1]) Wenigstens ist bei diesen eine höhere Würde nicht verzeichnet. — [2]) Joh. Bresslauer, der als Dominikaner starb, und Vinzenz Grüner, der als Professor erst zu den Zisterziensern nach Alt-Zelle ging und dort starb.

besten durch die ganz falsche Schreibung des Namens des Mag. Lindholz, nämlich „Landholtz“ illustriert.

Von derselben Art und ebenfalls aufs Jahr 1514 bezugnehmend sind die Viten der Wittenberger Gelehrten (81—88); besonders sorgfältig sind behandelt die Viten des Andreas Karlstadt und des Burkhard Horneck. An die Wittenberger schließt sich an eine Serie von Gelehrten aus verschiedenen Orten, darunter auch aus Leipzig (89—94). Auch diese Viten nehmen noch auf das Jahr 1514 Bezug („claruit 1514“). Sehr gut unterrichtet zeigt sich der Autor über Hieronymus Dungersheim (94).

Die letzte Reihe der Viten, 95—101, sind nicht mehr den vorangehenden zugehörig; sie sind nur flüchtig, zum Teil unvollständig und sehr kurz notiert, und wir haben es hier nur mit Ordensleuten zu tun; davon sind 5 Franziskaner aus dem 15. Jahrhundert.

Für die Frage nach der Autorschaft der 101 Viten ist zunächst die Einleitung in Betracht zu ziehen, welche der Autor der ersten Reihe der Sammlung vorausschickt. Nach den Angaben, die der Verfasser über sich selbst hier macht, stammt er aus dem Odenwalde. In diese seine Heimat ist er — zu ungenannter Zeit — von Leipzig, wo er studierte oder lehrte, durch die Pest vertrieben, geflohen und schließlich nach Würzburg gekommen zu einem guten Freunde. Hier hat er das kürzlich erst erschienene Buch des Trithemius „De Ecclesiasticis Scriptoribus“ vorgefunden; das gänzliche Fehlen von Leipziger Gelehrten in diesem Werke hat ihn zu dem Entschlusse gebracht, die Lücke auszufüllen.

Die Angabe, daß es ein Mitglied der Leipziger Universität ist, welcher die Leipziger Professoren-Viten zu schreiben beginnt, wird durch die Beobachtung bestätigt, daß wir in der Tat in den ersten beiden Serien, die wir zusammenfaßten, deutliche Anzeichen von einer Benutzung der Universitäts-Akten und -Bibliothek finden; schon die genaue Angabe des Rektoratsjahres weist darauf hin. Außer den amtlichen Akten müssen noch irgendwelche chronikalische Aufzeichnungen, vielleicht solche des großen und kleinen Kollegs, benützt worden sein. Ob die Verzeichnisse der Schriften bei den einzelnen Autoren immer zuverlässig sind, muß noch nachgeprüft werden; einzelne fehlen, und andererseits dürften die oft genannten „orationes“ und Briefe wohl vielfach nur Konjektur des Autors sein. Auch in manchen Angaben über Lebensumstände finden sich Irrtümer, die auch durch falsche mündliche Überlieferung entstanden sein könnten.[1])

Was war der Verfasser? — Wenn wir nur die ersten 28 Viten zur Beantwortung dieser Frage in Betracht ziehen, so können wir wohl mit Grund behaupten, daß er kein Ordensmann war, da er keinen Gelehrten dieses Standes nennt. Am häufigsten sind die Theologen vertreten (13), dann die Artisten (9), und es wird öfters erwähnt, daß Predigten des einen odern andern „noch jetzt bei uns geschätzt sind“, zweimal wird hervorgehoben, daß der Schriftsteller in via moderna geschrieben habe, was noch jetzt brauchbar sei; am eingehendsten sind immer

[1]) Wir sind im Verlauf unserer Abhandlung mehrfach auf derartige Irrtümer und Unzuverlässigkeiten gestoßen.

die philosophischen Werke angegeben. Vielleicht kann man aus diesen Kleinigkeiten schließen, daß der Autor ein Theologe oder ein Artist war in den höheren Graden.

In der zweiten Gruppe der Viten wird zwar von dem in der Einleitung genannten Ziele, Leipziger Gelehrte zu beschreiben, ein paar mal abgewichen und, wie die Einschiebung der Nr. 37 und 43 und der längst verstorbenen Mönche unter die Zeitgenossen zeigt, ist hier schon an eine etwas spätere Ergänzung der ersten Gruppe zu denken; doch ist der Stil und die ganze Auffassung zwar individueller, lebhafter, da es sich eben um noch lebende Gelehrte handelt, doch sonst die gleiche, wie in der ersten Gruppe und so dürfte auch der Verfasser derselbe sein. Merzdorf berichtet überdies, daß in der Handschrift die ersten 47 Viten von einer Hand geschrieben seien. Dann gewinnen wir aber für die Charakteristik dieses Autors ein neues Merkmal: Durch die häufige und starke Hervorhebung der humanistischen Begabung und Leistungen seiner Gelehrten will er offenbar selbst seine humanistische, wenigstens humanistenfreundliche Gesinnung zum Ausdruck bringen, wie er sie auch ganz besonders in dem ganz rhetorisch gehaltenen Schlußteil der Einleitung zeigt. Auffallend ist noch, daß die Franziskaner mehr berücksichtigt werden als die Dominikaner; z. B. ist Nicolaus Beyer gar nicht genannt. Außer diesem vermissen wir noch verschiedene andere Persönlichkeiten, die damals eine nicht unbedeutende Rolle an der Universität spielten, wie Andreas Friesner aus Wunsiedel, Johann Hennig aus Großenhain, Kappentanz aus Speyer, Fuhrmann aus Konitz, Schreytter aus Koburg, Wöstefeld aus Lindau u. a. Auch daß Wimpina, Dottanius und Hund in dieser Reihe noch nicht genannt sind, die doch schon mehrere Werke geschrieben hatten, ist merkwürdig. Doch können wir nicht feststellen, daß mit Absicht irgend eine Partei oder Gruppe ausgeschlossen worden ist.

Ein Leipziger Dozent, Artist oder Theologe, humanistisch gebildet, der aus dem Odenwalde stammt und besondere Beziehungen zu Würzburg hat, der auch, wenigstens in der zweiten Hälfte der Viten, ein hohes Interesse für Ordensleute, besonders die Mendikanten, zeigt: Das ist der Autor der 1496/8 geschriebenen Viten. Doch wie heißt er? Eberhard, der Herausgeber von Wimpinas Beschreibung Leipzigs, riet auf diesen als Verfasser wegen Übereinstimmung des Stils, der Heimat und schließlich aus dem Grunde, weil Wimpina 1503 in seiner Dankrede für Kardinal Melchior auch eine Aufzählung von Leipziger Gelehrten gibt. Ebenso glaubten Wilisch u. a bis auf Zarncke.[1]) Gegen diese Hypothese schrieben Mittermüller,[2]) Kawerau,[3]) N. Paulus,[4]) G. Bauch.[5]) — Conrigius,[6])

[1]) In der Einleitung zu den „Urkundlichen Quellen". — [2]) Katholik. N. F. 21, p. 663, Anm. 47. — Bei Hummel, Neue Bibliothek seltener Bücher 1781, p. 160. bleibt die Frage unentschieden. — [3]) In der Rezension zu P. Albert, Matth. Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrhunderts (Götting. gelehrte Anzeigen 1893, p. 499). — [4]) „Wimpina ist nicht der Verfasser der Centuria insign. scriptor." Katholik 1900, 2, p. 281 ff. — [5]) Besonders: Die Anfänge der Universität Frankfurt, p. 47. — [6]) Vgl. Merzdorfs Vorwort zu seiner Ausgabe der Centuria.

ein Wolfenbüttler Bibliothekar, dachte an den Chronisten Paul Lange, F. A. Ebert[1]) an Johann Pistoris aus Buchen, Kawerau und Bauch an Hieronymus Dungersheim.

Die meisten von denen, die sich mit der Autorschaft der „Centuria“ beschäftigt haben, begehen den Fehler, von dem Verfasser zu reden. Aber schon Wilisch hat darauf aufmerksam gemacht, daß es mehrere sein müssen. Doch wir ziehen ja jetzt nur den ersten Hauptteil, die ersten 47 Viten in Betracht und fragen uns, ob Wimpina ihr Verfasser gewesen sein kann.

Eine Anzahl Gründe sprechen unzweifelhaft für ihn: die Einleitung ist vollständig in seinem Stile und Gedankenkreise geschrieben, man kann sie im zweiten Teil fast aus seinen Rektoratsreden zusammenstellen, die er 1494 gehalten hatte. Ferner: er war Odenwälder, er hatte zu Würzburg nähere Beziehungen, hatte ja hier seinen Freund Rese, hat hier seine hl. Weihen empfangen. Er war 1498 Artist und schon halber Theolog, dabei liebte er es, auch als humanistisch gebildet zu erscheinen. Aus dem Stil der Viten ist nicht viel zu schließen, da sie vollkommen, oft wörtlich in den Ausdrücken des Lobes den Viten des Trithemius angepaßt sind. Sein großes Interesse endlich an der Geschichte der Universität haben wir oben mehrfach festgestellt: nicht nur einmal zählt er Leipziger Gelehrte in seinen Reden auf, insbesondere in der Dankrede an Kardinal Melchior 1503.[2])

Trotzdem können auch wir alle diese Gründe nicht für durchschlagend halten: Wie Prof. G. Bauch festgestellt hat, ist der erste Teil der Handschrift nicht von Wimpina geschrieben, ja Wimpinas Hand ist überhaupt in der Handschrift in Wolfenbüttel nicht zu erkennen. Daß wir es aber hier mit der Urschrift und nicht mit einer Abschrift zu tun haben, kann mit Grund nicht bezweifelt werden. Gegen Wimpinas Autorschaft sprechen aber noch zum Überfluß einige andere, innere Momente. Einmal hätte er nun und nimmer unter den Gelehrten Männer wie Nicolaus Beyer und Joh. Hennig und Kappentanz u. a. übergangen, die er sonst dankbar rühmt. Die in seiner Dankrede gefeierten Gelehrten sind nicht durchweg dieselben, welche in der Centuria stehen. Ferner wäre es bei ihm ganz unverständlich, daß er die Viten nach ihrem ersten, der Einleitung entsprechenden Abschluß nicht in Druck gegeben hätte und zwar unter seinem Namen, da er doch sonst jede Kleinigkeit sofort in Druck gab. Schließlich wäre es auch eine ihm gänzlich fremde Handlungsweise, daß er das unvollendete Werk zur Fortsetzung andern überlassen hätte und diesen Fortsetzer — wie wir bald sehen — in Frankfurt a. O. später mit z. T. so kläglichen Nachrichten bedient hätte.

Aber wer ist dann der Verfasser, wenn es nicht Wimpina ist? Johann Pistoris aus Buchen, wie Ebert will? — Der Grund, den Merzdorf gegen ihn anführt, daß er ja 1483 noch nicht an der Universität war, wo die Viten begonnen wären, ist nicht stichhaltig; denn es ist mit

[1]) Vgl. Merzdorfs Vorwort zu seiner Ausgabe der Centuria. — [2]) Siehe oben p. 88.

der „Pest" kaum an die von 1483 sondern jene von 1495/97 zu denken, und Pistoris kam 1493 nach Leipzig. Aber Pistoris ist im übrigen eine zu unbekannte Figur, als daß sich bei ihm irgend welche positiven Momente für die Autorschaft gewinnen ließen.

Der Mönch Paul Lange kommt, da er der Leipziger Hochschule nicht angehörte, für diesen Teil sicher nicht in Betracht.

Hieronymus Dungersheim, für welchen Kawerau plädiert, stammt nicht aus dem Odenwalde, seine Heimatstadt Ochsenfurt liegt nahe am Spessart; auch sind bei ihm Beziehungen zu Würzburg nicht nachzuweisen, außer daß Ochsenfurt zur Diözese Würzburg gehörte. Ferner wäre es bei ihm noch merkwürdiger als bei Wimpina, warum er die Fortsetzung des Werkes nicht selbst durchgeführt hätte, da er doch mit kürzeren Unterbrechungen ständig in Leipzig und von 1485—1538 Mitglied der Universität war. Schließlich hätte auch er sicherlich die obengenannten Gelehrten nicht übergangen. So führen unsere Untersuchungen bezüglich des ersten Teils leider nur zu einem negativen Resultat; denn einen neuen Namen vermögen wir, wenn wir alle Umstände, wie wir sie oben für den eventuellen Verfasser festgestellt haben, nicht anzugeben.

Beim zweiten Hauptteil der Viten, die dem Jahre 1514 entstammen, sagt Merzdorf, es hätte ihn dieselbe Hand aber mit anderer Tinte geschrieben. Demgegenüber teilt mir Prof. Bauch mit, daß mehr als zwei verschiedene Hände im Manuskript zu erkennen sind.

Daß wir es bei unserer zweiten Gruppe der Viten, zunächst Nr. 48 bis 66, mit einem andern Verfasser zu tun haben als in der ersten, ergibt sich auch aus inneren Momenten. Zunächst kommt in Betracht die oben genannte Verschiedenheit des Stils. Ferner ist der Verfasser dieser Viten gar nicht Mitglied der Leipziger Universität, sondern er besucht die Stadt Leipzig, um — entweder ist es sein Hauptzweck oder eine Nebenarbeit — durch Erkundigungen bei den Mitgliedern der Universität die Daten für die Viten zu sammeln. Kaum anzunehmen ist es, daß er alle persönlich besuchte; vielleicht hat er sich auch in der Wahl der Gelehrten von einem oder dem andern Magister leiten lassen. Von einigen weiß er viel, von andern fast gar nichts zu sagen. Bemerkenswert ist, daß er eine Bearbeitung oder irgend welche Ergänzung der früheren Viten noch lebender Gelehrter nicht vorgenommen hat. Das ganze Stück macht mehr den Eindruck einer Materialsammlung, bei der eine spätere Ausarbeitung beabsichtigt war.

Über die Person des Verfassers läßt sich fast noch weniger entscheiden als beim ersten Teil. Er hält sich nicht mehr fest an den ersten Plan; daß er in Leipzig studiert hat, ist ziemlich wahrscheinlich, da er hier Bekannte hat und hier auch wohl das Manuskript vom ersten Autor erhalten hat. Für die humanistische Betätigung seiner Helden hat er viel Interesse.

Bei den folgenden Viten, bis Dungersheim, dürften wir es mit demselben Verfasser zu tun haben. Außer Leipzig, hätte er demnach das Kloster Altzelle, die Universität Frankfurt a. O., Wittenberg mit der Bibliothek des Herzogs Friedrich, Würzburg, Erfurt und dann, wie es scheint, noch einmal Leipzig besucht. Es ist indes wahrscheinlicher

daß das Manuskript inzwischen wieder in andere Hände gewandert ist. Unter den Viten finden sich manche sehr ausführliche, wie die Wimpinas, Johannes Palz und Hieronymus Dungersheim. Die eingehende Kenntnis dieser Männer beruht sicher auf persönlicher Mitteilung durch jene selbst und auf der Kenntnis mancher Bibliotheken; doch hat er, wie wir bei Wimpina gleich sehen werden, nicht alles genau wiedergegeben. In den letzten 7 Viten möchten wir eine ungeschickte und mit allzu dürftiger Kenntnis geschriebene Anfügung eines andern sehen, der, vielleicht selbst Ordensmann, sich besonders für die Franziskaner interessierte.

Den (oder die) Verfasser des zweiten Teils, der um 1514 und vielleicht später geschriebenen Viten, möchte man unter den Schülern des Trithemius suchen. Trithemius hat ja sein Material für die Scriptores ecclesiastici z. T. durch andere sammeln lassen, und vor allem kommt da in Betracht der Bosauer Benediktinermönch Paul Lange. Von ihm ist bekannt,[1]) daß er 1515 für einige Zeit bei seinem Lehrer Tritenheim wohnte und dann in seinem Auftrage eine Reise durch Deutschland zu dem genannten literarischen Zwecke übernahm, wobei er hauptsächlich die Klöster berücksichtigte. Trithemius konnte das so gesammelte Material nicht mehr herausgeben, da er 1516 schon starb. Lange aber schrieb seine Zeitzer und seine Naumburger Chronik und erwähnt darin sehr oft Gelehrte, manchmal mit ihren Werken, im Stile Tritenheims. Es liegt also ziemlich nahe an Lange als Autor des zweiten Teils unserer Viten zu denken. Und doch müssen wir diese Hypothese vor der Hand ablehnen. Einmal haben wir nirgends einen positiven Anhalt dafür, daß Lange schon 1514 gereist wäre und daß er auch die Universitäten bereist hätte; er hätte das sowohl in seiner Selbstbiographie im Chronicon Cititzense erwähnt als auch sonst in der Chronik verwertet. Von den Gelehrten der Centuria finden wir in seinen Chroniken auch nur sehr wenige wieder: Breßlauer (Chron. Cititz. p. 887) Nic. Lackrmann (ebenda; in der Centuria „Lacmann"), Friedrich Erlebach, Joh. Pals u. Joh. Hoffmann; danach ist kaum anzunehmen, daß Lange die Vitensammlung gekannt habe.[2]) Also auch bezüglich der Autorschaft des zweiten Teils müssen wir uns mit einem negativen Resultat begnügen. —

Der Wert aller dieser Lebensbeschreibungen ist sehr verschieden; der erste Teil ist z. T. nach urkundlichen Quellen gearbeitet, aber durch rhetorische Floskeln wird die Darstellung manchmal ungenau; daher ist er sehr mit Vorsicht aufzunehmen; und auch die auf persönlicher Aussprache beruhenden Teile der zeitgenössischea Viten sind sicher oft durch Übertreibung oder Flüchtigkeit und Verwechselungen entstellt. Trotzdem sind die Viten, besonders in ihren Schriftverzeichnissen, durchaus nicht wertlos.

---

[1]) Vgl. K. E. H. Müller, Das Chronikon Citizense des Benediktiner-Mönches im Kloster Bosau und die in demselben enthaltenen Quellen. (Neues Arch. f. sächs. Gesch. 1892, p. 284 f.) — [2]) Besser kennt die Leipziger Verhältnisse, besonders das St. Paulskloster der Dominikanermönch aus Pirna, der uns die oben genannten „Excerpta Saxonica" etc. hinterlassen hat, besser selbst als der Centuriator. In 9 Namen stimmen sie überein, bringen aber dabei verschiedene Daten und verschiedene Schreibweise der Namen, so daß kein Grund vorhanden ist, etwa den Monach. Pirnensis mit der Centuria zusammenzubringen.

b. Doch nun zur Vita Wimpinas. Sie ist von dem unbekannten herumreisenden zweiten Autor verfaßt. Da auf ihr alle folgenden sich aufbauen, sei sie hier nach Merzdorf vollständig wiedergegeben.

(75.) „Conradus Wympina de Buchen opido Odenwaldensi, dioecesis Herbipolensis bonarum artium et Theologiae Professor, Poëta et Orator non extremus, Cathedralium Ecclesiarum Brandenburgensis et Havelbergensis etc. Canonicus, qui cum aliquot supra viginti annos universas bonas artes, Philosophiam et Theologiam, Poeticamque, privato publicoque stipendio in Lipzensi Gymnasio, ubi maioris Collegii Collegatus erat, interpretatus esset, et frequenti semper auditorio legisset, ac per hoc multos, sui in optimam partem memores, bene merendo pellexisset: saepeque et multum cum diversis congressus aemulis,[1]) argutias eorum calumniasque et scriptis et dictis et sub Archiepiscopi Magdeburgensis et Primatis Germaniae censura pro tribunali egregie repressisset, et hinc[2]) etiam Cardinalis Legati Apostolici motu proprio, ob eius famam et eloquentiam, quam excipiendo eundem ostentavisset, in publico D. Pauli templo, assistente et impellente tota Lipzensi Academia et etiam Theologica Facultate praesentante ex Licenciato Magister Theologiae prodiisset: Tandem per Illustrissimos Brandenburgensium Marchiones ad erigendam novam in Francophordio ad Oderam Academiam non sine magno stipendio accersitus, illic eiusdem Universitatis prima jecit fundamenta; Rector utriusque Collegii Academiae Collegiatus, et Theologiae Decanus. Vivit adhuc continue scribens, ac operas scholasticas navans, ex quibus multa iam dudum impressa circumferuntur opera, et quaedam adhuc edenda supersunt, quae tamen iam condita ipsi vidimus et contrectavimus, quibus nomen suum immortalitati reddidit, ut sunt subnexa:

1. Editio[3]) proprietatum Logicalium, in commentatione non vulgari Libri IV Incipit: Locuturus de multiplicibus terminorum.
2. De erroribus Philosophorum[4]) in fide Christi lib. 1.
3. De nobilitate coelestis corporis[5]) lib. I.
4. De eo an animati coeli possint dici[5]) lib. I.
5. De nobilitate animarum coeli lib.[5]) I.
6. De fato opus[6]) insigne et praeclarum lib. III.
7. Palillogia[7]) de Theologico fastigio lib. III.
8. Panegyrici[8]) de Christi mirabilitate ac sublimitate lib. V.
9. Apologeticus[9]) in sacrae Theologiae defensionem lib. I.
10. Apologia secunda[10]) contra obtrectationem Theologiae lib. I.
11. Apologia III[11]) Ad Mellerstatinas offensiones et denigrationes Theologiae lib. I.

---

[1]) So sind die Streitigkeiten mit Polich verwischt! — [2]) Als W. promoviert wurde, waren die letzten Streitschriften noch nicht gewechselt, geschweige vor dem Erzbischof der Kompromiß geschlossen! — [3]) Der Titel willkürlich; Anhang I, Nr. 8. — [4]) Anh. I, 3. — [5]) — Anh. I, 22. — [6]) Anh. I, (43). — [7]) Anh. I, 12. — [8]) Anh. I, 16. — [9]) Anh. I, 11. — [10]) Eine Fiktion; vgl. Anh. I, p. 207. — [11]) Damit ist Anh. I Nr. 20 gemeint!

12. Apologia IV[1]) contra Laconismum Mellerstat. pro defensione Theologiae lib. I.
13. Apologia V pro repressione[2]) errorum Mellerstat. lib. II.
14. Cribratio in tergiversationes Martini Mellerstat. lib. I.
15. De ortu progressu et fructu s. Theologiae lib. I.
16. Super Sententias[3]) lib. IV et est volumen grande in quo fere omnium Scriptorum opiniones sub forma epitomatis revocat. Horum librorum primus est impressus.
17. Praecepta[4]) coaugmentandi Rhetorice orationes lib. I.
18. Opus quodlibeticae disputationis mirum et varium.[3])
19. Oratio habita[5]) in aula Doctorali Studii Lipsensis pro receptis insignibus a Legato. Initium: Non sum nescius reverendissime Pater.
20. Orationes in exceptionem[6]) Reverendissimi Legati Cardinalis Gurzensis duae. Initium: Quando quidem non mea sponte.
21. Oratio congratulatoria[7]) pro Reverendissimo Cardinali Brixensi.
22. Oratio in primitiis[8]) Illustrissimi Principis et Archiepiscopi Magdeburgensis, Domini Alberti, Marchionis Brandenburgensis.
23. Bellorum illustrium[9]) actorum Alberti Ducis Saxoniae Epitome Carminum libri III. Initium: Saxonicos revocare Duces conabor avitos.
24. Epitaphia[10]) eiusdem ducis.
25. De Universitate[11]) et Civitate Lipsensi Carminum lib. II.
26. Oratio Invocatoria[12]) in Missa Quodlibeti Lipzensis. Initium: Cogitanti mihi maiorum iussu etc.

Praeterea Carmina et Epigrammata varia, Epistolas quoque ad diversos innumeras. Claret adhuc in praedicto Francophordensi Gymnasio, varia conscribens, sub Imp. Romanorum Maximiliano et Leone PP X 1514."

Die Schwächen dieser ersten Vita sind deutlich sichtbar; der Verfasser hat manches gar ungenau dargestellt, vor allem den Leipziger Streit mit den Humanisten. Auch die Titel der Werke zitiert er nur nach dem Gedächtnisse; bei den 5 Apologien rechnet er wie scheint auch die Gegenschriften ein. Daß ihm Wimpina einiges Material an die Hand gegeben haben muß, ist klar, aber der Verfasser hat zu frei damit geschaltet; die „Epigrammata varia" und „epistolae innumerae" sind offenbar nur seine Konjektur und sollen dem Ganzen einen guten Abschluß geben. — Da wir es aber hier noch mit einer der besten Viten zu tun haben, so sieht man, wie vorsichtig der Anonymus aufzunehmen ist. —

[1]) Damit dürfte die Apologie des Joh. Seicius verwechselt sein; vgl. Anh. I p. 207. — [2]) Nr. 13 und 14 sind vielleicht aus unserer Nr. 20 des Anhangs I herausgeschnitten. — [3]) Nr. 16 und 18 sollen offenbar unsere Epitoma (Anh. I Nr. 31) bedeuten. — [4]) Anh. I, 1. — [5]) Anh. I Nr. 18. — [6]) Anh. I Nr. 17. — [7]) Anh. I, 21. — [8]) Anh. I, 37. — [9]) Anh. I, 6. — [10]) Anh. I, 10. — [11]) Anh. I, 2. [12]) Anh. I, 7.



III. Darstellungen seit Wimpinas Tode.

Die Geschichtsschreiber haben sich nach Wimpinas Tode mehr mit Wimpina beschäftigt als vielleicht seine Zeitgenossen. Auf seinen Namen wurden sie besonders geführt bei der Geschichte der Leipziger und Frankfurter Universität, bei der Geschichte des Ablaßstreits und bei der Geschichte des Augsburger Reichstags. In solchem Falle begnügten sie sich aber meistens, Wimpinas speziellen Anteil an dem oder jenem historischen Faktum im Zusammenhang mit aufzuweisen, ohne sich in tiefere Forschung dabei einzulassen.

1. Die erste, allerdings mehr als knappe Würdigung erfuhr Wimpina durch seine Aufnahme in den „Catalogus testium veritatis", den Wilhelm Eysengrein[1]) 1565 in Dillingen gegen die Magdeburger Centuriatoren herausgab (fol. 191 b: Conradus Wimpina). Sonst nahmen im 16. Jahrhundert nur noch mehrere Chronisten von ihm Notiz, die wir unter I 4 b schon genannt haben.

2. Im 17. Jahrhundert wurden die Geschichtsschreiber auf Wimpina aufmerksamer durch Maders Herausgabe der sogenannten Centuria im Jahre 1660.[2])

Den so neu gewonnenen Stoff verwertete Pièrre Bayle im Dictionaire historique et critique,[3]) 4. Teil s. v. Wimpina. Bayle hat außer der Centuria noch als Quelle:[4]) Seckendorff, Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo etc. (Frankfurt 1692), nach welchem er Wimpina die Thesen Tetzels zuschreibt.[5])

3. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hat sich der Bibliothekar der Frankfurter Universitäts-Bibliothek, Joh. Christoph Becmann, mehrfach[6]) mit Wimpina beschäftigt und aus den Akten der Universität und den Schätzen der Bibliothek manches zur Ergänzung der bisherigen Kenntnis von dem Frankfurter Theologen beigetragen. Unter seinen

[1]) Über Eysengrein: Hurter, Nomencl. I², p. 10. — [2]) Scriptorum insignium, qui in celeberrimis, praesertim Lipsiensi . . . Academiis, A fundatione ipsarum, usque ad annum Christi 1515 floruerunt, Centuria, ab auctore eius temporis anonymo [Wimpina] concinnata, nunc vero in lucem edita a Joachimo Johanne Madero, Hannoverano. Helmaestadi, Anno 1660. — [3]) Zuerst in zwei Bänden erschienen 1697, dann in vier Bänden 1702; 30. Aufl. 1720 usw. Über Bayle: KL s. voce B. — [4]) Aus Martin del Rio, Disquisitiones magic. L. IV, pag. 247 übernimmt Bayle die Notiz, daß Wimpinas Werk de divinatione ein Plagiat aus P. v. Mirandolas Schriften sei. — Das Werk des M. de Rio war uns nicht zugänglich. — [5]) Das Werk Seckendorfs wurde von Wilhelm Ernst Tentzel als „Historischer Bericht vom Anfang und ersten Fortgang der Reformation Lutheri" erläutert und von E. S. Cyprian 1718 in Leipzig herausgegeben. Hier über Wimpina: I. Teil, p. 273 (Autorschaft der Thesen), 280 und 315 (trinubium Annae). — Zu erwähnen wäre noch aus dem 17. Jahrhundert die Aufnahme W.'s in das Auctarium zu des Trithemius „de Scriptoribus eccles." von Aubertus Miraeus (Bibliotheca ecclesiastica ed. Joh. Alb. Fabricius, Hamb. 1718), p. 131, Nr. 35. — [6]) Zuerst in seinem „Catalogus Bibliothecae Francofurtanae ad Oderam 1676"; vgl. die Einleitung bei G. Wilisch, Commentarius.

Schriften kommt besonders in Betracht die „Notitia Universitatis Francofurtanae.“ Frankfurt 1707. Dieses Werk enthält wichtige Quellen für das Leben und die Wirksamkeit Wimpinas. Zerstreute Notizen finden sich in cap. VIII, die zusammenhängende Vita (die Vita der Centuria mit Ergänzungen) in cap. VII, p. 77. Außerdem sind auch p. 2 ff. die Intimationen der Frankfurter Universität abgedruckt. So ist das Werk Becmanns für W.'s Geschichte, wenigstens was seine Wirksamkeit in Frankfurt anlangt, wirklich grundlegend; an die Vita der Centuria geht er nicht kritisch heran; über die Tätigkeit W.'s gegen Luther weiß er nichts Näheres zu sagen. — Eine weitere Förderung der Geschichte Wimpinas ist Valentin Ernst Löscher zu verdanken. Dieser versuchte zum ersten Male den Streit Wimpinas mit Polich darzustellen, in den Unschuldigen Nachrichten, A. 1716, p. 378 sqq. Freilich ist diese Darstellung nicht ganz geglückt, die Zusammenhänge zwischen den Streitschriften sind nicht recht erkannt. Noch öfter stoßen wir auf Wimpina in Löschers „Vollständigen Reformationsakta und Dokumenta (1720—29, 3 Bde, Leipzig). Hier wiederholt er zunächst tom. I, p. 86 ff. den Streit Wimpina-Polich, gibt p. 318 eine Bemerkung über W.'s Tätigkeit in Frankfurt, berichtet I, p. 503/4 über Wimpinas Urheberschaft an Tetzels Thesen und bringt p. 504 ff. diese Thesen selbst zum Ausdruck. —

Johann Jaçob Vogel, welcher besonders die Leipziger Bibliothek und das dortige Archiv sehr gut kannte, beabsichtigte eigens eine Vita Wimpinas zu schreiben, — er ist nicht dazu gekommen; jedoch hat er in seinem „Leben des Päpstlichen Gnadenpredigers und Ablaßkrämers Johann Tetzel“ (Leipzig 1717) fol. 395 ff. einiges über Wimpina berichtet und hier mehrere neue Daten für sein Wirken in Leipzig beigebracht. —

Die bisher genannten Arbeiten dienten Christian Gotthold Wilisch 1725 als Hauptstoff für seine Biographie Wimpinas, die er seiner Ausgabe des Heldengedichts auf Herzog Albrecht vorausschickt. Dieses Gedicht, welches er schon 1703 in der Bibliothek zu Annaberg i. S. fand, erregte sein Interesse für den Autor und er trug mit großer Sorgfalt zusammen, was er irgendwo fand. Es ließ auch die meisten der von uns unter I 4 b genannten geschichtlichen Werke nicht unberücksichtigt. Über seine Literatur gibt er selbst am Anfang und in den sehr eindringenden Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln der Vita hinreichend Aufschluß. Er vermehrt auch den Bestand an eigentlichen Quellen durch mehrere zeitgenössische Briefe usw. Die Lebensbeschreibung nach Wilisch blieb im großen ganzen bis ins 19. Jahrhundert maßgebend; aus ihr schöpften vor allem die Encyklopädien [1]) und ihn und nach ihm zitierten die Autoren, wenn sie gelegentlich auf Wimpina zu sprechen kamen.

Noch immer war auch nach Wilisch der Eingang und der Ausgang des Lebens unseres Theologen in Dunkel gehüllt. Da waren es nun Männer seiner engeren Heimat, die hier ergänzend eintraten.

[1]) Schon vor Wilisch war Wimpina in einige Encyklopädien aufgenommen worden mit allerdings sehr dürftigen Notizen, z. B. Buddaeus, Thanatologia; Olearius, Abacus Patrologicus; G. M. König, Bibliotheca vetus et nova, 1678 usw. Andere Encyklopädien s. bes. bei Joh. J. Zedler, Großes vollständ. Universallexikon, 57. Bd.

Zunächst haben wir da einer ganz legendaren Lebensgeschichte zu gedenken, welche das Pfarrarchiv zu Wimpfen besitzt. Welche Beziehungen Wimpina zu Wimpfen hatte, haben wir in unserer Abhandlung gesehen. Und da W. den Wimpfenern auch etwas vermacht hatte,[1] so mochten sie ihm auch ein gutes Andenken bewahren. Dieses Andenken hat sich nun in der Phantasie eines guten Mönches des dortigen Dominikanerklosters in ganz merkwürdiger Weise ausgebildet. Im Jahre 1665 war von einem Mönche ein Nekrologium[2]) angelegt worden, nach alten Aufzeichnungen, das die Namen der Mönche enthielt, die „in ambitu“ des Klosters begraben worden sind oder im Kloster ihre Profeß abgelegt haben. Dieses Totenbuch ist später verbrannt und im Jahre 1736 hat es ein Mönch namens Jakob Leidl zu erneuern gesucht. Da die darin enthaltene Vita W.'s noch nicht bekannt ist, sei sie hier zum Abdruck gebracht. Ich verdanke die Abschrift der Liebenswürdigkeit des Hochw. Herrn Pfarrer Klein in Wimpfen.

Nomina RR. P. P. et Rel. F. F.

Tam horum, qui ab anno fundationis 1255 in isto ambitu sepulti, quam eorum, qui ad hunc Conventum professi, alibi vero pie defuncti fuerant, post ultimam restaurationem ex vetustissimis Tabulis anno 1665 sub Prioratu Adm̃. R. P. Petri Agricolae S. S. Theol. Praesentati factam, curante A. R. P. Jacobo Leidl Priore et filio huius Conventus denuo renovata Anno 1736. —

— Plurimum Rdus Eximius Dom. P. F. Conradus Wimpina a Fagis vel de Buchen Ottosylvanus. A. A. L. L. Phil. ac Theolog. Mgr seu Doctor, doctrinae ac virtutis fama notissimus, jussu ac sumptibus Illustrissimi ac Serenissimi Principis ac D. D. Joachimi Marchionis Brandeburgensis, S. R. J. Archicamerarii et Electoris cui unice cordi haesit, Academiae Francofordianae ad Oderam Erector, Rector et Hector: ab eodem Serenissimo Electore et ad honestiorem sustentationem et ad maiorem tanti viri authoritatem Cannonicatibus Cathedralium Brandenburgensis et Havelbergensis Ecclesiarum dotatus, extrinsecus plerumque Talari Canonico vestitus apparebat, licet interius Sacrum Scapulare gestaret, unde Luthero in publica disputatione solidissimis argumentis jam ad incitas redacto sibique convitiose exprobranti: quare tu deseruisti cucullum tuum? mansuete reposuit: Scias, habitum Sacri Ordinis nostri essentialiter distinctivum non esse cucullum, sed Scapulare, quibus dictis Talare suum superius reserulans illud palam ostendit suoque convitiatori os illotum oppilavit.

Revdssmo D. P. Sylvestro Prierio Palatij Magro, Joanni Tetzelio, Jacobo Hohenstrat, sui Ordinis confratribus et S. S. Theol. Magistris famosissimis, sicut et Joanni Eckio, Cancellar. Univ. Ingolstad. ab epistolis familiaris cum iisdem contra Lutherum aliosque neotericos sui temporis haeresiarchas velut vigilans intrepidusque Leo et ore et calamo rugiit, quoties pugnator, totius triumphator. Hinc perfidus ille Apostata Bucerus ad sacrilegae perfidiae suae ducem dicere solitus: Tolle Thomam

[1]) Vgl. N. Müller, St. u. Kr. 1894, p. 339 f. — [2]) Über seinen geringen Wert vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner, p. 214.

cum schola sua Angelica et dissipabimus Ecclesiam. ([1]) Orator ex tempore facundissimus ac Poeta gratissimus, prout constat ex opere eius posthumo, quod intitulatur farrago Miscellaneorum et A. R. P. Joannes Romberch a Kyrspe Ordinis nostri Theologus et Concionator publicae lucis fecit.) Scripsit etiam et vivus adhuc praelo subiecit Anacephalaeosin omnium sectarum, haeresum et errorum etc. [et Farraginem Miscellaneorum], fuit huius Conventus filius et quondam Lector.

Aus dieser „Vita" kann man den „Wert" des Wimpfener Nekrologiums gut erkennen. Es sind da unbedingt Personen verwechselt und manches direkt erdichtet.

Eine andere Vita schrieb ein Mitglied des Klosters Amorbach im M(anu) S(criptum) Amorb(acense). N. Müller sagt darüber: „die Zeit der Abfassung dürfte vom Todesjahr Wimpinas schon weit entfernt sein; denn der Verfasser kennt das Testament nicht ordentlich, das doch in Amorbach eine bedeutende Rolle spielte". Müller hat übersehen, daß Gropp selbst in der sofort zu nennenden Geschichte des Klosters Amorbach p. 158 den Verfasser nannte: es ist der um die Geschichte Amorbachs auch sonst verdiente P. Antonius Klug aus Seligenstadt, der 1699 in Amorbach Profeß ablegte und 1733 starb. Der Verfasser kennt jedenfalls eine Anzahl der Werke Wimpinas und schöpft aus ihnen einige neue Daten für sein Leben, ferner sicherlich Spalatins Annalen, die Centuria, nach welcher er die Werke aufzählt, und vielleicht auch Becmann. Von dem Streit mit Polich weiß er nichts, wohl aber, daß Busch sein Gegner war. Er bringt die falsche Nachricht auf, daß W. Kanonikus in Wimpfen gewesen sei. Im allgemeinen bietet die Vita zu Becmann eine schöne Ergänzung. Dieses M. S. Amorb. nahm 1736 P. Ignatius Gropp in sein Werk auf, welches heißt: Aetas mille annorum antiquissimi et regalis Monasterii B. M. V. in Amorbach, Frankfurt a. M. hier steht die Biographie W.'s p. 265—69. Außerdem gibt Gropp hier p. 136 das Epitaph Wimpinas in Amorbach.

Kurze Zeit vor Gropp im Jahre 1732 gab Gottfried Bessel sein berühmtes Chronicon Gotwicense heraus. Bessel befaßt sich auch darin mit der Geschichte Buchens und Amorbachs, und ihm hat offenbar der P. Antonius Klug auch sein Manuskript zur Benützung gegeben. Unter den „bedeutenden Männern aus Buchen" — Bessel ist selbst Buchener Kind — gibt er als Nr. II die Vita Wimpinas nach dem Manuskript, zum größten Teil wörtlich, mit kleinen Abstrichen und einigen Erweiterungen.

Auf Bessel beruht die kurze Biographie Wimpinas („Konrad Wimpfen"), die Joh. Peter Schunck in den „Beyträgen zur Mainzer Geschichte mit Urkunden" (Mainz 1790) 3. Bd., p. 131 (Nr. 84) gibt; er hat aber B. sehr ungenau gelesen. Sonst aber blieb die Vita Gropps und Bessels vielfach unbeachtet.

In verschiedenen Werken wurden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und weiterhin noch mehrfach Einzelheiten zur Geschichte W.'s

[1]) Das in runde Klammer gesetzte fehlt in dem einen, das in eckige Klammer gesetzte in dem andern Exemplar.

und besonders zu seiner Bibliographie beigebracht. Wir erwähnen folgende:

Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen. Auf das Jahr 1726, p. 432 wird über die Ausgabe des „Commentarius" von Wilisch und das Leben W.'s referiert.

In derselben Sammlung auf das Jahr 1732, p. 18. Über die Schrift: De ortu progressu et fructu s. theologiae. Dazu ist zu vergleichen: Freytag, Adparatus litterarius II, p. 1190 f.

Dasselbe, auf das Jahr 1733, p. 529, 4. Beitrag, II. Conr. Wimpinas Leben mit Bild (aus M. Fr. Seidels Sammlung).

Joh. Henrici Leichii, De Origine et incrementis typographiae Lipsensis; Lipsiae, 1740 — bringt p. 56 einen Abdruck eines Teiles der Dankrede W.'s für Kardinal Melchiors Legat; passim Werke W.'s verzeichnet.

H. Weller, Altes aus allen Teilen der Geschichte, 2. Bd. (Chemnitz 1766) berichtet im 9. Stück Nr. XV, p. 561 ff. über „ein rares Buch von Konrad Wimpina", nämlich die Palillogia.

Von enzyklopädischen Werken, Biographiensammlungen, in die auch die Vita Wimpina, wesentlich nach Wilisch, überging, erwähnen wir als die wichtigeren folgende:

Uhsen, Lexikon der berühmten Kirchenlehrer und Skribenten des 16. Jahrhunderts, p. 413.

Historisch- und Geographisches Allgemeines Lexikon . . . von J. Chr. Iselin, Basel 1747, 4. Teil, p. 901 (kennt noch nicht Becmann und Wilisch).

Großes vollständiges Universallexikon von Johann Heinrich Zedler, Leipzig-Halle 1748; 57. Bd., p. 412—419 (hier sind noch mehrere andere Lexika etc. angegeben).

Joh. Albert Fabricius, Bibliotheca Latina Mediae et infimae latinitatis, in der ersten Ausgabe: III. Bd., p. 1186; in der neuen vermehrten Ausgabe von 1858: I. Bd., p. 389 f.

Martin Friedrich Seidels Bildersammlung erläutert von G. G. Küster, Berlin 1751, p. 33 ff. Hier auch das Porträt W.'s.

Jöcher, Allgem. Gelehrtenlexikon. Leipzig 1750 f.

Schließlich ist noch aus dem 18. Jahrhundert eine Spezialsammlung von Biographien zu nennen, das „Verzeichnis aller Lehrer der Gottesgelahrtheit an der Universität Leipzig" in den anonym erschienenen, von Joh. Fr. Köhler verfaßten „Fragmenten zur Geschichte der Stadt und Universität Leipzig" (Leipzig 1787). Hier haben wir den ersten Ansatz zu einer Geschichte der theologischen Fakultät in der katholischen Epoche. Unter Nr. 37 (p. 123) bringt Köhler die Biographie Wimpinas, kurz, nach Becmann und Bessel. Sie ist freilich nicht frei von falschen Angaben.

4. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts kommt Hausen in seiner von Bauch mit Recht als oberflächlich bezeichneten „Geschichte der Universität und Stadt Frankfurt a. O." (Frankfurt a. O. 1800) p. 7 und passim auf Wimpina zu sprechen, ohne mehr als einen Auszug aus Becmann zu bieten.

Im Jahre 1802 gibt Chr. Friedr. Eberhard die Beschreibung Leipzigs neu heraus: Conradi Wimpinae Almae universitatis studii Lipsensis et urbis Lipsiensis descriptiones poëticae restituit Chr. Fr. E. Er schickt dem Werke eine längere, nichts Neues bietende Vita und einige Erörterungen über den Verfasser der Centuria voraus, p. I—XV. Bessel bleibt unberücksichtigt.

Ebenso fördert die geschichtliche Erkenntnis unseres Theologen wenig, was Rotermund in der „Geschichte des auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530 übergebenen Glaubensbekenntnisses“ . . . (Hannover 1829) p. 483—488 über ihn schreibt (nach Wilisch, Löscher, Tenzel).

A. Müller läßt Wimpina in seiner „Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg“ (Berlin 1839) eine durchaus ungenügende Würdigung angedeihen (p. 99, 116, 129).

Im selben Jahre gibt Merzdorf von neuem die Centuria heraus und will die Verfasserfrage mit Eberhard zugunsten Wimpinas entscheiden. 1858 macht Hugo Laemmer zum ersten Male auf den Wert der Schriften Wimpinas aufmerksam, wie sie in der Anacephaläosis gesammelt sind. Das Werk ist betitelt: Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters, aus den Quellen dargestellt. Berlin 1858. Als Belege der Lehrsätze gibt er u. a. sehr umfangreiche Auszüge aus der Anacephaläosis.

Die Reformationsgeschichtsschreibung hatte bisher von Wimpina nur wenig Notiz genommen; am meisten berücksichtigte ihn noch Uhsen.[1]) Aber auch noch nach Laemmer weiß Döllinger nur sehr wenig und dazu noch falsches von ihm zu sagen. Aber Döllinger stieß doch das bisher gangbare Bild von dem Katholizismus und den Leistungen der Katholiken in der Reformationszeit um und erweckte unter den katholischen Gelehrten einen regen Forschungseifer; man grub die Werke, welche katholische Gelehrte in jener Zeit des Kampfes zur Verteidigung des Glaubens geschrieben hatten, aus dem Staube der Bibliotheken wieder aus, und man staunte über die Summe von tüchtiger Arbeit, die zahlreiche Theologen aus dem Welt- und Ordensklerus geleistet hatten.

In dieser Weise nahm R. Mittermüller die Darstellung des Lebens und Wirkens Konrad Wimpinas in Angriff: Konrad Wimpina, Katholik 1869 (Bd. 21 u. 22); erster Halbband: p. 641 ff.; 2. Halbband: p. 1 ff., 129 ff., 257 ff., 385 ff. Die Hauptarbeit, die Mittermüller leistet, ist, daß er von den Schriften, soweit sie ihm bekannt wurden, durch sehr eingehende und ziemlich genaue Inhaltsangabe ein treffliches Bild gibt. Zu wenig Kritik verwendete er für die äußern Lebensdaten; auch die Darstellung des Streites mit Polich ist ihm noch nicht geglückt. Vor allem fehlt seiner Geschichte durchaus der erklärende und ergänzende Rahmen der Verhältnisse, unter denen W. wirkte.

Die folgenden Jahrzehnte brachten da noch manchen Fortschritt. Wenn auch August Breunig in seiner „Kurzen Geschichte der Stadt und Pfarrei Buchen“ (Freiburger Dioecesan-Archiv 13, 1880) das Lebens-

[1]) Kirchenhistorie des 16. und 17. Jahrhunderts, p. 59, 70, 146 ff.

bild W.'s nur nach Mittermüller kurz darstellt, so macht er uns doch in dankenswerter Weise näher mit W.'s Heimat bekannt, was nicht ohne namhaften Gewinn für W.'s Geschichte ist. — Mittermüllers Studien verwertet besonders auch Joh. Janssen in seiner Geschichte des deutschen Volkes, Bd. 7 (1893, p. 478 ff.), Hefele in seiner Konziliengeschichte (Freiburg 1890; Bd. 8 und 9 passim), Hurter in seinem Nomenclator (2 Bd., 1906, Sp. 1239—42).[1]

In der Allgemeinen deutschen Biographie erfährt Wimpina von Brecher eine z. T. etwas schiefe Behandlung, wesentlich nach Mittermüller.

Einer weiteren Förderung der Geschichte W.'s dienten, nachdem schon vorher Zarncke und Stübel die hauptsächlichsten Urkunden zur Universitätsgeschichte Leipzigs veröffentlicht hatten, die Ausgaben der Matrikel der Universität Frankfurt durch Friedländer, die Geschichte der Universitäten von G. Kaufmann,[2] Geigers Werk über „Renaissance und Humanismus[3]) in Italien und Deutschland, G. Fickers eingehende Untersuchungen über die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses,[4] N. Paulus über Johann Tetzel, Wrede über „die Einführung der Reformation im Lüneburgischen, 1883, u. a. Auf den genannten Urkundenwerken[5] fußend und noch viel handschriftliches Material, wie Testament, Weihediplom, Rentenkaufbriefe etc. beibringend, schrieb N. Müller eine sorgfältige Quellenstudie „Über Konrad Wimpina“ (in Theolog. Stud. und Krit., 1893 und 1894), worin er manche der bisher bekannten Lebensdaten W.'s berichtigte und sie überhaupt wesentlich erweiterte.

Nach N. Müllers Studie erschien in der Protest. Realenzyklopädie der Artikel Wimpina von G. Kawerau, und in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon der gleichnamige von Nicolaus Paulus (1901). Beide Artikel haben gegenüber der bisher gegebenen Literatur selbständigen Wert, unterscheiden sich z. T. in der Auffassung und Beurteilung de Wirkens W.'s. An Mittermüller wird vielfach Kritik geübt.[6]

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann G. Erler die Veröffentlichung eines für den Leipziger Gelehrten Wimpina überaus wichtigen Urkundenwerkes, nämlich der Matrikel der Universität Leipzig.

Das letzte Studium der Forschung wird durch den Namen Gustav Bauch bezeichnet. Einmal hat er im Verein mit G. Kaufmann und P. Roh das urkundliche Material durch die Herausgeber der „Akten und

---

[1]) Sehr fehlerhaft ist, was J. Br. Weiß in seiner Weltgeschichte, Bd. 7, passim über Wimpina schreibt, bes. p. 655. — [2]) Den Streit mit Polich behandelt Kaufmann im 2. Bande, 553. — [3]) Geiger behandelt darin auch kurz den Streit mit Polich und bringt ihn in unrichtige Verbindung mit der ähnlichen Fehde des Wimpheling; außerdem bespricht er p. 472 W.'s Gedicht auf Leipzig. — Vgl. auch G. Kämmel, Geschichte des deutschen Schulwesens, Leipzig 1882, p. 286 und 292. — [4]) Die Reihe der früheren Werke über die Augsburger Konfession bietet für W. nichts Neues. — [5]) Stud. u. Krit. 1893, p. 84: eine Literatursammlung; p. 85: Quellen für Wimpina. — [6]) Brockhaus, Konversationslexikon, Bd. 16, p. 758; flüchtig nach Mittermüller. Egelhaaf, Deutsche Geschichte im 16. Jahrh., passim.

Urkunden zur Frankfurter Universitätsgeschichte“ vermehrt. Dann aber hat er vor allem in sehr eindringender, sorgfältiger Weise den Frühhumanismus in Leipzig dargestellt und in diesem Rahmen auch das Verhältnis Wimpinas zum Humanismus ganz neu beleuchtet, und insbesondere den Streit Wimpinas mit Polich historisch-kritisch und inhaltlich dargestellt.[1] Ebenso wirft sein Werk „die Anfänge der Universität Frankfurt“ auf die Stellung Wimpinas an dieser Universität und die Arbeit, welche er dort geleistet hat, neues Licht. Bei allen diesen Studien liegt es natürlich G. Bauch weniger an dem Theologen Wimpina als an dem angehenden Humanisten; trotzdem hat Bauch für eine umfassende Monographie die gründlichsten und dankenswertesten Vorarbeiten geliefert.

[1] Zuerst behandelte er diesen Streit in der Zeitschr. f. Geschichte und Altertum Schlesiens XXX, 133 (Sigismund Buchwald). — Die Resultate Bauchs verwendete bereits G. Kawerau in der neuen Auflage seines Luther (Köstlin), B. 1903. I, p. 81 f., 168 f., 189 f., II, 200.

Namenverzeichnis.

(Personen- und Ortsnamen.)

A.

B.

C.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Achter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1909.

Kirchengeschichtliche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Max Sdralek,
ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau,
Domkapitular.

Achter Band.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1909.

Ambrosiaster-Studien

von

Dr. J. Wittig, W. Schwierholz, H. Zeuschner,
O. Scholz.

Breslau
Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung
1909.

Imprimatur.

Vratislaviae, die 28. Maji 1909.

G. K. No. 4600.

G. Kard. Kopp,
Princeps-Episcopus Vratislaviensis.

Vorwort.

Ein ganzer Band Ambrosiasterstudien! Und doch drückt uns auch nicht im entferntesten das Bewußtsein, zu viel getan zu haben. Denn das Problem ist jahrhundertealt und schwierig, weder uninteressant noch unbedeutend. Handelt es sich doch um eine der rätselhaftesten literarischen Persönlichkeiten des Altertums und um deren geistigen Nachlaß, speziell um den besten lateinischen Paulinenkommentar des Altertums. Tausend Jahre lang hatte das Abendland keinen andern ihm ebenbürtig an die Seite zu stellen. Seine Exegese ist nicht bloß relativ, wegen ihres Alters und mancher Eigenart, die sie in Inhalt und Form bewahrt hat, sondern auch absolut gewogen wertvoll: „Sie zeichnet sich durch Klarheit, Nüchternheit und Gedankenreichtum aus, erreicht einen im Altertum seltenen Grad von Unbefangenheit und Objektivität", überrascht hier und da durch den offenen historischen Sinn ihres Verfassers. „Die hohen Vorzüge des Ambrosiaster rechtfertigen es vollauf, daß seine Erklärungen neuerdings nicht bloß von katholischen Kommentatoren, sondern auch von evangelischen eingehend berücksichtigt werden." Und methodisch betrachtet gehört das Problem noch lange nicht zu denjenigen, für deren Lösung sich keine neuen Daten beibringen ließen und bei denen sich Fleiß und Scharfsinn bloß noch in dem unzweckmäßigen Aufwand von Arbeit erschöpfen können, „aus denselben Daten, die sich zu sicherem Resultat unzureichend erwiesen, nur durch Hin- und Herschieben eine andere Kombination zu gewinnen".

Aber psychologisch wäre es nicht ganz unerklärbar, wenn die Wiederaufnahme eines von ihrem eigenen Urheber verlassenen Löseversuches — denn das war in ihrem Ausgangspunkte die Abhandlung Wittigs im 4. Bande dieser Zeitschrift (1906) — kaum einer aufmerksamen, geschweige denn einer entgegenkommenden Aufnahme begegnete. Doch haben Art und Geist, Methode und Geschick, mit welchen Wittig nach Morin auf anderen Wegen das

Problem des Ambrosiaster wieder aufgenommen hat, auf zwei Fachmänner, die stimmberechtigt sind, weil sie sich selbst schon in der Bearbeitung des Problems Verdienste erworben haben, einen solchen Eindruck gemacht, daß sie zwar noch mit ihrer rückhaltlosen Zustimmung, aber nicht mit ihrer Anerkennung zurückhielten. Nennt der eine die Abhandlung „eine glänzende, hoffentlich nicht blendende Arbeit", so hat dem anderen die genußreiche Lesung der eingehenden und geschickten Studie und die Förderung, welche die Lösung der dunklen Frage durch sie gewonnen, „den Gedanken aufs neue angeregt, daß man an der Aufhellung auch der dunkelsten Probleme nicht so leicht verzagen soll: eine Sammlung unscheinbarer Lichtstrahlen und eine glückliche Kombinationsgabe leisten zuweilen ebensoviel als direkte Nachrichten und zwingen Achtung ab vor dem improbus labor, der sie zu erringen verstanden".

Doch genug davon! Denn der Zweck dieser einleitenden Worte ist nicht die Sammlung von Lob und Anerkennung, welche die Wittigsche Abhandlung gefunden hat, sondern die schlichte Feststellung dessen, was sich von der Abhandlung im Feuer der Kritik als stichhaltig und damit als Fortschritt historischer Erkenntnis bewährt hat. Denn aus der Kritik haben wir entnommen, was nochmals untersucht und in den Schmelztiegel der Forschung geworfen werden mußte und was weitergeführt und gefördert werden durfte.

Wittig ist von einer anderen Seite als Morin, nämlich von der Beschäftigung mit den Problemen, welche Leben und Regierung des P. Damasus I. boten, auf die Spuren und die Fährte des Ambrosiaster gekommen. Auch dieser Weg führte wie derjenige Morins auf den Konvertiten Isaak als Verfasser der Paulinenkommentare. Wie die Wege der beiden Forscher verschieden, so sind auch die Gründe, mit welchen Wittig die Autorschaft Isaaks verficht, neu. An die Stelle der philologischen Argumente Morins setzte Wittig die historischen und suchte nicht aus sprachlicher, sondern aus sachlicher Verwandtschaft die individuelle Identität der Verfasser zu bestimmen. Seine Beobachtungen und Schlußfolgerungen, in Deutschland von C. Weyman als „entscheidend" anerkannt, hatten in England den Erfolg, daß selbst A. Souter (Oxford), der zuerst Morins Hypothese beigetreten, dann mit Morin Isaak preisgegeben und Decimus Hilarius Hilarianus an dessen Ehrenstelle gesetzt hatte, zur Urheberschaft Isaaks zurückkehrte. Daß der Ambrosiaster und der Verfasser der pseudo-augustinischen Quaestiones veteris et novi testamenti identisch seien, hatten Morin und Souter vor Wittig bewiesen; Souter hat aber als Herausgeber

der Quaestiones in der Wiener Kirchenväterausgabe die Beweise dafür vervollständigt und damit zugleich der Autorschaft Isaaks eine Bestätigung von der formalen Seite her geliefert. — Ein Hindernis bot der Identifizierung von Isaak und Ambrosiaster noch die Tatsache, daß der Ambrosiaster unter dem Namen „Hilarius“ erschienen und verbreitet war. Hier half Wittig durch seine Hypothese ab, daß sich Isaak in sinngemäßer Übersetzung seines Namens bei der Taufe Gaudentius genannt — denn so heißt aktenmäßig der erste Führer der ursinianischen Partei — und später für seine schriftstellerische Tätigkeit aus nahe liegenden Gründen das gleichbedeutende Pseudonym „Hilarius“ angenommen habe. Das ist wohl die kühnste und überraschendste Kombination, aber wie sie sich weiterer Begründung nicht bloß als bedürftig, sondern auch als fähig erwiesen hat, so erschien sie schon damals als so überraschend klärend und wahrscheinlich, daß man die Gleichung Isaak-Gaudentius-Hilarius als „einen Haupttreffer“ anerkannt hat, „der eigentlich die Lösung des Problems bedeutet“. Bald nach Wittig ist ein Philologe in Wölfflins Archiv für Lexikographie auf den gleichen Gedanken gekommen. — Diese Gleichung heimste noch einen anderen Gewinn ein: Ein Schriftstück von nicht untergeordneter Bedeutung für die Geschichte der schweren Kämpfe, von denen der Pontifikat des Damasus erfüllt war, ist der Libell: Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos. Selbst die vorsichtigste Kritik gab den engsten Zusammenhang zwischen diesem Schriftstück und dem Kapitalprozeß zu, welchen die Partei des Gegenbischofs Ursinus 378 gegen Damasus angestrengt hat. Auch den Verfasser dieses Libells hatte Wittig schon 1902 mutmaßungsweise genannt. Obige Gleichung führte aber zur vollen Entdeckung, da mit ihrer Hilfe der ursinianische Presbyter Gaudentius, der Erste der Ursinianer, in dem getauften Juden oder Proselyten Isaak wiedererkannt wurde, der vermöge seiner juristischen Bildung wie kein anderer seiner Parteigenossen befähigt war, seine Partei vor Gericht zu vertreten. — Die konträrste Beurteilung hat der Versuch Wittigs erfahren, auch das pseudo-hegesippische Werk über die Geschichte des jüdischen Volkes in die Reihe der Schriften Isaaks, wenn auch nur „zur Probe“, einzustellen. Zwar hatte sich Wittig darauf beschränkt, für diese Hypothese nur einige Gesichtspunkte anzugeben, weiteres der späteren Entwicklung der Forschung vorbehaltend. Während man nun von einer Seite der Wiederaufnahme und Fortsetzung dieser Untersuchung ein günstiges Prognostikon stellte, trat man von anderer Seite so siegessicher für die Autorschaft des

hl. Ambrosius auf, daß die neue Ausgabe des Werkes in der Wiener Kirchenvätersammlung unter dem Namen des Ambrosius erscheinen soll. — Am unbestrittensten ist die Bemühung Wittigs für die Urheberschaft Isaaks an der „Mosaicarum et Romanarum legum collatio“ geblieben, weil sie fast gleichzeitig von Martin Schanz als sehr wahrscheinlich bezeichnet worden ist und Wittig dafür neue Momente ins Feld geführt hat.

Die Bestimmung des Verfassers anonymer und pseudonymer Schriften hat für den menschlichen Scharfsinn nicht bloß wegen ihrer Schwierigkeit einen Reiz; jeder Forscher, der sich für den Fortschritt historischer Erkenntnisse interessiert und zu dessen Förderung berufen fühlt, weiß, wieviel Licht und Leben aus jener Bestimmung und Entdeckung sowohl auf diese Schriften als umgekehrt auch aus den Schriften auf ihre Verfasser zu fallen vermag. Je wertvoller und bedeutender die Werke und je größer und eigenartiger die Persönlichkeit, die sich hinter ihnen als Urheber verbirgt, desto größer der Reiz und Antrieb, das Problem zu lösen. Aber ein Axiom historischer Methode lehrt, daß die sogenannten inneren Gründe hier niemals eine volle Lösung darzustellen vermögen, daß den methodisch vollkommenen Beweis erst der Hinzutritt äußerer Zeugnisse bildet und vollendet. Wenn es nun auch nicht gelungen ist und kaum je gelingen wird, ein äußeres Zeugnis für die Urheberschaft Isaaks beizubringen, so konnte doch Wittig in den wichtigsten Schriften, die er Isaak beilegt, charakteristische Äußerungen so individueller und spezifischer Art aufweisen, daß sie auf keine andere als die originelle Persönlichkeit Isaaks bezogen und nur in deren einzigartigen Erlebnissen ihre richtige Erklärung und vollständige Ausdeutung finden können. Isaak hat nämlich seinen pseudonymen und anonymen Schriften Züge und Linien aus dem Bilde seiner Person oder seines Lebens so naturgetreu und zum Teil nicht absichtslos (z. B. im Kommentar zum Römerbriefe), gleichsam als Erkennungsmarke, eingezeichnet, daß eine Fehldeutung nicht gut möglich, daß er daran erkennbar und mit anderen nicht verwechselt werden kann. Das kommt aber einem Selbstzeugnis Isaaks für seine Urheberschaft an jenen Werken wenn nicht formell so doch materiell gleich und wiegt nicht leichter als das äußere Zeugnis einer literar-historischen Quelle, z. B. der alten Schriftstellerkataloge des hl. Hieronymus und seiner Fortsetzer. Mit diesem Selbstzeugnis schließt sich aber der Kreis der von den Gesetzen historischer Methode geforderten Beweise für Isaaks Autorschaft zu einer fast lückenlosen Vollständigkeit zusammen.

Jedenfalls hat Wittig zum ersten Male alle pseudonymen und anonymen Schriften, welche zu Isaak Beziehungen aufweisen, hervorgesucht und diese Beziehung so hell und scharf ins Licht gestellt, daß ihre Tatsächlichkeit unmöglich übersehen und geleugnet werden kann und daß man infolgedessen mindestens wenn nicht die Existenz einer Schule, so doch die eines Kreises von Schriftstellern (Gelehrten) Oberitaliens annehmen muß, die geschichtlich, archäologisch und dogmengeschichtlich in Beziehung und Verwandtschaft standen und manches Eigenartige und Alte bewahrt haben. Auch das allein wäre noch keine uninteressante und belanglose Entdeckung.

Von diesem Gesichtspunkte aus ist, wenigstens zunächst und vorläufig, die erste Abhandlung des vorliegenden Bandes zu betrachten. Wittig deckt darin eine erhebliche Anzahl ganz überraschender sowohl formeller als auch sachlicher Beziehungen zwischen dem Ambrosiaster einerseits, sowie Filastrius und Gaudentius von Brescia andererseits auf. Die methodische Pflicht zur Vorsicht, Zurückhaltung und kritischer Kontrolle der Kombination, welche allein ihr erst wissenschaftlichen Wert verleihen, läßt Wittig nicht außer Augen, wenn er die naheliegendsten Verbindungslinien zwischen den an den Tag gebrachten Daten zwar zieht, aber nur um zugleich nachzuweisen, daß sie die richtigen nicht sein können oder doch als solche zurzeit noch nicht einwandfrei sind. Aber die augenfällig und einleuchtend ans Licht gezogene Verwandtschaft wird hoffentlich ein so anziehendes Problem in den Vordergrund gestellt haben, daß ein gesteigertes Forschungsinteresse entweder die richtigen, jetzt noch verschütteten Verbindungslinien aufdecken oder die Schwierigkeiten beseitigen wird, welche der Anerkennung der nächstliegenden noch im Wege stehen.

Die drei anderen Abhandlungen des vorliegenden Bandes haben weder apologetische noch polemische Aufgaben zu erfüllen; weder Wittigs Studie aus dem Jahre 1906 zu verteidigen noch seine Gegner zu widerlegen haben sie als ihren Zweck zu verfolgen gehabt, sondern vielmehr eine neue und selbständige Untersuchung der kontrovers gebliebenen oder gewordenen Punkte und eine Fortführung der anerkannten Ergebnisse. Sind sie somit trotz ernster Berücksichtigung der gegnerischen Kritik dennoch von Polemik zum Teil vollkommen frei, so bekunden sie die Selbständigkeit ihrer Forschung nicht bloß durch die ganze Anlage und Durchführung ihres Vorgehens, sondern auch noch durch die Berichtigung mehrerer Punkte der Wittigschen Studie aus dem Jahre 1906. Wenn

aber trotzdem ihre Ergebnisse in der wichtigsten Frage auf eine Bestätigung der Wittigschen Resultate hinauslaufen, so ist das um so beachtenswerter, als dieser Ausgang weder die ihnen gestellte Aufgabe noch das von ihnen selbst ins Auge gefaßte und angestrebte Ziel war.

Wir haben uns im Verlaufe dieser Studien überzeugt, daß auch diese Abhandlungen noch nicht alle Fragen und Probleme unseres Gegenstandes erschöpfen und erledigen. Nur die bevorstehende neue Ausgabe des Ambrosiaster und diejenige des Pseudo-Hegesipp war das Motiv, sie vor dem Erscheinen dieser Ausgaben noch rechtzeitig dem Urteil der Herausgeber zugänglich zu machen. Es wird ihnen eine „Neue Folge“ von Ambrosiasterstudien nachgesandt werden müssen, denn die Werke mehrerer gleichzeitiger Autoren versprechen für die weitere Klärung des Ambrosiasterproblems ergiebiges Licht, z. B. die Paulinenkommentare des hl. Hieronymus. Die Veröffentlichung der neuen Studien kann indes erst in einem späteren Bande der „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“ geschehen; der nächste Band soll unsere Leser auf ganz andere Gebiete führen.

Breslau, den 19. Mai 1909.

Der Herausgeber.

Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster.

Eine literarhistorische Studie

von

Dr. Joseph Wittig.

Einleitung.

Die drei Namen, welche den Titel dieser Arbeit bilden, sind bisher nie zusammen genannt worden, und die Schriften, welche unter diesen drei Namen gehen, sind wohl nie von einem Leser unmittelbar hintereinander studiert worden. Sonst wäre es schwerlich denkbar, daß die Wissenschaft, die alles Verwandte und Gegensätzliche zusammensucht, nebeneinanderstellt und vergleicht, noch nie die persönlichen oder wenigstens örtlichen Beziehungen zwischen den Trägern der drei Namen erkannt hätte.

Daß zwischen dem Bischof Filastrius von Brescia und seinem Nachfolger Gaudentius örtliche und persönliche Beziehungen bestanden haben, ist natürlich nie vergessen worden. Anders ist es mit dem Verhältnis des Ambrosiasters zu Gaudentius. Diese beiden Männer hat die literarhistorische Wissenschaft nur zweimal einander nahegebracht. Galeardi hat in den Anmerkungen seiner Gaudentiusausgabe darauf hingewiesen, daß sich die Exegese des Gaudentius von Act. Apost. XV, 29 auch beim Ambrosiaster finde.[1]) Und Souter hat in seiner Ausgabe der Ambrosiasterquästionen die Nachahmung eines Ambrosiastersatzes bei Gaudentius aufgedeckt.[2]) Die vielen Übereinstimmungen und Gegensätze zwischen Filastrius und Ambrosiaster sind meines Wissens bisher ganz unbeachtet geblieben.

---

[1]) Veterum Brixiae episcoporum, S. Philastrii et S. Gaudentii opera etc. Brixiae 1738, abgedruckt von *Migne,* Patrol. lat. XX, S. 953, Anm. f. Da die neue Gaudentius-Ausgabe im Wiener Corpus noch nicht erschienen ist, zitiere ich nach *Migne.* — [2]) Pseudo-Augustini Quaestiones veteris et novi testamenti CXXVII rec. *Souter.* Vindobonae 1908, S. 500. Vgl. *Souter,* Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner anecdoton, [im Journal of theological studies V, 1904, S. 608—621]).

Zunächst sei über die drei Männer gesagt, was zur Orientierung notwendig ist; manches auch, was bisher unbeachtet geblieben.

Dann folge, was aus dem Wortgut und Sprachgut und Gedankengut der drei Schriftsteller zu einem Vergleiche einladet.

Und endlich sei die Möglichkeit und zugleich die Unwahrscheinlichkeit eines naheliegenden Erklärungsversuches besprochen.

Mit der vorliegenden Arbeit habe ich nur die Absicht, auf dieses gegenseitige Verhältnis der drei Männer hinzuweisen. Vielleicht kann es ein anderer genauer bestimmen oder die bloße Zufälligkeit der angeführten Tatsachen klarer einsehen als ich.

Filastrius und sein Buch über die Häresien.

Als der hl. Augustinus im Jahre 428 seinen Häretikerkatalog verfassen wollte, erinnerte er sich eines Mannes, den er einmal bei Ambrosius gesehen hatte, eines „gewissen" Filastrius, dessen Buch über die Irrlehren und Irrtümer in seiner Bibliothek stand. Sonst wußte er von ihm nur mitzuteilen, daß er Bischof von Brescia war, und er tadelt an ihm, daß er den Begriff der Irrlehre zu wenig scharf umgrenzt habe. Nicht ganz mit Recht. Denn Filastrius weiß wohl zu unterscheiden zwischen Haeresis und Error. Die Errores hat er für sich zu einer besonderen Gruppe vereinigt und den Haereses folgen lassen. Und sein Buch sollte nach dieser Komposition und nach dem Wortlaut des ersten Satzes wohl nicht den Titel „de haeresibus", sondern „de haeresibus et erroribus" führen. Allein er hat doch den Vorwurf verschuldet, denn trotz der genauen Scheidung nennt er auch die Vertreter der Irrtümer „haeretici".[1])

Besseres von dem Brescianer Bischof Filastrius weiß sein Nachfolger Gaudentius. Eine Gedächtnisrede über die Tugenden und Verdienste des hl. Filastrius, wie sie am 14. Jahrestage seines Todes gehalten wurde, ist uns von Stenographen nachgeschrieben worden und erhalten geblieben. Dupin und Marx, der Herausgeber des filastrischen Buches, bestreiten zwar der Echtheit der Rede und vor allem die Autorschaft des Gaudentius. Aber man weiß eigentlich

[1]) Vgl. das Vorwort der Ausgabe von *Marx* (Corpus script. eccles. Vindob. XXXVIII. 1898). Alle Filasterzitate dieser Arbeit beziehen sich auf die Ausgabe von *Marx* (die Zahl bedeutet die Nummer der einzelnen Haeresis).

nicht recht warum. Und es war für Januel[1]) und Knappe[2]) ein Leichtes, mit den Hilfsmitteln philologischer Kritik zu beweisen, daß die Rede von Gaudentius gehalten, wenn auch nicht von ihm selbst niedergeschrieben sei. Auf die Abschreiber ist auch die unzutreffende Überschrift „de vita et obitu beati Filastri episcopi praedecessoris sui" zurückzuführen. Sie müßte lauten „de meritis et virtutibus beati Filastri episcopi".

Nach dem Zeugnis dieser Rede ist Filastrius weit in der Welt herumgekommen. Brescia kann seine Vaterstadt nicht sein, Italien nicht seine Heimat.[3]) „Er verließ wie Abraham sein Land und seine Verwandtschaft." Marx weiß Gründe anzuführen, nach denen vielleicht Ägypten sein Geburtsland war. Mich wundert es, daß sich noch niemand getraut hat, den Beginn seines Brescianer Wirkens bestimmter zu datieren. Die Rede des Gaudentius schildert doch seine Tugenden und Verdienste offenbar in chronologischer Reihenfolge.

1. Filastrius verläßt seine Heimat.	Credens enim fide plenissima, exiit et ipse de terra sua et de cognatione sua et de domo patris sui, et sequebatur verbum Dei, ab omnibus saeculi impedimentis exutus.
2. Filastrius führt ein Asketenleben.	Ac propterea cito assequi meruit quod sequi studuit expeditus. Exercens namque continentiam singularem, pervigil in scripturis
3. Beschäftigung mit der hl. Schrift.	sanctis Dei sapientiam concupivit, portionem suam Christum reputans Dominum, „in quo sunt omnes thesauri sapientiae coelestis absconditi". Quibus cum replevisset desiderium suum, desideriorum coelestium vir,
4. Priesterweihe.	et per impositionem manus presbyterii, dispensator fuisset divini sermonis electus,

[1]) *H. Januel*, Commentationes philologicae in Zenonem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem. prior et altera pars. Programm des Alten Gymn. zu Regensburg 1904—1906, 2. Teil, S. 5 f. — [2]) *Knappe*, Ist die 21. Rede des hl. Gaudentius echt? Zugleich ein Beitrag zur Latinität des Gaudentius. Jahresbericht des Gymn. Carolinum. Osnabrück 1908. — [3]) Anders *P. C. Juret*, Etude grammaticale sur le latin de S. Filastrius (Romanische Forschungen XIX, 1906), S. 132. *Juret* hält indes die 21. Rede des Gaudentius auf die Autorität des *Marx* hin für unecht, weil er die Arbeiten *Januels* und *Knappes* noch nicht kennen konnte. Deshalb ignoriert er das „exiit et ipse de terra sua" gar zu sehr. Vgl. auch *M. Lejay* (Revue critique 1898, S. 13).

5. Missionsreisen.	negligere gratiam Dei omnino passus non est. Sed circumiens universum pene ambitum Romani orbis, Dominicum praedicavit verbum, Pauli Apostoli idoneus imitator existens. Sancto enim Spiritu plenus, non solum contra gentiles atque Judaeos, verum etiam contra haereses omnes, et maxime contra furentem eo tempore Arianam perfidiam tanto fidei vigore pugnavit, ut etiam verberibus subderetur et in corpore suo
6. Aufenthalt in Mailand. 7. Kampf mit Auxentius, Wahl des Ambrosius.	stigmata Domini nostri Jesu Christi portaret. Nam et in Mediolanensi urbe idoneus olim custos Dominici gregis fuit, Ariano repugnans Auxentio, priusquam beatus eligeretur Ambrosius.
8. Aufenthalt und Lehrtätigkeit in Rom.	Romae etiam non exiguo tempore moratus, multos et publica et privata disputatione lucratus est in fide.
9. Wanderpredigten (auf der Rückkehr nach Oberitalien?).	Sed neque per vicos et castella diversarum praeteriens regionum, praedicare verbum Dei nusquam destitit fidelis Christi discipulus.
10. Filastrius wird Bischof von Brescia.	Post illos itaque circuitus animarum plurium salutares, Brixia eum, rudis quondam, sed cupida doctrinae, promeruit; scientiae quidem spiritalis ignara, studio tamen discendi laudabilis.

Nach weiten Fahrten wäre also Filastrius nach Mailand verschlagen worden vor der Wahl des Ambrosius. In Mailand war er der „Custos dominici gregis“ in der bischofslosen Zeit, also etwa bis 374. Das ist gewiß für die Biographie des hl. Ambrosius nicht ohne Interesse, wenn man sich auch nicht recht klar werden kann über die Stellung des Filastrius zu dem neuerwählten Bischof. Von Mailand ging Filastrius nach Rom, wieder als Wanderredner. Dort blieb er eine geraume Zeit und bekehrte durch öffentlichen und privaten Unterricht viele zur christlichen Lehre. Es muß damals nichts Ungewöhnliches gewesen sein, daß in Rom solche Redner auftraten. Von einem solchen berichtet ja aus denselben oder kurz vorausgehenden Jahren der hl. Hieronymus im Jahre 386 oder 387: „Audivi ego quendam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat, de genealogiis Domini nostri Jesu Christi, quae scripta sunt in Matthaeo et Luca, facere quaestionem . . .,

qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones, cum magis debuerit iustitiam et misericordiam et dilectionem Dei quaerere et post illa, si forte occurrisset, de nominibus et numeris disputare.[1])

Filastrius unternahm von Rom aus oder auf seiner Rückkehr nach Oberitalien immer noch kleine Missionswanderungen durch Dorf und Stadt. Und erst nach diesen Fahrten wurde er Bischof von Brescia, welches, wie es scheint, sehr vernachlässigt war.

Wenn die Rede zum Jahresgedächtnisse nicht gar zu sehr Grabrede war, muß Filastrius in Brescia eine gesegnete Tätigkeit entwickelt haben. Gaudentius sagt davon: Excidit continuo imis ab stirpibus horrentem silvam diversi erroris bonus agricola et aratro doctrinae pronus incumbens invertit crudam totis viribus terram, squalentemque humum sulcis assiduis in novalia foecunda convertit, affatim semina vitalium mandatorum gremio eius insinuans. Plantavit quoque vineam, cuius laetaretur ex fructu „quoniam vinum laetificat cor hominis". Oleam etiam pacis agrestibus indidit oleastris et asperitate pomorum silvestrium germina pinguedinis ac suavitatis inseruit, ut haberet apostolicus vir aliquam et in vobis fructum sicut et in ceteris gentibus. Et iste quidem consummati operis nunc apud Deum fructibus gratulatur.

Nach dem Gesagten darf man annehmen, daß Filastrius ungefähr im Jahre 376 Bischof in Brescia geworden ist. 381 nahm er noch an einem Konzil in Aquileja teil. 387 ist er wohl gestorben.

Seine einzige schriftstellerische Arbeit, die uns erhalten geblieben, ist das Werk über die Irrlehren und Irrtümer. Aber auch dieses Werk besitzen wir nicht mehr, wie es „aus erster Hand" gekommen ist, sondern nur in einer zweiten Ausgabe aus dem Jahre 430. Die Tätigkeit des zweiten Herausgebers bestand indes wohl nur in der Veränderung einiger Zeitangaben und ähnlichen Kleinigkeiten. Im ganzen macht das Werk den Eindruck eines flüchtigen Entwurfes. Denn

1. im Kontext sind sehr viele Lücken, aber meist von der Art, daß sich das Fehlende leicht aus dem Zusammenhang ergibt. Kein Band des Wiener Corpus hat im Kontext so viele Lückenzeichen und im textkritischen Apparat so oft die Worte „excidunt fere haec". Der Verfasser hätte die Lücken leicht bei der Reinschrift ausgefüllt.[2])

---

[1]) Vgl. *J. Wittig,* Der Ambrosiaster „Hilarius" (Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausg. von *Sdralek* IV, 1906), S. 4. — [2]) Vgl. dagegen *Juret* (Rom. Forschungen XIX), S. 311 und 314.

2. Der zweite Herausgeber hat sicherlich kein Kapitel hinzugefügt. Denn die Zahlangabe des hl. Augustinus stimmt auch auf die zweite Ausgabe, und der Stil ist in allen Kapiteln ziemlich derselbe. Trotzdem erweist sich die Haeresis 34 (VI novi Test.) als Einschiebsel. Denn Haereses 35 beginnt mit „Post istum". Da aber in Haer. 34 nicht ein einzelner Häretiker genannt ist, sondern eine Anzahl Leute, die den Verrat des Judas als eine rettende Tat verehrten, muß sich „Post istum" auf Haer. 33 (Nicolaus Antiochenus) beziehen, und Haer. 34 muß vom Verfasser nachträglich hinzugefügt sein, ohne daß der Anfang von Haer. 35 verbessert wurde. Auch Haer. 67 und 68 stehen in einem solchen Verhältnis, daß man annehmen kann, Haer. 67 sei nachträglich dazugeschrieben.

3. Im letzten Teil des Werkes finden sich mehrere Kapitel, welche früher Gesagtes korrigieren oder erweitern, z. B. das Kapitel über Melchisedech und über das Spiramen des Adam.

4. In mehreren aufeinanderfolgenden Haereses wiederholen sich ganze Partien; z. B. Haer. 110, 1—5 ist fast gleich Haer. 109, 1—8; Haer. 114 fällt in den Text von 113 zurück.

5. Im Gedankengange mancher Kapitel (z. B. Haer. 8) ist eine unglaubliche Verwirrung, die sich indes löst, wenn man einzelnes streicht.

Das Konzept scheint überhaupt nicht auf einen Guß entstanden zu sein. Die Kapitel 128—156 sind viel länger als die vorangehenden. Von da an ist auch das Anfangswort immer Sunt oder Est, während die Ausdrücke in den Kapiteln 1—127 mannigfach wechseln.

Für uns ist es gut, daß die Arbeit des Filastrius in unvollendetem Zustand auf uns gekommen ist. Denn das Werden und Wechseln der Ansichten verrät vom Verfasser viel mehr als das endgültige Resultat.

Viel Respekt hat vor dem Bischof Filastrius außer Gaudentius niemand gehabt. Schreibt ja doch schon Augustinus nur von einem „gewissen" Filastrius. Und die Bezeichnung seines Werkes als eines „prolixissimus liber" ist doch nur ein sehr zweifelhaftes Lob. Schuld daran ist offenbar die Tatsache, daß das Buch unvollendet geblieben ist. Denn man muß doch sagen, daß seine Polemik gegen die Irrlehrer eine sehr geschickte und angemessene ist. Filastrius schöpft aus reichlicher Schriftkenntnis, und die Klarheit seiner Widerlegungen scheint die Frucht seiner langjährigen praktischen Tätigkeit im apologetischen Unterricht zu sein. Sein Buch überragt bei weitem die trockene Aufzählung des hl. Augustinus.

Gaudentius.

Als Filastrius in den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts starb, dachten die Bürger von Brescia an einen Mann namens Gaudentius, der damals gerade im Orient weilte. Sie schwuren: Keinen anderen als diesen! Und Ambrosius von Mailand stimmte ihnen zu — oder er hatte sie erst auf diesen Gedanken gebracht. Gaudentius weigerte sich, ins Abendland zurückzukehren. Nach dem ganzen Eindruck ist diese Weigerung wirklich auf Rechnung seiner persönlichen Bescheidenheit zu setzen, obwohl sie an sich für einen neugewählten Bischof schon damals zum guten Anstande gehörte. Die Weigerung mag auch ziemlich energisch gewesen sein, denn es kam dazu, daß die morgenländischen Bischöfe dem Erwählten die Entziehung der Kirchengemeinschaft androhten. Wie war das alles möglich? Wir wissen nur, daß Gaudentius nachgab.

Auch dieser Mann taucht in der Kirchengeschichte auf, ohne irgend etwas von seinem Vorleben zu verraten. Seine Aussage, er sei von Filastrius (oder von seiner fruchtreichen Tätigkeit, oder von seinem Arbeitsfeld?) die „minima pars", läßt sich doch kaum verwerten. Ziemlich sicher ist nur, daß er kein geborener Jude war. Das „nos quondam gentes", welches sich immer wiederholt,[1]) kann man doch nicht so auffassen, als sei es nur aus dem Sinne der Zuhörer gesprochen. Doch redet er sehr oft von der „Lex" und rechnet es seinem Freunde Benivolus zum Lobe an, daß er ein „Sciens legis" sei.[2])

Bei seiner Wahl hatte er noch nicht das für die Bischofswürde festgesetzte Alter von 45 Jahren. Sein Geburtsjahr wird man deshalb nicht vor 343 ansetzen dürfen. Sein Todesjahr fällt zwischen 410 und 427.

Im Jahre 405 beteiligte er sich an der offiziellen Gesandtschaft des Abendlandes in Sachen des hart bedrängten Chrysostomus, der ihm später in einem herzlichen Briefe für alle Mühen dankte. In dieser kleinen Reisegesellschaft befand sich auch ein Diakon Paulus, vielleicht aus der Klerisei des Bischofs Aemilius von Benevent, der auch an der Gesandtschaft beteiligt war. Gaudentius nannte einen Diakon Paulus seinen leiblichen Bruder. Dieser lebte nicht in Brescia, denn er verkehrte mit seinem bischöflichen Bruder „per literas".[3])

Ein väterlicher Freund war dem Brescianer Bischof der hl. Ambrosius. Leider findet sich in den erhaltenen Werken des Heiligen keine Spur von diesen Beziehungen.

---

[1]) Vgl. S. 847, 848, 902, 905 etc. — [2]) Vgl. seine Praefatio ad Benivolum. — [3]) S. 982 A.

Von seinen jüngeren Freunden sind bekannt ein Serminius von ungewisser Lebensstellung, ein Benivolus, Magister memoriae, dem der Bischof eine kleine Sammlung von Reden mit einem Vorworte widmete, und Rufinus, der ihm die Übersetzung der Klementinischen Rekognitionen und vielleicht auch die Erklärung des Symbolum apostolorum zueignete. Interessant ist die auffallende Übereinstimmung zwischen dem Anfang dieses Kommentars und dem Anfang der Rede, welche Gaudentius am Tage seiner Weihe gehalten hatte. Diese Übereinstimmung stützt die Annahme, daß statt des unbekannten „Laurenti" vielmehr „Gaudenti" zu lesen sei.

Rufin (M. L. XXI, 335).	Gaud. (M. L. XX, 956).
Mihi quidem fidelissime Papa Laurenti (Gaudenti?) ad scribendum animus tam non est cupidus quam nec idoneus . . . sed quoniam, ut cum venia tui dixerim, temere in epistula tua per Christi me sacramenta . . . astringis, ut aliquid de fide secundum symboli traditionem rationemque componam, tamen dicere aliqua oboedientiae magis reverentia, quam ingenii praesumtione tentabimus.	Sed beatus Pater Ambrosius, ceterique venerandi antistites, sacramento, quo temere vos ipsos obligastis, astricti, tales ad me epistulas ... miserunt ...; audeo ... tenuem vestris auribus inferre sermonem . . . quoniam populo Christi utile videatur, oboedientiam exemplo discere praedicantis.

Auch die „Zueignung" des Übersetzungswerkes wirft ein Licht auf die zeitgenössische Wertung des Gaudentius und deutet außerdem etwas an von Beziehungen zu der Ehrwürdigen Silvia[1]) von Aquitanien: Tibi quidem, Gaudenti, nostrorum decus insigne doctorum, tantus ingenii vigor, imo tanta spiritus gratia est, ut si quid a te etiam quotidiani eloquii more dicitur, si quid in ecclesia declamatur, id in libris haberi et ad instructionem tradi posteris debeat. Nos tamen, quos et ingenii tenuitas minus promptos et senecta iam tardos reddit ac segnes, opus quod olim venerandae memoriae virgo Silvia iniunxerat, ut Clementem nostrae linguae redderemus, et tu deinceps iure haereditario poscebas, licet multas post moras, tamen aliquando restituimus

[1]) Vgl. *G. Krüger* in Realencyklopaedie f. protest. Theol. XVIII[3] (1906), 346 und *Wilmart*, L'Itinerarium Eucheriae (Revue Bénédictine XXV, 1908, S. 458).

... Suscipe igitur, anime mi, redeuntem ad te Clementem nostrum, suscipe iam Romanum.[1])

Die 21 überlieferten Predigten des Gaudentius sind gemütreiche Homilien und Gelegenheitsreden. Sie haben nur einen Tadler gefunden. Das war Dupin.[2]) Aber Dupin hatte damals einen schwachen Tag, als er sein Kapitel über Gaudentius schrieb. Viel Licht und Klarheit und Freundlichkeit ist in diesen Reden. Und man kann es beklagen, daß ein Mann, der so gut schrieb, nicht mehr geschrieben hat. Er selbst sagt in der Vorrede, das Schreiben sei eigentlich nicht seine Sache: „Satis est enim mihi si instruere commissam plebem viva saltem voce sufficiam".[3]) Und auch Rufin erwähnt in seiner Widmung nur die kirchliche Lehrtätigkeit. Man möchte darum annehmen, daß bis 410 — in diesem Jahre hat Rufin die genannten Worte geschrieben — nichts von einer weiteren schriftstellerischen Tätigkeit bekannt war. Aber Gaudentius verrät es selbst, daß er viele Anfragen seines Freundes Serminius in wissenschaftlicher Form beantwortet hat. „Nam inter cetera divinae legis eloquia, quorum dissertionem frequenter exigis, hoc etiam specialiter postulasti . . ." „non formidabo vel eloqui interrogatus, vel etiam scribere pro pusillitate sensus mei salva fide, quid sentiam".[4]) Diese kleinen Schriften sind wohl leider für immer verloren. Wir haben sie uns als eine Art Quästiones oder wissenschaftlicher Briefe vorzustellen, wie sie aus den Schriften des Ambrosiasters, des hl. Hieronymus und hl. Augustinus bekannt sind.

Der Ambrosiaster.

In derselben Zeit, in welcher Gaudentius in der Geschichte auftaucht, verschwindet ein Mann, der aus Mangel an einem anderen gesicherten Namen von der Wissenschaft „Ambrosiaster" getauft wurde. Es ist der Verfasser des ersten bedeutenden Kommentars zu den Paulusbriefen, ferner der früher unter die Augustinuswerke gezählten Quaestiones veteris et novi testamenti CXXVII, endlich eines Traktates „in Matthaeum". Als Verfasser des Kommentars zum Römerbriefe nannte er sich Hilarius[5]) und gelangte unter diesem Namen bald zu dem Ansehen des hl. Hilarius von Poitiers.

Über ihn habe ich vor drei Jahren in diesen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen" eine Studie veröffentlicht, in der ich ver-

[1]) *Migne,* P. G. I, 1206. — [2]) Nouvelle Bibl. des auteurs ecclés. III, 84. — [3]) S. 831 A. — [4]) S. 972 A. — [5]) Siehe die Abhandlung von *W. Schwierholz* am Ende dieses Bandes.

suchte, eine von Morin aufgestellte, aber wieder aufgegebene Hypothese von neuem zu begründen, nämlich daß der Ambrosiaster mit dem jüdischen Konvertiten Isaak identisch sei. Darüber gerieten manche in merkwürdig großen Unmut. Aber die besten Kenner der Frage, die Bearbeiter der Ambrosiasterschriften, Souter und Brewer, zollten mir Beifall. Souter, der Herausgeber der Quaestiones, der sich schon öffentlich für eine zweite Hypothese Morins erklärt hatte, ließ sich durch meine Studie bewegen, im Vorworte der Ausgabe meine Resultate zu verwerten.[1]) Seine textkritischen Beobachtungen lieferten ihm manche überraschende Bestätigung, z. B. für den Aufenthalt des Ambrosiasters in Oberitalien und Spanien.

Dieser von zwei Seiten sichergestellte Aufenthalt des Ambrosiasters in Oberitalien rechtfertigt einstweilen genügend mein Unterfangen, seinen Namen mit denen der beiden gleichzeitigen oberitalienischen Bischöfe zusammenzustellen.

Von der genannten Studie möchte ich einiges als unhaltbar zurücknehmen, besonders den versuchten Beweis aus den genealogischen Traktaten.[2]) Einer dieser Traktate kann gewiß nicht dem Ambrosiaster zugeschrieben werden. Andere geringere Unrichtigkeiten werden in den übrigen Abhandlungen dieses Bandes gelegentlich korrigiert. Außerdem befremdet es mich nach langer Bedenkzeit immer noch sehr, daß der Ambrosiaster bei seinem großen Interesse am Judentum und bei seiner hypothetischen Abstammung aus dem Judenvolke mit keinem deutlichen Ausdruck diese Abstammung eingesteht, und noch mehr, daß er mit der hebräischen Sprache nicht recht vertraut zu sein scheint. Er klagt selbst: „Tam raro et difficile Judaeus fidelis in veniatur". Gewiß ist dies keine unüberwindliche Schwierigkeit. Aber wie, wenn er selbst nicht aus jüdischem Geschlecht, sondern vielmehr der Sohn jüdischer Proselyten wäre? Es ist doch merkwürdig, daß er sich so gegen die Ansicht verwahrt, es seien die Kinder der Proselyten Juden oder auch nur Proselyten.[3]) Doch darüber später. Endlich bereitet auch noch dies eine Schwierigkeit, daß der Ambrosiaster im späteren Leben Bischof geworden sein muß. Denn in den Quästionen befinden sich mehrere Predigten, Predigtskizzen und einzelne Teile von Predigten, die man dem Ambrosiaster nicht ab-

[1]) Vgl. oben S. 3 Anm. 2 und S. 7 Anm. 1. — [2]) Kg. Abhdl. IV, S. 10. — [3]) Vgl. Q. S. 73, 3 u. 19 (unter Q. S. sei die Seitenzahl der Ausgabe *Souters* verstanden).

sprechen kann. Wohl wird zugestanden werden müssen, daß die Presbyter auch im 4. Jahrhundert schon Predigttätigkeit ausübten. Ich habe dies in jener Studie dargetan,[1]) und was ich oben von Filastrius sagen mußte, spricht wieder dafür. Doch kann sich ein einfacher Presbyter im 4. Jahrhundert gewiß nicht „praepositus plebis Christi" und seine Zuhörer „populum sub cura sua positum" nennen, wie es der Ambrosiaster tut.[2])

Aber warum sollte jener verbannte Priester, nachdem er sich mit dem Papste ausgesöhnt hatte, nicht noch Bischof geworden sein? Wer solche Werke, wie er, geschrieben hat, verdiente nach damaligen Begriffen die Bischofswürde wohl.

Wie Gaudentius so hat auch der Ambrosiaster auf Anfragen seiner Freunde und Mitbrüder schriftliche Antworten erteilt. Diese sind uns in den Quästionen erhalten geblieben, die trotz ihrer späteren Buchform durch die Apostrophe an eine zweite Person ihre ursprüngliche Briefform teilweise noch gut erkennen lassen; z. B. „Semper breviata propositione sensum occultas. Nam hoc quod in quaestionem vocas, tunc factum est quando etc."[3]) „Aliter causa se habet quam proposita est; non enim hic quaestionis huius sensus est quem obtendis . . . si penitus sensum dictorum advertas, scies hinc magis arbitrii liberi firmari sententiam. Haec enim contra malivolos Judaeos prolata sunt" . . .

„quae in quaestionem redigisti" . . .

„ipsa dicta conferens satis tibi debueras facere. Nam sic solent dubii facere quaestiones, ut unius dicta et quem fas non est reprehendere repugnantia et inimica quaerantur" . . .[4])

„Verba salvatoris retractare infidelis est, sed te video non de verbis salvatoris dubitare sed sensum requirere."[5])

Die Quästionen, die in ihrem Wesen den wissenschaftlichen Auskünften des Gaudentius gleichen, sind in ihrer Form sehr ähnlich den letzten 28 Kapiteln des Filastriuswerkes.

Aus dem Wortgut des Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster.

Von den Einzelworten und Wortverbindungen, welche Souter aus dem Wortschatz des Ambrosiasters als besonders erwähnenswert und charakteristisch hervorhebt,[6]) kehren viele in den Schriften

[1]) Kg. Abhdl. IV, S. 36 f. — [2]) Q. S. 361, 15. — [3]) Qu. LXXIIII. — [4]) Qu. LXXV. — [5]) Qu. 81 novi Test. (S. 475, 14). — [6]) *Souter*, A study of Ambrosiaster (Texts and Studies VII, Nr. 4), Cambridge 1905. S. 78 ff.

des Filastrius und Gaudentius wieder. Und da ich diese mit einiger Mühe zusammengesucht habe, lasse ich sie hier abdrucken, selbst wenn diese Aufzählung nur für die Lexikographen Interesse böte. Viele philologische Arbeiten finden ja darin ihre einzige Existenzberechtigung. Da ich in meiner ersten Ambrosiasterstudie einen Vergleich der Ambrosiasterschriften mit mehreren anonymen oder pseudonymen Schriften des 4. Jahrhunderts angeregt habe, kann ich mirs nicht versagen, hin und wieder auf diese hinzuweisen. Und manches Wort habe ich nur um ihretwillen aufgenommen.[1])

1. Einzelworte.

Absit! Tromb. 737 A (bis). Ambst. Q. S. 120, 22; 183, 14 etc. Fil. S. 120, 20. Gaud. 879 B.

acceptabilis, ambrosiastrisch (vgl. Souter, Study S. 79) Fil. H. 106, 1; 107, 14. Heg. 2202 D. Bei Gaud. steht dafür acceptus 863 B.

allophyli: Ambst. Q. S. 71, 15 u. 19; 109, 21; 265, 18; 341, 15. Fil. H. 12, 1; 130, 2. Heg. 2150 A.

amissio: Ambst. Q. S. 191, 8 (totius substantiae); 357, 1 (camelorum); 359, 26 (oculorum). Heg. 2101 D (plurimorum); 2166 B (filiorum). Fil. H. 82 (dignitatis); 116 (immortalitatis).

annuntiare und nuntiare, auffallend häufig bei Fil. (z. B. H. 49; 80; 103, 3; 128; 136, 4; 141). Selten beim Ambst. Q. S. 64, 4; Comm. 188 B; 912 B. Gaud. 859 A; 983 A; 989 A; 991 C.

astringere

Ambr. Q. S. 202, 6 astrictus lege	G. 956 A sacramento astricti. G. 917 B eum... astringat lex.
Heg. 2088 A vinculo astringitur	G. 969 B vinculis ... astrictus.

baptisma, nur einmal A. Q. S. 437, 26 und nur einmal bei G. 994 A.

baptismum (als neutr. sehr selten), A. Q. S. 105, 6; G. 865 B.

Cata Joannem. A. Q. S. 477, 15. F. H. 60. Lucan F. H. 45, 5.

cataclysmus anstatt diluvium, sowohl bei Gaudentius wie beim Ambrosiaster nur einmal, und in beiden Fällen in der Aufeinanderfolge der drei antideistischen Exempel: Sodoma, Sint-

[1]) Abkürzungen in der Wörterliste: 1. Tr. = der vom Laterankanoniker Trombelli edierte Libellus, welcher die Selbstverteidigung eines Predigers enthält. Vgl. Kg. Abhdl. IV, S. 40 f. — 2. A. Q. S. = Seitenzahl der *Souter*schen Quästionenausgabe. — 3. A. C. = Seitenzahl des Ambrosiasterkommentars nach *Migne*, P. L. XVII. — 4. A. M. = Ambr. in Matth. (The Journal of Theol. Studies V, 1904, S. 218—241). — 5. F. H. = Nummer der filastr. Haereses. — 6. G. = Seitenzahl der gaudent. Traktate bei *Migne*, P. L. XX. — 7. Heg. = latein. Geschichte des jüd. Kriegs, vgl. Kg. Abhdl. IV, S. 46. — 8. Study = siehe oben S. 13, Anm. 6.

flut und Rotes Meer! A. Q. S. 323, 13. G. 913. (diluvium z. B. F. H. 108, 5. A. Q. S. 25, 10; 75, 2; 421, 13.)

cessantibus, ambrstr. (Study S. 87) neumeniis Q. S. 77, 9; prophetis G. 897 A; cessante lege (Study S. 87); umbra F. H. 135, 4.

ad comparationem, ambrstr. (Study 90) Q. S. 257, 17. Tr. 740 D. in comparatione F. H. 125, 7.

concordaret Moysi et Heliae A. Q. S. 334, 30; huic sensui concordans G. 842 C.

condignus, ambrstr. (Study S. 92). F. H. 89, 6; 93, 4; 101, 3; 115, 6; 129, 6; 155, 6.

congruus, ambrstr. (Study 92). G. 847 B; 872 A; 897 C; 905 B; 958 B; 980 A.

contagium aeternae mortis Tromb. 738 A; (Judas) contagione sua (apostolos) non maculavit. A. Q. S. 219, 17; tantorum contagia flagitiorum, Heg. 2153 D (vgl. 2132 C; 2105 A); ne aliquo . . . idolatriae contagio violemur, G. 898 C.

consummor, Lieblingswort des Tromb. (z. B. 744 A; 744 B; 744 D etc.); vgl. A. Q. S. 232, 19. Heg. 2116 A. F. H. 92, 7;
consummatur dies Q. S. 245, 3 | consummata aetate Tr. 744 D.
opus consummatum Q. S. 245, 5 | consummati operis G. 1000 B.

convenit beim Ambrosiaster mit quia und ut (Study S. 96), bei Filastrius und Gaudentius mit Infinitiv. F. H. 69. G. 928 B.

cottidie, Lieblingswort des Filastrius. A. Q. S. 44, 2; 50, 14; 72, 22; 298, 21; 317, 23; 415, 18. Heg. 2095 A. G. 873 A; 915 B; 936 A; 939 B; 941 A; 962 B. Tr. 747 B.
Deus non cessabat cottidie commonere Tr. 738 A. | cottidie commonendi sunt Ambrst. i. Matth. 18, 10.

detinere (Study S. 100).
detenti sunt apud inferos A. Q. S. 142, 4. | aeterno iudicio detinendi F. H. 151, 4.
detinebant homines in inferno A. C. S. 124 B. | fratres arcta custodia detinebant Heg. 1966 A.
in errore detineret A. Q. S. 145, 10. | in iniustitia detinere G. 842 A.

Vgl. auch A. C. 58 A und F. H. 140, 4.

dispendium Epaphroditi A. Q. S. 477, 7; inter dispendia facultatum G. 838 C; sine pietatis dispendio Heg. 2089 B (2169 B).

distinctio A. Q. S. 158, 25. G. 985 C; 987 A.

edocere, filastrisch. A. Q. S. 243, 9; 278, 11; 302, 10; 358, 11. Tr. 735 B.

emori, ambrosiastr. (Study S. 105). emortua corpora A. C. 282 B. Q. S. 311, 19; 448,10; membra emortua G. 921 C; emortuo sanguine G. 954 A.

examen = Gericht, ambrstr. (Study S. 105). Tr. 742 B (G. 958 B).

exemplo alicuius, ambrstr. (Study S. 106). G. 837 C; 840 B; 956 B (praedicantis).

exportare = portare,

Iudam . . . sciebat ea quae mittebantur exportare (cfr. Joh. 12, 6) A. Q. S. 219, 10.	exportabat ea quae mittebantur G. 938 B.

firmo = confirmo, ambrstr. (Study S. 106). G. 895 A. Tr. 744 D.

genus = modus, in: hoc genere, ambrstr. (Study S. 107), nur noch zu finden bei Heg. 2015 A; 2099 B (G. 982 B hoc genere nascendi).

gesta, ambrstr. (Study S. 108); historia gestorum G. 966 A.

gloriosus, beim Ambrosiaster meist in Verbindung mit apparere (Study S. 109), vgl. Col. III, 4 tunc vos apparebitis cum ipso in gloria. Der Trombellianus gebraucht es dreimal als Attribut hl. Schriftsteller (David gloriosus 735 B D; 742 D). Zu diesem Gebrauch, der uns aus dem Kirchenlatein geläufig ist, leiten Filastrius, Ambrosiaster und Gaudentius über. Vgl. A. Q. S. 409, 13 ut . . . gloriosi sint; 191, 11 (Tobias) ut ad praesens gloriosus fieret; A. M. 9, 18 monstrabit illos, qui crediderunt, gloriosos. G. 979 A Vade, inquit, nate istam bonam viam salvus . . . et gloriosus ad Dominum; 934 A ut gloriosior integritas permaneret; 958 B regni coelestis gloriosissimam potestatem; 965 B, 968 B gloriosae mortis conpendio; 749 A (iusti) gloriosi Dei testes efficiuntur. Heg. 2084 A; 2085 D; 2181 C; 2194 A.

historia, quantum ad historiam pertinent A. Q. S. 110, 21 und passim. Fil. (z. B. H. 107, 11) und Gaud. (z. B. 888 A, 901 B) haben dafür historialiter, welches sich beim Ambrosiaster nicht findet.

haeredes, A. Q. S. 93, 3 regni coelorum; 111, 11 aeternae vitae. F. H. 132, 7 impietatis paternae. G. 965 A. Heg. Einleitung (maxime autem haeredibus).

idoneus, Lieblingsausdruck des Gaudentius: 999 A (Pauli apostoli idoneus imitator); 884 C (idoneus evangelii praedicator); 965 A (idoneus venerator); 965 B (idoneus praeco); 975 B (idoneus dispensator); 942 A (idoneus interpres).

In demselben eigentümlichen Sinne ist idoneus gebraucht von Hilarius von Poitiers, vom ‚Hegesippus' und vom Ambrosiaster, z. B. A. Q. S. 147, 6 und 10 idoneus testis; 450, 1 idoneus procurator.

incarnatio, beim Ambrosiaster niemals ersetzt durch incorporatio[1]) (nativitas Q. S. 384, 23; 386, 6, 7 und 8; 387, 6; 388, 18; 303, 3). Bei Filastrius ist „incorporatio" und „praesentia carnalis" (siehe dieses) die Regel, „incarnatio" die Ausnahme, welche vielleicht erst von dem Bearbeiter von 430 hineinkorrigiert wurde (H. 135, 15; 107, 11 und 15; vgl. incarnatus 72, 5); bei Gaudentius ist incarnatio häufiger als incorporatio (incarnatio: 934 B; 947 B; 990 A und B; 991 B; incorporatio: 959 A; 989 A).

infundere A. Q. S. 258, 4 cui debeat . . . infundi . . . benedictio. G. 985 A . . . fidem infunderet.

ingerere, sowohl beim Ambrosiaster wie bei Gaudentius meist von schlimmen Einflüssen gebraucht; vgl. unten „suggestio".

A. C. 121 A diaboli, qui suggestiones malas ingerit animae.	G. 837 und 838 diabolum venenum mortis ingerere.

nec inmerito (oder non inmerito) sowohl beim Ambrosiaster wie bei Gaudentius sehr häufig (Study S. 114). G. 953 A; 955 A; 976 C; 989 A etc. Heg. 2189 A; 2127 A; 2860 C; 2203 D etc. Tr. 740 A; 749 B.

inserere A. Q. S. 26, 20 animum terrae inserens; 215, 22 peccatum carni se inserit; 290, 19 insertum habet hostem. G. 977 A inserit se doloribus.

insinuare, Lieblingswort des Trombellianus (740 C; 744 B; 750 B); A. Q. S. 278, 8. G. 887 A; 989 A; 1000 A. Heg. 2127 B; 2142 D; 2150 B; 2180 A.

irrogare. In einem Aufsatze über die Hegesippus-Ambrosius-Frage behauptet Rönsch,[2]) daß das Verbum irrogare in Verbindung mit bellum, necem, mortem und ähnlichem nur beim Hegesipp vorkomme. Jedoch scheint auch dem Bischof Gaudentius dieser Gebrauch geläufig gewesen zu sein. Vgl. besonders seine praefatio ad Benivolum (irrogari aegritudines) und 968 C omnes irrogatos nostro corpori cruciatus.

---

[1]) Vgl. die Untersuchungen *Pauckers* in der Zeitschrift f. österr. Gymn. XXXII (1881), S. 485. — [2]) *H. Rönsch,* Die lexikalischen Eigentümlichkeiten der Latinität des sog. Hegesippus (Romanische Forschungen I, S. 256—321).

iuxta (Study S. 115).

A. C. 203 C iuxta virtutem | G. 998 A iuxta conditionem.
216 D iuxta veram fidem | 841 A iuxta doctrinam.
321 B iuxta historiam | 887 A iuxta apostolum. Vgl. 942 B; 992 A.

iuxta quod A. Q. S. 45, 7 iuxta quod scriptum est. G. 976 A iuxta quod iubetur. F. H. 124, 1; 125, 5; 150, 2.

mancipium. G. 835 A Abraham peregrinorum mancipium. Heg. 2084 D quod mancipium te Romanis addixeris.

mancipo. A. C. 92 A. Dei dominio mancipati; 185 A ut dogmatibus populum manciparent. G. 952 B vitam Christi servitio mancipemus; 879 B omnem creaturam . . . sibi iniquissimi usurpatores divinitatis manciparant; 965 B celebritas . . . martyrum beneficiis mancipata.

mereor c. inf. als Charakt. des Ambrosiaster (Study S. 118), als Charakt. für Gaudentius (Knappe S. 53). Heg. 2058 B habere meruit. F. H. 151, 4 (bis) merebatur pervenire.

mysterium incarnationis A. Q. S. 131, 15; 266, 8. G. 934 B; 947 B.

mysterium passionis A. Q. S. 266, 8. G. 988 B.

A. Q. S. 96, 17 mysterium regenerationis | F. H. 92 consummationis.
„ 349, 21 m. sacrum per sanguinem celebratum | G. 857 f. panis et vini.
„ 95, 9 mysterium creaturae | G. 987 A vitae nostrae. G. 935 B sepulturae.
„ 389, 10 altum mysterium | G. 986 magnum mysterium.

nebula im übertrag. Sinne ambrstr. (Study S. 120) G. 844; 852 A sed ipsi dies nostri quibusdam nebulis praetexuntur.

notitia = cognitio, ambrstr. (Study S. 121); G. 874 B notitia eius; 956 B unius dei notitia (976 B notitia secretorum).

obsequium Dei (A. Q. S. 226, 22); devotionis obsequium (G. 960 A).

offendiculum, A. Q. S. 20, 1. G. 935 C.

ὁμοούσιος, weder beim Ambrosiaster noch bei Filastrius; G. 830 A; 982 A.

opifex (Deus) A. Q. S. 60, 16. G. 953 B.

opus kommt in einer Rede des Gaudentius oft vor in den Verbindungen: opus incarnationis 948 A; incorporationis 947 C; baptismi 948 C; in opus religionis 945 A. Vgl. A. Q. S. 209, 5 opus spiritus sancti; 361, 16 opus fidei.

per ordinem, Lieblingsausdruck des Filastrius (z. B. H. 137; 140, 2; 142, 3). A. Q. S. 103, 13 (112, 8); 265, 4; 267, 15. G. 914 A. Heg. 2017 C; 2060 C; 2066 C.

otiosum, ambrstr. (Study 123 f.); G. 863 B nec illud otiosum putes, quod ... pronuntietur; 980 A nec illud otiosum est, quod deperit.

pagani anstatt gentiles. Turner schreibt über dieses Wort im Journal of theological studies VII, 1906, S. 284: It is found in the „de ὁμοουσίῳ recipiendo“ of the converted grammarian M. Victorinus Afer: a law of Valentinian has it in the year 370 (cod. Theod. XVI, II, 18); but Ambrosiaster is the first author to employ it freely. Noch reichlicheren Gebrauch macht davon gleichzeitig Filastrius. Er leitet es unter Berufung auf Hesiod ab von dem Namen Paganus rex (H. 111). Daß dieses Wort bei den christlichen Schriftstellern und Predigern noch ungeläufig war, ersieht man aus der Stelle: „nominabantur pagani, id est gentiles“ H. 111, 2. Wenn Turner den Gebrauch dieses Wortes einen neuen Beweis für die Beziehungen des Ambrosiasters zu Damasus nennt, in dessen Synoden der Ausdruck zweimal vorkommt, so darf man gewiß mit Recht in dem Worte eine Brücke zwischen den Zeitgenossen Ambrosiaster und Filastrius sehen! Vgl. G. 846 A; 878 B etc.

perdurare

A. C. 144 A in malis suis	G. 937 A in malitia.
„ 145 D in coepto malo	G. 953 C in statu pristino.
„ 170 C in inimicitiis	

perfunctorius, Heg. 2030 C; 2197 A. G. 840 B; 957 A.

permixtio, A. Q. S. 148, (9) 12 elementorum permixtione. G. 985 C adultera permixtione confundunt.

pervidere = videre, charakt. für Filastrius; anders beim Ambrosiaster, z. B. Q. S. 19, 1 (Diabolus) pervidit, quia . . .; 128, 15 cordis inspector pervidet mentem.

in aliqua re positus (selten constitutus) charakt. für Ambrosiaster (Study S. 125). G. 931 A in Graeco positum est; 986 C in sepulcro positus; 989 B in mundo positus etc. F. H. 28, 1 in servitute positus; 129, 6 und 156, 7 in medio posita etc. (öfter constitutus). Heg. 2025 B Romae positis (vgl. 2129 B; 2179 B); 2127 C in tantis positus negotiis etc. oft constitutus.

Vgl.: A. C. 130 C in potestate p.	Heg. 2136 C in virtute p.
„ 132 D in dolore p. wiederholt gebraucht;	Heg. 2085 C in doloribus p. (G. 836 A in doloribus const.)
„ 307 B in inopia p.	Heg. 1998 D in adversis p.
„ 293 B in necessitate p.	„ 2081 D in angustiis p.
(F. H. 126, 3 sub lege p.	G. 952 A sub lege p.)
„ 98, 4 sub legis conditione	

praeceptum A. Q. S. 428, 27; 436, 4—113; 384, 9.
A. Q. S. 377, 7 praecepta Dei | F. H. 124, 3 dei praeceptum | G. 829 A dei praecepta.
Vgl. G. 949 B; 986 B. F. H. 141, 1; 137, 7.

praefigurari A. Q. S. 354 praefiguratae sunt gentes; 266, 11 ut praefiguraretur . . . veritas; G. 854 virtutes praefiguratae sunt.

ad praesens, ambrstr. (Study S. 127). G. 976 C (902 C in praesenti; ebenso A. Q. S. 234, 17).

praesentia (Christi), filastr. (praesentia carnalis). A. Q. S. 129, 19 salvator . . . praesentia sui. A. M. V, 28 eius praesentia. G. 859 C pignus suae praesentiae; 882 C ad Christi praesentiam.

praevaleo A. Q. S. 330, 14 non praevalet effectus eorum; 330, 20 nihil ei poterit praevalere. G. 977 C (Diabolus) praevaleat debitores Dei. F. H. 104, 4 praevalebant nos omnes. (F. H. 155, 10 praevaleat enarrare. G. 960 A referre non praevalet; 922 B; 977 C; 1001 A.)

primordium, ambrstr. (Study S. 128). G. 845 A; 888 A.

procinctus (vgl. Paucker 485) G. 877 B. Heg. 2132 A.

proclivus in . . ., A. Q. S. 354, 13 proclivus ad . . . G. 923 A.

proficere in . . ., ambrstr. (Study S. 129). G. 990 C homo proficit in Deum; 982 C proficit in virum perfectum.

proficere alicui, ambrstr. (Study S. 130) G. 982 C quem profectum nostro profectui profecisse.

promereri ambrstr. (Study S. 132) und gaudent. (Knappe 53). A. Q. S. 465, 24 Deum promereri posse (vgl. 74, 7; 93, 2; 262, 24; 327, 9). G. 1000 A eum Brixia promeruit (vgl. 834 A; 907 C; 938 A; 927 B; 993 A).

promovere aliquem, A. Q. S. 20, 13; 295, 11; 358, 12. G. 841 A quosdam ad ampliorem gloriam promovens.

prorumpo in laudem (A. Q. S. 449, 22); in tantum (G. 977 C); in verba (G. 956 B).

protestari A. Q. S. 181, 16 und 25. G. 953 B.

provideri, Tr. 737 C; 738 A; 740 A; 740 B; 741 C. A. Q. S. 211, 25; 212, 3 (300, 10 provisio).

provisor von Christus. A. Q. S. 462, 13 provisor salutis nostrae. F. H. 82, 6 provisor et omnipotens Christus. (Vgl. M. L. XIII 621 A.)

quippe cum, ambrstr., findet sich auch im Tromb. (736 D), aber niemals bei Filastrius und Gaudentius.

quippe für sich allein steht häufig bei Filastrius und Gaudentius, auch im Tromb. (737 A), niemals aber beim Ambrosiaster.

regenerari, A. Q. S. 67, 7 und 14. G. 994 A.

reparare, A. C. 147 B reparatum est genus humanum. G. 862 A reparatus est hodie mundus; 848 A repararet hominem.

sacramentum, Ambrstr. passim (= Sakrament, Geheimnis, Eid). G. 907 A sacramentum baptismatis; 981 A per lavacri coelestis sacramenta renovatos; 959 A sacramentorum spiritualium clave; 976 B sacramentum divini sermonis; 956 A sacramento (= Eid) astricti.

sanctus (subst.). A. Q. S. 118, 1; 233, 9. Heg. 2085 C.
Vgl. A. Q. S. 234, 17 quantum ... distat sanctus a sancto.
G. 970 A Commoritur ... sanctus cum sancto.

species (Study S. 121) A. Q. S. 240, 5. Heg. 2133 C; 2065 D; 2162 A; 2184 A (pietatis species). G. 936 A sub specie religionis. A. C. 99 B sub specie idolorum.

subiaceo, ambrstr. (Study S. 138). A. M. X 32 infirmitati subiacere. G. 832 A natura ... infirmitatibus subiacet; 836 A paupertatis necessitatibus subiacere.

sublimis, A. Q. S. 38, 23 neque sublimes haberentur qui minime laboraverunt; 54, 23 quem sublimem testantur. Heg. 2068 A sublimes operibus (Petrus et Paulus). G. 996 A fidei virtute sublimes (Petrus et Paulus); 1001 A humilitate sublimes; 966 A corporum proceritate sublimes; 969 A; 995 A.

sublimari, A. C. 75 A honore patrum. G. 926 C oleo sanctificato ... in regem.

suborno, A. Q. S. 54, 16 in habitu viri iusti et nomine se subornavit; 273, 12 subornatis falsis testibus. Heg. 2031 B subornatis testibus. (Vgl. das Schreiben der röm. Synode von 378, Mansi III, 624: Sic denique factio profecit Ursini, ut Isaac Judaeo [= Ambrosiaster?] subornato ...)

suggero und suggestio, meist von schlimmen Einsprechungen, ambrosiastrisch (Study S. 141). Derselbe Gebrauch findet sich bei Gaudentius und Filastrius. G. 838 A suggerit serpens; 974 C facultates iniquitatis plerumque materiam suggerentes; 981 A suggestionum suarum (diaboli) spiculis; 901 A; 902 A. F. H. 108, 5 nefaria et contraria contraque legem suggerere; 109, 1 und 131, 6 suggestio inimici; 115, 7 mali tanti suggestionis. Heg. 1966 A pravis suggestionibus; 2057 A.

triumfo (trans.) ambrosiastr. A. Q. S. 287, 2 triumfata morte. G. 988 B triumfata morte; 916 A ut triumfaret mortem; 982 A; 983 C (diabolum).

2. Wortverbindungen.

ac per hoc. Dieser für die Ambrosiasterschriften sehr charakteristische Ausdruck kommt weder bei Filastrius noch bei Gaudentius vor, wohl aber im Hegesipp und im Trombellianus (734 D bis).

accepta fide A. C. I. Tim. IV, 6; post acceptam fidem. G. 938 A.

de cetero mercedem boni operis accipere.

A. C. 287 B de cetero accepturos se boni operis mercedem.
F. H. 132, 4 ut si fructus bonorum operum de cetero eum sequeretur, remissionem tanti sceleris esset sine dubio accepturus.
G. 942 B. Et existimant se aliquam requiem in die iudicii invenire, nisi vel de cetero opera pietatis accipiant.

Diese Übereinstimmung von 5 (4) verschiedenen Worten kann man — besonders da sie bei drei Schriftstellern vorkommt — nur schwer dem Zufall zuschreiben. Denn wenn auch der Gedanke an den Empfang des Werklohnes an sich jedem christlichen Schriftsteller ungefähr im selben Wortkleid vorschwebte, so ist doch die jedesmalige Begleitung des „de cetero“ in unserem Falle auffallend. Da der Ausdruck „de cetero“ den Ambrosiasterschriften sehr geläufig ist, in den Schriften des Filastrius und Gaudentius aber nur an den genannten Stellen steht, muß man wohl der Ambrosiasterstelle die Priorität zuerkennen.

conversis ad fidem A. C. II. Cor. III, 14; conversi ad fidem G. 905 B; (conversi ad deum G. 850 A); (869 B).

verus Dei cultor, beim Ambrosiaster (Q. S. 356, 7 und 11) und bei Gaudentius (838 C und 839 A) als besonderer Titel Jobs gebraucht. Es ist die wörtliche Übersetzung des ἀληθινός, θεοσεβής Job. I, 8, von der Vulgata übersetzt mit rectus ac Deum timens. (Vgl. Resp. d. 8. Lekt. des röm. Off. conf. non pont.)

Dei cultor (Joh. 9, 31) G. 838 C; dei cultoribus A. Q. S. 54, 17; quia et ipse Dei cultor est Q. S. 41, 2; (Siderum cultores Q. S. 143, 22; idolorum cultores G. 832 D).

debitus und deferre (reddere).

Ambrosiaster:	Gaudentius:
Q. S. 52, 5 ne ei deferretur debitus honor creatori.	927 B honorem debitum beato patri deferimus.

M. 7, 3 obsequium debitum reddere.	966 A debitae devotionis obsequium.
M. 17, 3 patri . . . honorem debitum reddidit.	871 A debitum reddentes Christo domino famulatum.
Q. S. 367, 2 debita honorificentia reddita.	983 B regi honorificentiam debitam deferebant.

devicta morte, Lieblingsausdruck des Ambrosiasters (Study S. 101). Meist folgt in irgend einer Verbindung das Wort resurgere. Auch Gaudentius gebraucht diesen Ausdruck, z. B. 884 B (ut . . . devicta morte vitam credentibus redderet . . . Quapropter resurgens...). G. 851 B devicta mortis nox. Tr. 739 B devicta morte. (Vgl. „tu devicto mortis aculeo" im Tedeum.)

divina eloquia, Ambrosiaster passim. G. 942 B; 953 A; 976 B.

emortua corpora vgl. oben emori.

fragilitas humana, ambrosiastr. (Study S. 107). F. H. 93, 8 fragilitas humana; 97, 2 corpus fragile; 155, 8 carnalis fragilitas; 155, 11 humana fragilitas. Heg. 2200 B mortalem fragilitatem. G. 934 A carnem nostrae fragilitatis assumpsit (G. 953 B humilia carnis).

inmensus et inaestimabilis Deus.

Diese seltene Formel hat sich bisher nur in Schriften gefunden, die in irgend einer Form mit dem Ambrosiaster in Beziehung gesetzt wurden. Auch Gaudentius gebraucht sie.

inmensum et inaestimabilem Deum A. C. 406 B. G. 933 B. inmensus et inextimabilis Deus in der expositio fidei ed. Caspari (siehe Künstle, Antipriscilliana S. 90; vgl. auch S. 91). In der Fides Isaatis (P. Gr. XXXIII 1544 A): „quomodo creditur minor, qui inaestimabilis, inmensus et infinitus est".

instantia (religiosa).

G. 831 A nisi . . . religiosa instantia compulisses.

G. 836 A quibus fieri salubriter iubet instantia.

A. Q. S. 165, 4 omnis instantia eorum et devotio.

mediocritas mea Tr. 750 C. G. 831 A.

melioratae resurrectionis A. C. 282 C; meliorati surgamus G. 861 B.

naturae substantia A. Q. S. 60, 18. F. H. 155, 8 (substantia naturae, Zeno, M. L. XI 455 B).

notitia Dei siehe unter den gemeinsamen Einzelworten.

perfectus doctor (homo, vir) vgl. Eph. 4, 13.

A. C. I. Tim. IV, 6, Qui enim integre omnibus Hebraeorum libris imbutus erat, perfectum fecit doctorem.

A. Q. S. 470, 2 Huic addita lex fidei perfectum hominem facit.

G. 973 A Perfecti doctoris est ... similitudines proponere.

G. 982 C proficit in virum perfectum.

Tr. 744 A in virum consummabitur perfectum.

F. H. 110, 5 e sanctis illis doctoribus et perfectis.

Perfidia (impietas, umbra) mit dem Gegensatz fides und veritas (als Characteristicum für Gaudentius aufgestellt von Knappe S. 42).

G. 999 B Arianam impietatem tanto fidei vigore pugnavit.

G. 929 C qui in tenebris perfidiae constituti, lumen nolunt aspicere veritatis.

G. 949 B in istis nobilitas fidei ... in illo nota perfidiae.

G. 903 A pertinax fides ... perfidiam confutaret.

A. Q. S. 429, 5 cum duce perfidia dei verbis ... fidem nollent dare.

A. Q. S. 302, 14 veritas fidei ... perfidia autem etc.

Heg. 1998 B Unde et ego malo apud te de fide quam de perfidia causas dicere.

Heg. 2133 A fides tua nihil operatur ... in te conversa est perfidia tua.

(Vgl. noch G. 848 B. A. M. 13, 7. Heg. 2105 B. F. H. 29, 3; 31, 6; 45, 4; 135, 4 etc.)

praecepta Dei siehe oben unter den Einzelworten.

processu temporis F. H. 137, 2. Tr. 735 D. G. 895 A (provectu temporis, Zeno M. L. XI 492 B).

ratio veritatis, bei Hilarius von Poitiers passim; beim Ambrosiaster (Q. S. 34, 10; 316, 11). F. H. 97, 2. G. 951 B. Fides Isaatis, siehe die Abhandlung von Zeuschner in diesem Bande.

sancta (sacra, veneranda) religio, öfters bei Hegesipp (z. B. in der Einleitung). G. 949 A; 966 B (bis).

Sanctus spiritus anstatt Spiritus Sanctus, nach Souter ein Characteristicum des Ambrosiasters.[1]) Souter bemerkt hierzu: adnotandum est auctorem hunc haud ita raro contrario ordine „sanctus spiritus“ scripsisse, quo licet suspicari eum symbolum aliquod nosse, in quo ille ordo usitatus erat ... hunc ordinem habet Cypr. raro, Lact. tribus locis ex sex, symb. Rom. a Priscill. adhib. [Burn, Introduction to the Creeds p. 214] Pelag. in Tit. 3, 5 u. ind. verb.“ Auch das Gloria der hl. Messe, die expositio

[1]) Index seiner Quästionenausgabe, S. 535.

symboli Rufins (M. L. XXI 336, 349, 372, 386 etc.), einzelne Schriften des hl. Ambrosius (z. B. in Luc. II, 1) und einzelne Homilien Gregors weisen diese Stellung auf. Immerhin ist sie bis auf die Zeit unserer drei Schriftsteller so selten bezeugt, daß sie eine ganz bedeutsame Eigentümlichkeit des Ambrosiasters ist. Und gerade diese Eigentümlichkeit haben die beiden Brescianer Bischöfe mit ihm gemeinsam.

Vgl. F. H. 49, 3 (Augustinus hat trotz genauer Anlehnung an den sonstigen Wortlaut die gewöhnliche Stellung spiritus sanctus); 51, 3; 69, 15; 86; 93, 3, 5 und 7 (bis); 97, 7; 104; 109, 1; 110, 2; 112; 129, 4; 141, 5; 142, 3.

G. 899 C; 910 A; 945 A; 959 A; sanctus spiritus.

G. 999 A Sancto enim spiritu plenus.

G. 945 A sanctus venire spiritus perhibetur.

G. 948 A Quod vero plenitudinem doctrinae suae per sanctum pollicetur spiritum retribuendum.

G. 934 A Sancto videlicet spiritu.

Wegen der Worttrennung vgl. damit A. Q. S. 374, 12 si Adam sanctum habuit spiritum; A. Q. S. 239, 9 Idcirco autem hunc „dei spiritum“ dicit, non quia sanctum hunc intelligi vult spiritum, sed . . .

triumfata morte bei Ambrosiaster und Gaudentius, siehe triumfo unter den Einzelworten.

Andere auffallende Übereinstimmungen in der Wahl der Worte werden noch in den Abschnitten über das gemeinsame Sprachgut und Gedankengut zu erwähnen sein.

Aus dem Sprachgut des Filastrius, Ambrosiaster und Gaudentius.

Gaudentius erzählt von Filastrius, daß er den größten Teil seines Lebens mit der Lehrtätigkeit zugebracht hat. Aber man merkt eigentlich wenig rhetorische Bildung bei Filastrius. Wenigstens wird keiner seiner Leser das in jener Zeit sehr beliebte Sprüchlein vom hohen Kothurn auf ihn anwenden. Das Schematische hat er eher gesucht als gemieden. „Sermo eius magna insignis est rusticitate“, bemerkt sein letzter Herausgeber.[1]). Bei aller Berechtigung dieses Tadels hätten die Beurteiler seines Stils doch anerkennen sollen, daß seiner einfachen, ungesuchten Art viel Über-

[1]) *Marx* im Vorwort seiner Ausgabe, S. XXXVII.

zeugungskraft innewohnt. Es scheint der übliche Stil der kurzen Dispute jener Zeit gewesen zu sein. Viel richtiger als **Marx** urteilt Juret über ihn: Filastrius ne parle donc pas incorrectement une langue ancienne, mais il parle une langue vivante d'après les habitudes de son milieu et de son époque.[1]) Vorteilhaft nimmt sich die Ruhe in der Angabe des häretischen Gegensatzes, in der Polemik und in der positiven Darlegung aus. Ein Hieronymus hätte nie so schreiben können.

In dem erhaltenen, entwurfartigen Zustande des Filastriuswerkes stört besonders die häufige Wiederkehr bestimmter Formeln und Konstruktionen. Umschreibungen des einfachen Verbum durch Verba sentiendi, besonders durch cognosci, dinosci und nosci lassen sich nach Dutzenden zählen. Häufiger als man wünschen möchte, kommen auch vor die Worte cottidie, deque, inque, desinere (in den ersten Kapiteln) edocere, pervidere, nuntiare (siebenmal in einem Kapitel!) und annuntiare.[2])

Der Ambrosiaster baut seine eigentlichen Quästionen ähnlich auf wie Filastrius seine „Häresien". Nur meidet er nach Möglichkeit alles Schematische, bringt es aber auch über sich, in seinen Psalmenerklärungen eine ganze Anzahl von Abschnitten mit denselben Worten zu beginnen. Rhetorische Kunstformen wendet er nur in jenen Quaestionen an, welche eigentlich Predigten oder Predigtskizzen sind, und auch in seinen polemischen Traktaten. In seinen Predigten und Traktaten nähert er sich sehr dem Bischof Gaudentius, ohne dessen Volkstümlichkeit, durchsichtige Klarheit und einfache Schönheit zu erreichen.

Gaudentius ist einer der wenigen Männer des 4. Jahrhunderts, von denen nur Gutes und Liebes überliefert ist. Er muß es weit in der Selbsterziehung gebracht haben. Danach ist auch sein Stil: Abgeklärtheit, Frische, Geistesreichtum und Schönheitssinn haben seine Sätze und Reden geformt.

Die Eigentümlichkeiten seiner Diktion hat Professor Knappe in seiner Studie über die 21. Rede des Gaudentius ziemlich erschöpfend dargestellt.[3]) Ohne zu irgend welchen Folgerungen Anlaß geben zu wollen, möchten wir doch bemerken, daß der Ambrosiaster gleichsam in der Mitte zwischen Filastrius und Gaudentius steht. Folgendes sei zum Beweis angeboten:

[1]) Rom. Forschungen XIX, 313. — [2]) Im übrigen sei auf die gründliche Studie Jurets in den Rom. Forschungen XIX verwiesen. — [3]) Vgl. oben S. 5, Anm. 2.

1. Knappe nennt als erste Eigentümlichkeit des Gaudentius die Neigung, dem Verbum eine bevorzugte Stelle im Satze zu geben, und zwar an der Spitze des Hauptsatzes oder des Nebensatzes.

So bezeichnende Stellen für eine solche Neigung wie G. 868 B und 967 B finden sich wohl in den gesamten Ambrosiasterschriften nicht. Sie sind aber auch bei Gaudentius selten. Zu vergleichen wäre Q. S. 17, 19 (cur Deus mundum fecerit): fecit quia est opifex; aut negetur, si non est; sed esse ipsa opera manifestant; fecit ergo, ut esset quod ante non erat, quia sine dubio melius est esse quam non esse; sed dicitur ... ait enim ... Oder Q. S. 253, 13 abnuatur, si non convenit rationi; spernatur si dispar est; convellatur, si alienum est a meritis Habrahae et nos refellamur quasi adulatores eius. Sehr oft tritt beim Ambrosiaster das Prädikat an die Spitze des Satzes, wenn der Satz an der Spitze eines besonderen Abschnittes steht. Vgl. Q. S. 172, 2; 178, 9; 180, 15; 181, 6; 183, 17; 199, 2; 207, 11; 218, 24; 219, 25; 222, 11; 234, 32 etc. Aber von einer eigentlichen Neigung kann man in diesem Punkte beim Ambrosiaster trotzdem nicht reden. Notiert sei hier:

Habet plane et ipsa historia ordinem veritatis. G. 886 B.
Habet adhuc et alias partes impietas. Q. S. 270, 16.

2. Die Eigenart, dort wo der Redner von sich selbst spricht, das Verbum an die Spitze zu stellen, hat der Ambrosiaster mit Gaudentius (Knappe S. 11) gemeinsam. Vgl. Q. S. 307, 6 Conferamus nunc tenorem legum; 374, 13 Comperi; Passim: Videamus; mit memini fängt sowohl eine Gaudentiusrede wie eine Ambrosiasterquästion an (G. 920 B; Q. S. 384, 22).

3. Das Verbum an der Spitze des Nachsatzes (Knappe S. 11).
Q. S. 358, 11 cum enim putat se nocere eis, promovet eos...
358, 16 cum zelatur sanctum Job, duplicavit ei meritum . . .
358, 24 qui enim auctor vitae est, nonvult utique opus suum morti esse obnoxium.

4. Stellung des Verbums in zusammengezogenen Sätzen (Knappe S. 12): Q. S. 356 ut in multis constrictus alicubi haereret, et posset modum excedere.

5. Das Verbum am Anfang begründender Sätze (Knappe S. 13): Q. S. 398, 7 potest enim; 405, 8; 415, 17 est enim; 401, 7 sunt enim; 305, 21 erubescunt enim; 302, 6 dicitur enim; 274, 10 constat enim; 268, 26 nec debuit enim; 245, 23; 378, 25; 379, 10; 382, 3; 383, 17; 393, 6 und 15; 398, 20; 399, 21 etc.

6. Das Verbum unmittelbar nach dem Partizipium oder Ablativus absolutus des Satzanfangs (Knappe S. 13): Q. S. 227, 18 Sciens dominus bellum Judaicum adversus se futurum, dixit discipulis suis . . . quo facto, cum coeptum esset bellum duce Simone Scariote, videns Petrus apostolus insurgentes hostes, protulit gladium . . .; 328, 6 cogitantibus etenim nobis et de aliqua re sollicitis, silent inimici; 357, 19 recrudescente . . . saevitia, percussit virum iustum.

7. Das Verbum unmittelbar nach ut, ne oder cum (Knappe S. 14): Q. S. 408, 25 ut reddamur ad . . .; 410, 7 cum sciantur . . .; 411, 26 ut revertatur mulier ad . . .; 412, 29 ut operaretur terram simpliciter, ut sequeretur eum laboris effectus; 413, 20; 414, 6 etc.

8. Das Subjekt am Ende des Satzes (Knappe S. 15): Q. S. 152, 24 eadem debuerant dicere de se omnes profetae et apostoli; 162, 25 in his omnibus . . . non una est causa; 166, 13 in cuius passione sic indignatus est iudex deus; 174, 15 ut unius dei modum non egrediatur numerus personarum; 16, 22 ac per hoc qui in maioribus peccat, voluntatis ejus est crimen; 353, 20 quorum incredulitate plus sublimatur fidelissimus Araham; 405, 16; 401, 8; 407, 25; 457, 14; vgl. besonders den gemeinsamen Satzschluß.

Q. S. 356, 8 non est enim similis ei quisquam in terris verus Dei cultor.

G. 838 C patientiam . . . quam possidet . . . verus Dei cultor.

9. Partizipien, Adjektiva und Gerundia am Schlusse des Satzes oder Satzteiles (Knappe S. 17 f.): 378, 2 probatur vocatus; 411, 22 credatur imposita; 413, 13 dignus est iudicatus; 401, 9 populis intimata; 405, 18 discat damnandus; 479, 25 in uno inseparabili maiestate continuus; 189, 9 videtur contrarium; 463, 26 stabat plorans; 352, 14 mentiri posse non aestimans; 59, 29 satanas in terram volutatus gemens semper.

10. Trennung des Attributs von seinem Substantiv durch Verbalformen und andere Worte (Knappe S. 18): Q. S. 404, 23 ecclesiae catholicae continent libri; 158, 8 multas habet interpretationes; 158, 20 modum non excedat dei unius; 413, 22 ne rem postularet adversam; 414, 2 ad robur pertinet causae; 414, 3 sanctimonii fuit custos; 415, 21 ad comparationem autem stellarum . . . ad solis vero comparationem . . . ad dei autem claritatem . . . ad dei autem dignitatem . . . dei tamen personae; 404, 26 multis virtutum indiciis; 379, 14; 378, 15; 374, 15; 454, 8; 455, 5 und 27; 451, 22; 243, 19; 245, 7 etc.

Interessant ist die Statistik, welche Knappe über den Gebrauch dieser Konstruktion aufstellt. Die Zahlen schwanken in den einzelnen Gaudentiusreden zwischen 28 und 1! In den Quästionen des Ambrosiasters finden sich bei weitem nicht so viele Beispiele. Es scheint aber, als hätte der Ambrosiaster im Verlauf seiner schriftstellerischen Tätigkeit immer mehr Gefallen daran gefunden. In den älteren Quästionen finden sich meist nur Trennungen durch Verbalformen von habere. „Enim" ist als Trennungswort beim Ambrosiaster fast ebenso zahlreich wie bei Gaudentius. Gaudentius geht soweit, die einzelnen Wortpaare ineinander zu flechten, z. B. Post illius finem tractatus, oder sub tantorum praesentia sacerdotum. Ähnlich stellt der Ambrosiaster seine Worte in Q. S. 26, 12 Ex verbis hoc ipsius lectionis potest intelligi. (In der ursinianischen Prozeßschrift gegen Damasus finden sich zwei solche Beispiele: Damasus tantorum sibi conscius scelerum; ut nulla ulterius populos contentio nefanda collideret.)

11. Auch solchen Umstellungen, wie sie Knappe auf Seite 23 als gaudentianisch aufführt, lassen sich aus den Quästionen nicht gar viel an die Seite stellen, z. B. Q. S. 19, 19 aut dementis erat aut iniqui; 451, 2 asperitati studuerunt et oneri. Ebenso selten findet sich die von Gaudentius öfters geübte Voranstellung des Subjekts eines Fragesatzes vor das Fragewort (Knappe S. 24) z. B. Q. S. 167, 5 ut dies Pentecostes unde et qua ratione tractus sit, congrue dinoscamus.

12. Dagegen ist der Ambrosiaster ebenso wie Gaudentius Freund der Antithese. Vgl. im Abschnitt über das Wortgut: perfidia etc.; Q. S. 120, 3 spiritale enim adveniente lege — necesse erat cessare carnalia, tunc enim ex parte corporis serviebatur Deo — nunc ex-parte animae; Q. S. 69, 24—70; 122, 7; 123, 2; 123, 23; 353, 9—26; 381, 24 bis 384, 20; 403, 4—19; 258, 6—15; 365, 27 expedit enim veris vinci quam vincere vera per falsa; 403, 2 inlicita docent licere et licita quasi inconcessa damnare; 403, 25 quis quod benedictum audet, maledictum putet; 405, 12 cur ergo plangit quod gaudet et quod gloriatur se didicisse condemnat; 406, 1—10; 408, 10—18.

13. Die Weiterführung des Wortklanges kommt gleich zahlreich bei beiden Schriftstellern vor (Knappe S. 28). Q. S. 120, 3 necesse erat **cessare**; 408, 2 ut in**licit**e natum non **licer**et generare; 408, 19 si utilis est **nat**ivitas, cur re**nasc**itur? non re**nasc**eremur nisi utilis esset **nat**ivitas —; re**nasc**i enim **renovari** est et qui **renovat**ur instauratur; non accusat re**nasc**ibilitas **nat**ivitatem, sed **reformat**, et quod **reformatur**, bene institutum probatur; 409, 6 spe **deitatis**

inlecta anima transgressa sit **dei** praeceptum et corpus suum **sub**iugaret **peccato** et nascerentur homines **sub peccato**; 357, 19 re**crud**escente in se **crud**elitatis saevitia; 367, 7 nemo dubitat **de deo**, sed **de eo**, qui **de deo** deus est. 375, 24 omnia enim genera in suo per**fecta** sunt, ut impleant ad id quod sunt **facta**; 14, 5 et **severus** (est Deus), ut terrore, quae ab eo condita sunt, con**serv**entur; 317, 16 Christus qui cum **nescitur** oditur, cum cogno**scitur** amatur. Vgl. Q. S. 375, 6—14 das Spiel mit discit, nescit und sit.

14. Für Gleichklang und Alliteration finden sich im Ambrosiaster ebensoviele und schöne Beispiele wie bei Gaudentius (Knappe S. 28 f.). Q. S. 28, 5 ut gemas et tremas; 29, 7 ceteri territi; 25, 17 si proderit an oberit; 476, 16 hic cessat conso**latio**, illic excluditur despe**ratio**; 13, 10 opinione non definitione; 13, 23 omnipotens omnitenens. In der ursinianischen Prozeßschrift (des Ambrosiasters?): **pre**cibus apud eos molitur et **pre**tio. Alliterationen wie „digne dicitur deus" (Q. 366, 3) sind beim Ambrosiaster sehr zahlreich, z. B. Q. 177, 10 deus dicatur; duo dicantur, duo dii; 27, 11 deo dignum (87, 11; 131, 2); 364, 4 devoti deo; 356, 17 deo dicatum; 75, 17 dicat Deus; 192, 1 a domino dicta; 279, 7 dei dicentis.

Q. S. 191, 19 dicente domino.	G. 840 A dicente domino.
Q. S. 135, 26 sententiam dedit dicens.	
Tr. 747 A docet dicens.	G. 833 B docet . . . dicens.
Tr. 750 B docet . . . dicens.	

Trefflich versteht der Ambrosiaster das Zischen der verführerischen Schlange nachzuahmen: diabolus **s**olita **s**ubtilitate **s**imulavit **se** ignorare (Q. S. 143, 1). Etwas Ähnliches hat auch die Stelle des Gaudentius an sich (981 A): **s**uggestionum **s**uarum **s**piculis, auch von der verführerischen Schlange gesagt. Überhaupt liebt der Ambrosiaster die Alliteration mit „S." z. B. Q. S. 436, 20 f.: **S**olvit **s**ane **s**abbatum **s**alvator, **s**ed **s**ine praeiudicio dati **s**abbati... **s**ecundum **s**en**s**um Judaeorum **s**abbatum **s**olvebat. Q. S. 349, 9 **s**ine **s**ollicitudine nunquam sunt; **s**emper enim **s**uspen**s**i ex**s**pectant.

15. Der Chiasmus ist beim Ambrosiaster offen und versteckt angewandt:

Q. S. 356, 25 si damnum ferret ovium, bovium non ferret.

358, 11 cum enim putat se nocere eis, promovet eos
× ×
et cum unum persequitur, multos provocat.

364, 4 cum modestia vitae — et animae laetitia.
365, 27 expedit enim veris vinci — quam vincere vera.

Manchmal reiht er ganze Chiasmenketten aneinander:
animabus ad coelum data facultas
×
libertas reddita
×
disrupta ac soluta captivitas
| |
torpuerunt tenebrae
| |
confusa est malitia
| |
purificatus squalor
×
satanas deiectus
×
inanitus infernus
×
dominus . . . adprobatus
| |
caro ad confusionem . . . sublata
| |
coelestia, terrestria et inferna . . . demonstrata. Q. S. 364, 7 f.

16. Wie kunstreich der Ambrosiaster seine Sätze aufbauen kann, zeigt folgendes allerdings wohl allein dastehendes Beispiel aus einer der ersten Quästionen (25, 24 f.):

ut quid hic peccantes per potentiam **securi sunt**!
alii leges inludunt
pauperes deprimuntur
iustis accusatio componitur
bene agentes **opprobrio sunt**
pii indigent
mali florent
iniqui et corr**uptores in honore sunt**
avari et **raptores** locupletantur
iudex venialis est —
nonne iniquum videtur, si conditor rerum non hae requirat
ut qui iniuste pressi sunt, relev**entur**
et qui bene vivendo indiguerunt, remun**erentur**
et qui propter iustitiam opprobrio sunt, honor**entur**
alii autem, qui per potentiam leges contemp**serunt**
aut tergiversatione inlu**serunt** iniquitatem sectantes
sic gloriosi in his
ut ipsi iustitiae insultare vid**erentur**?

Beim Anschauen dieses äußeren Redebildes und beim Anhören seiner Reime und Klänge mag einem leicht das Dichterwort einkommen:

Es quillt aus güldner Schale
Manch' trotzig' Männerwort!

Wie ein Gedicht, wie eine feierliche Osterpräfation, ist auch die 121. Quästion „Laus et gloria paschae".

17. In der Anführung der Schriftstellen besteht zwischen Gaudentius und dem Verfasser der Quästionen besonders der Unterschied, daß letzterer niemals Schriftstellen anführt mit nam, enim, quia oder quoniam, ohne ein Verbum des Sagens, Lesens oder ähnliches. Nur ein einziges Mal fehlt dieses Verbum, S. 91, 8 omnes corpus sint Christi, quia „ipse est caput corporis ecclesiae". In dieser negativen Eigenart gleicht der Ambrosiaster dem Bischof Filastrius, und der eine Ausnahmefall ist wieder eine Erinnerung an die Mittelstellung des Ambrosiasters zwischen den beiden Brescianer Bischöfen.

18. Die Verbindung zweier Synonyma (z. B. largior et uberior, veritas et doctrina, oder crudelitatis saevitia), welche Souter als besonderes Characteristicum des Ambrosiasters aufstellt, findet sich auch bei Gaudentius, freilich etwas seltener. Aber man muß auch in den Quästionen oft große Partien durchsuchen, ehe man wieder ein Beispiel trifft.

19. Formeln wie duce oboedientia, magistra misericordia, welche ebenfalls eine Eigenart des Ambrosiasters bilden, konnte ich weder bei Filastrius noch Gaudentius finden. Doch der Trombellianus, der auch für das ambrosiastrische „ac per hoc" und „quippe cum" Beispiele bietet, versagt auch hier nicht. Vgl. Tr. 749 A duce sapientia.

20. Als Attribut zu Heiligennamen gebraucht der Trombellianus dreimal „gloriosus" (siehe dieses Wort in dem Abschnitt: „Aus dem Wortgut des Filastrius, Gaudentius und Ambrosiasters"). Dieser Gebrauch des „gloriosus" ist der einzige Grund, der im Ernst gegen die Identität des Ambrosiasters mit dem Trombellianus angeführt werden kann. Dieser Grund verliert seine Kraft, wenn nachgewiesen werden kann, daß der Ambrosiaster auch andere Attribute nur einmal — also nicht gewohnheitsmäßig — gebraucht. Denn das Wort „gloriosus" in anderer Verbindung ist ja dem Ambrosiaster geläufiger als seinen Zeitgenossen.

Solche Attribute, die nur in einem Traktate vorkommen, obwohl dieser deshalb nicht als unecht erklärt werden kann, sind

1. fidelissimus (Abraham; Q. S. 354, 17 und 23), 2. admirabilis (Abraham; Q. S. 353, 9), 3. iustus (Tobias; Q. S. 360, 25), 4. laude dignus (Tobias; Q. S. 360, 4), 5. deo dicatus (Tobias; Q. S. 360, 14).

In den Attributen heiliger Männer besteht auch zwischen Gaudentius und dem Ambrosiaster ein Unterschied: Gaudentius gebraucht viel öfter beatus, sanctus, beatissimus und sanctissimus. Jedoch nähern sich beide, je mehr sich Zeit und Thema nähert, besonders in ihren Traktaten über alttestamentliche Heilige. Vgl. G. 842 A Jobo sancto et beatissimo; Ambrstr. Q. S. 355, 15 sanctissimus Job; siehe auch 356, 2; 358, 16; 359, 3 und 24; 360, 6; 361, 8.

Für die gleiche Verwendung des biblischen Attributes „vas electionis" für St. Paulus seien zu Souter, Study S. 65, folgende Belegstellen angeführt: G. 888 B; 987 A; 992 B; 995 B.[1])

21. Ziemlich unwesentlich und durch die Art der Veröffentlichung erklärbar ist auch der Unterschied in der Doxologie am Schlusse der Predigten und Traktate des Ambrosiasters und Gaudentius.

Meistens ist in den Predigten, die sich unter den Quästionen befinden, die Doxologie weggelassen oder sehr verkürzt. Vgl. Q. XCVIII (per Christum); XCVIIII (per Christum); C (per Jesum Christum dominum nostrum). Aber auch die erhaltenen Doxologien des Ambrosiasters sind kürzer als die meisten des Gaudentius. Vgl. Q. S. 364, 16 per Christum dominum nostrum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum, amen; 374, 9 quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, ipsi gloria; 318, 2 ad Christum, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Daß dem Brescianer Redner auch die kürzere Form behagte, zeigen folgende Stellen: 920 B und 955 A cui omnis honor virtus et gloria cum patre et cum spiritu sancto per omnia saecula, amen; 977 A cui omnis honor in saecula saeculorum.

22. Endlich mögen aus den verwandten und zum Vergleich herangezogenen Schriften noch einige Sätze folgen, welche nach Fassung und Inhalt wie aus einer Feder kommen:

Salus enim nostra — daemonum poena est (G. 850).
Fides enim eius — incredulorum poena est (A. Q. S. 353, 20).
ut gloria eorum — infidelium poena sit (A. M. 9, 18).
ut mors eius fieret vita credentium (G. 988 A).
cuius mors — Judaeorum exidium est (Heg. 2178 D).

[1]) Vgl. *Souter*, Reasons (Journ. of theol. studies V) S. 620.

Ähnlich gleichen Fluß haben die Worte in folgenden Beispielen aus Ambrosiaster und Gaudentius:

A. C. I. Tim. 1, 20.	G. 832.
ostendens, causa peccati aliquando infirmitates inferri corporibus.	ostendam, non semper aegritudinum plagas peccatorum cumulo nostris corporibus irrogari.

Auch dieser Abschnitt erhält noch Ergänzungen bei der Besprechung des gemeinsamen Gedankengutes.

Aus dem Gedankengut des Filastrius, Ambrosiasters und Gaudentius.

Der Ambrosiaster und Filastrius müssen wohl in direkter oder indirekter Beziehung zueinander bei ihrer schriftstellerischen Tätigkeit gestanden haben. Sehr oft behandeln sie dieselbe Materie, aber nicht immer im gleichen Sinne. Beide haben im Verlaufe der schriftstellerischen Tätigkeit, ja sogar beim Niederschreiben der einzelnen Werke, ihre Ansichten korrigiert oder wenigstens revidiert. Vergleiche z. B. Quaestio 50 novi Test. der ersten Ausgabe (Christus factus quia ingenitus) und Quaestio 49 der zweiten Ausgabe (Christus non factus, sed natus). Ein anderes Beispiel ist Quaestio 32 novi Test. der ersten Ausgabe. Diese ist schon in Quaestio 85 derselben Ausgabe umgeändert und erweitert worden.

Wie Filastrius in seinen letzten Kapiteln frühere Kapitel berichtigt und ergänzt, ist schon oben angedeutet worden zum Nachweis, daß sein Werk als Entwurf auf uns gekommen ist.

Merkwürdig ist die Revision jener Fragen, welche der Ambrosiaster und Filastrius gemeinsam haben, besonders der Adam- und Melchisedechfrage. Ob sich die beiden Autoren gegenseitig ein wenig revidiert haben, mag die Prüfung der Einzelfälle entscheiden.

Andere Fragen beantworten Filastrius und Ambrosiaster in gleichem Sinne. Es kommen in diesen Abschnitten gleiche Ausdrücke und Gedankengänge in größerer Zahl vor, als es die Natur der Sache erfordert. Dieses Plus spricht zugunsten der Ansicht, daß Filastrius und Ambrosiaster in näherer Beziehung standen. Tritt man dieser Ansicht bei, so wird man es doch sonderbar finden, daß von einer direkten (persönlichen oder gar feindseligen) Polemik nichts zu merken ist. Man müßte dann die Annahme einer besonderen gegenseitigen Rücksichtnahme mit in Kauf nehmen.

1. Die Adamfrage: Was war die „Inspiratio“ bei der Schöpfung des Adam?

a) ursprüngliche Ansichten:

α) Fil. H. 98, 5 inspiratio itaque non est anima sed gratia dignitatis, de divino spiritu a deo Christo perveniens omnibus, quam habentes et custodientes adiectionem accipiunt gratiarum, ut apostoli et prophetae.

β) Ambrstr. Q. 42 vet. Die Inspiratio ist die traditio animae und nicht der Spiritus sanctus.

b) Zwischenfall. Kurz nach Niederschrift oder öffentlicher Diskussion obiger Q. 42 vet. behauptete der Ambrosiaster in Q. 55 vet. (= 40 der 2. Aufl.), der hl. Geist sei die „vita, quam deseruit Adam primus et secutus est mortem“. Das veranlaßte einige „fratres“ zu behaupten, Adam müsse den hl. Geist empfangen haben: hac ducti ratione, qua solet adseverari a plurimis quia per fidem instauratus est homo ita, ut ad pristinum redditus statum (vgl. oben die „vita“ = „spiritus sanctus“, von Adam verloren!) hoc omne acciperet, quod inter initia Adam fuerat consecutus, et quia perfectus homo factus dici debet, qui „si non habuit“, inquiunt, „sanctum spiritum, imperfectus fuit“. Solches teilt der Ambrosiaster selbst mit in der Q. 123, mit welcher er vielleicht auch Filastrius zu seiner klareren Äußerung veranlaßt hat.

c) Klarere Äußerungen aus späterer Zeit:

α) Ambrstr. Q. 123: Es gehört keineswegs zur Perfectio des Menschen, daß er den hl. Geist hat. Darum braucht man nicht anzunehmen, daß Adam den hl. Geist empfing.

β) Fil. H. 152: Das ist eine Irrlehre, „quae spiramen, quod accepit Adam, putat tantum esse quantum est a Christo post resurrectionem concessum apostolis, cum ignorat, quod spiramentum est modicae virtutis aliqua gratia . . . spiritus autem perfectionis est plenitudo“.

Daß Filastrius hier auch auf die „Perfectio“ kommt, welche den Ambrosiaster zu seiner zweiten Äußerung veranlaßt hatte, sei als besonders auffallend betont. Jedoch kann ein starkmütiger Zweifler noch in alledem nichts anders als eine interessante Zufälligkeit erblicken.

2. Die Melchisedechfrage: Ist Melchisedech eine Erscheinung des hl. Geistes oder ein gewöhnlicher Chananiter?

Filastrius hat auch die Melchisedechfrage zweimal in demselben Werke behandelt. Als eine Abzweigung der patripassianischen Montanisten[1]) nennt er die Melchisedechianer, welche Melchisedech als eine „virtus Dei magna" verehrten. Als er dieses schrieb, scheint er von der Ansicht des Ambrosiasters noch nichts gewußt zu haben, daß Melchisedech der hl. Geist in eigener Person gewesen sei. Von solchem Wissen verät auch die zweite Behandlung der Frage in der Haeresis 128 noch nichts. Die Melchisedechquästion des Ambrosiasters scheint auch an sich erst nach der Haer. 128 geschrieben zu sein, und mit Bezugnahme auf sie. Der Ambrosiaster mag jedoch schon auf die erste Äußerung des Filastrius reagiert haben und jetzt schon zum zweiten Male opponieren. Denn bei einer ersten Entgegnung schreibt man für gewöhnlich nicht so ärgerlich: „Desine, quisquis es contentioni studens!" Vgl.

Haer. 128.	Quaestio 109, 15.
scriptura . . . de iustis eum non genitum parentibus declaravit, qui naturali studio . . . ad tantam Christi pervenire meruit scientiam . . . Hic igitur beatus Melchisedech, cum de alienigenis, id est Chananaeis impiis fuisset editus . . .	„unde et adiecit (scriptura)" inquiunt, „et sine genealogia, ut intelligeretur penitus origo eius in lege descripta non esse, ut ex parentibus qualibuscunque per se ipsum vir bonus factus credatur . . . per hoc origo eius ex allophylis esset credenda.

Auch in dieser Frage wird die Annahme bloßer Zufälligkeit ein leichter, aber vielleicht nicht ein wissenschaftlicher Ausweg sein.

3. Über die Ursprache.

In dieser Untersuchung ist es auffallend, wie Filastrius und Ambrosiaster zur eigentlichen Behandlung der Frage überleiten. Die Lehre von der „ratio" und der Name „homo" bilden die gemeinsamen Stützpunkte. Die Beantwortung fällt verschieden aus. Da der Ambrosiaster wohl die filastrische Ansicht (freilich ohne den Namen) nennt und bekämpft, Filastrius aber gar nichts erwähnt

[1]) Haeresis 52. Vgl. hierzu *Lipsius,* Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, S. 100.

von der ambrosiastrischen Meinung, so muß man wohl in dieser Frage dem Filastrius die Priorität zuerkennen, wenn man nicht auch hier den Zusammenhang überhaupt bestreiten will.

Fil. Haer. 105.	Ambrstr. Quaestio 108.
Alia est haeresis, quae dicit nomen linguae de Judaeis primum processisse, alii de paganis, cum utrique hoc ita sentientes errore non parvo decepti sunt. Homo enim factus rationis particeps fuit * * * qui ergo loquebatur ratione, quomodo rationis erat alienus? Plus ergo prius rationis esse participem et rationabilem dici, quam nomen speciale et locale habere alicuius linguae atque ex nomine „hominis“ possidere aliquid.	Omne, quod a Deo est, rationale est et unicuique rei exordium causa dat, quae sit origo ipsius, ut non absurde nominari aut subsistere videatur, sed ut nuncupatio rem ostenderet, quae caput intelligatur esse ipsius nominis. Igitur ratio hominis est causa qua constat. Constat autem ex quattuor elementis . . .; quintus est animus . . . ex hoc omnes initium sumpsimus et eius nomine nuncupamur, „homines“ enim vocamur propter humum . . . igitur, causa et ratio facit, ut ex nomine alicuius ceteri subsistentes sub eodem nomine appellentur, ipsum significantes in sese.
Ab Adam enim usque ad Heber . . . ut ab Heber . . . Hebraei nomine appellarentur. Prior itaque non solum paganis verum etiam et Judaeis . . .	Quam ob rem videamus, si congruit, sicut quidam putant, ex Heber dictos Hebraeos . . . anterior enim Heber quam Abraham . . .

Manche Ansichten des Ambrosiasters erklärt Filastrius geradezu als Häresie. Dazu gehören die in folgenden beiden Nummern genannten Lehrmeinungen:

4. Die Priorität des Leibes oder der Seele.

Ambrstr. Q. S. 50, 16: in Adam enim exemplum datum est, ut ex eo intelligatur, quia iam formatum corpus accepit animam.

Fil. Haer. 97: Alia est haeresis, quae dicit ante corpus fuisse hominis factum, non animam.

Diese Anschauung des Brescianer Bischofs war indes dem Ambrosiaster bekannt. Darauf lassen wenigstens seine Worte schließen: „Dicant, qui aliud putant . . .!“ (S. 50, 25).

5. Das Verbum beim Vater vor der Zeugung.

Ambrstr. Quaestio 48: deus enim, ex quo sunt omnia, volens condere creaturam, verbum prius, quod in mysterio apud se habebat generavit, hoc est: fecit existere . . .

Fil. Haer. 127. Alia est haeresis, quae dicit de salvatore, quod primum erat apud patrem et sic natus est . . . esse enim ante et postea nasci contrarium est modis omnibus; nulla est contrarietas . . . inter esse semper et fuisse et genitum esse.

6. Mandatum, Lex und Gratia.

Die drei Zeiten: von Adam bis Moses, von Moses bis Christus und die christliche Zeit bezeichnen die Brescianer Bischöfe trefflich mit den Worten: mandatum, lex und gratia. Diese drei Worte stehen beim Ambrosiaster nie zusammen. Q. S. 120, 13 gebraucht er für „gratia" in demselben Sinne (im Unterschied zur Lex) „misericordia" von der christlichen Zeit. Das Wort „mandatum" wendet er auch für das Paradiesverbot an, z. B. Quaestio 83 „accepto mandato"; „contra mandatum creatoris". Wenigstens in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit hat er von einem Unterschied zwischen mandatum und lex nichts gewußt. Vgl. Quaestio 46 vet. Test. (1. Ausgabe): Adam mandatum accepit vel legem. Dieses Beispiel, ebenso wie das folgende, ist ein „argumentum a silentio" gegen die Annahme näherer Bekanntschaft des Ambrosiasters mit den beiden Brescianer Bischöfen; es teilt aber die ganze Bedeutungslosigkeit dieser Beweisart.

7. Was bedeutet das Wort „pascha"?

Der Ambrosiaster gibt sich viele Mühe zu erweisen, daß „pascha" gleich „passio" sei; vgl. Quaestio 96 und Comm. I. Cor. 5 f. Der Bischof Gaudentius nimmt auf seine Theorie keine Rücksicht und bemerkt: pascha est, inquit, domini; hoc est transitus domini, ne terrenum putes quod coeleste effectum est per eum qui transiit in illud et fecit illud suum corpus et sanguinem. Nam quod supra generaliter exposuimus de edenda carne agni, specialiter in degustandis servandum est iisdem mysteriis Dominicae passionis (S. 858). Vielleicht ist dieses letzte Wort wie eine Erinnerung an die ambrosiastrische Erklärung. Jeder weiß, wie solche Nachklänge auf die Auswahl seiner Worte — oder gar Gedankengänge wirken. Das ist indes eine Reflektion, die gar zu weit die Grenzen zünftiger Quellenkritik überschreitet.

8. Die „Mütter" Kains und Abels.

Folgende beiden seltsamen Stellen laden zu einem besonders aufmerksamen Vergleich ein und eröffnen einen interessanten Einblick in die Gedankenwelt des Ambrosiasters:

1. Fil. Haeresis 2. Caiani . . . dicentes ex altera virtute, id est diaboli, Cain factum, ex altera autem Abel; Fil. Haeresis 3 . . . Sethiani . . . dicentes quod duobus creatis hominibus initio et angelis in dissensione constitutis, tenuit virtus in coelo feminea . . . Quod pervidens, inquit, mater, quia occisus est Abel iustus, cogitavit ut pareret iustum Seth, in quem et collocavit magnae virtutis spiritum, ut possint destrui, inquit, virtutes inimicae . . .
2. Ambrstr. Q. S. 282, 9 . . . duae generationes sunt, una ex parte iniquitatis, quae est mater Cain, alia ex parte iustitiae, quae est mater Abel.

9. Ob Gott sichtbar sei.

Schon in der ersten Ausgabe seiner Quästionen hatte sich der Ambrosiaster zweimal mit dieser Frage beschäftigt, um den Widerspruch zu beseitigen, daß Gott unsichtbar sei — und doch den Patriarchen und Propheten erschien. Das erste Mal sucht der Ambrosiaster einen Ausweg in der Annahme, nur Gott Vater, nicht Gott der Dreifaltige, sei in der alten Geschichte in Erscheinung getreten (vgl. Q. 32 novi der ersten Ausgabe). Das Schauen des Sohnes sei nur „intellectus" („non oculis visus, sed mente intellectus") gewesen. Das zweite Mal (Quaestio 85 novi der 1. Ausgabe = Q. 71 der 2. Ausgabe) behauptet er, das Schauen Gottes sei überhaupt nur „ad intelligentiam" und „per rationem" zu verstehen. Diese doppelte, nicht ganz widerspruchslose Behandlung derselben Frage (in demselben Buche!) hat offenbar die Kritik des Filastrius herausgefordert. Er spricht von solchen, die bald die Geschichte, bald die „ratio intelligibilis" (vgl. oben „patriarchae et prophetae", „ad intelligentiam", „per rationem") erforschen und sich in „diversa ambiguitate" ermüden. Es wäre wohl eine allzu vorsichtige Zurückhaltung, wollte man auch hier eine nur zufällige Berührung des Ambrosiasters und Filastrius annehmen, zumal der beiderseitige Text eine erhebliche Zahl gemeinsamer Worte hat. Vgl. die mit derselben Ziffer bezeichneten Ausdrücke!

Ambrstr. Quaestio 71.	Fil. Haer. 127.
Quantum ad fidem veri pertinet, deum (5) omnino nemo	Est haeresis, quae . . . nimium conturbantur, et nunc historiam

vidit unquam, neque patrem, neque filium; quod enim visus dicitur, ad intelligentiam (2) refertur; visus est enim velut in imagine (7) ... Deus visus est ut intelligeretur (2) deus esse qui apparebat per rationem (1) non per substantiam (4), quia in natura sua (3) videri Deus non potest ... Et ut verius propositae quaestionis secreta pandamus, sensum evangelistae explicare nitamur. Joannes (8) enim occultum aliquid prodere voluit, quod scivit ad salutarem doctrinam pertinere; idcirco Deum, inquit, nemo vidit unquam (5), nisi unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit (6).

quaerentes, nunc rationem (1) intelligibilem (2) perscrutantes, diversa ambiguitate fatigantur, cum et secundum literam non parva est utilitas et secundum intelligibilem (2) rationem (1) Christi resonat coelestis scientia . . . Nam quod invisibilis et incapabilis sit divina qualitatis naturae (3) substantia (4) in lege et prophetis ostenditur, Joanne (8) dicente: Deum nemo vidit unquam (5) ...virtus eius inenarranda (6) in carnali fragilitate (bis) ... Solum autem per fidem noscitur, quia „virtus“ inquit „in infirmitate, in similitudine (7) in aenigmatibus perficitur“.

10. Die Zeit der Weltschöpfung, Gesetzgebung, Erlösung und Vollendung.

In dieser Frage stimmen der Ambrosiaster und Gaudentius genau überein, mitunter wörtlich. Obwohl bei der Verbreitung der Computatio Graecorum, von welcher beide beeinflußt sind, dieser Übereinstimmung nicht so viel Beweiskraft für die Feststellung persönlicher Beziehung innewohnt, so mögen doch die Parallelen aus beiden Autoren folgen:

G. 843.

Opportuno tempore dominus Jesus beatissimam festivitatem Paschae voluit celebrari: post autumni nebulam, post horrorem hiemis, ante ardorem aestatis. Oportebat enim Solem iustitiae Christum et Judaeorum caliginem et rigorem gentilium ante ardorem futuri iudicii placido resurrectionis suae lumine dimovere, cunctaque in statum tranquilli primordii revocare, quae fuerant velamine

Ambrstr. Q. S. 100, 13. Omnia propriis locis et temporibus gessit salvator.

S. 364, 8 torpuerunt tenebrae.
S. 100, 21 a tenebris ad lucem.
(beides von Ostern gesagt.)
364, 3 (Pascha) veritatis declaratio.

tetro confusa ab illo principe tenebrarum. Nam veris tempore Deus condidit mundum. Martio enim . . .

Filius ergo Dei, per quem facta sunt omnia, eodem die, eodem tempore prostratum mundum propria resurrectione resuscitat, quo cum prius ipse creaverat ex nihilo, ut omnia reformarentur . . .

364, 8 confusa est malitia.
237, 12 mensibus tribus, qui sunt tempus veris.
238, 4 ut XI. Kal. Apr. factus est mundus.

168, 2 Ac per hoc ipsa die resurrexit quam fecit . . . eodem die . . .

144, 15 neque resurrectio non primo die, quo coeptus est mundus . . .

100,22 nulla itaque vituperatio auctoris poterit videri, quando lapsam creaturam tunc reformavit, quando et fecerat.

Gaud. 918.

et cetera quae transacto iam dimidio numero annorum saeculi . . . per legem literae prohibentur.

Ambrstr. Q. S. 323, 1.

non enim fuerunt (praecepta) forte tribus millibus annis et supra a constitutione mundi.

Gewissenhaft ist hier an beiden Stellen betont, daß die Gesetzgebung erst nach dem Jahre 3000 stattgefunden habe.

Gaud. 916.

exspectamus etiam illum vere sanctum diem, septimi millesimi anni diem, qui veniet post istos sex dies, sex millium videlicet annorum saeculi, quibus completis requies erit vere sanctis.

Ambrstr. Q. S. 245.

illud vero, quod septimo die requievit ab operibus suis, hoc significavit, quia impleto sexto millesimo anno in septimo millesimo requiesceret cessante iam mundo ab omni opere saeculari.

11. Christus hat nur ein Jahr öffentlich gelehrt.

In dieser Frage sind Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster einig. Wieder ist Gedanke und Ausdruck bei allen dreien so ähnlich, daß man auf gegenseitige Abhängigkeit schließen möchte.

Fil. Haer. 106. Alia est heraesis de anno adnuntiato ambigens, quod ait propheta (1) Isaias: Adnuntiare annum Dei acceptabilem (2) et diem retributionis . . . Dominus enim, quae in uno anno gessit et docuit (3) haec sola praecepit conscribi (4), non quae ante facta sunt ab eo ac dicta primis XXX

annis secundum beatum Joannem (5), qui dicit, mundum non capere posse si universa scriberentur quae fecerat (6). Propheta itaque Isaias (1) de anno illo (7) dixit salvatoris domini, in quo docuit (3) usque ad passionem (8) et resurrectionem et ascensionem in coelum sicuti et ⟨apostoli⟩ beatissimi tradiderunt, non de trecentis sexaginta quinque annis, ut quidam arbitrantur, sed de illo anno (7) post baptismum (9).

Gaud. 863 B: Anniculus est quia post illud baptismum (9) quod pro nobis in Jordane susceperat, usque ad passionis (8) suae diem unius anni tempus impletur, et ea tantum scripta sunt (4) in evangeliis (10), quae in illo anno (7) vel docuit vel fecit (3), nec ipsa tamen omnia. Sic enim dicit Joannes evangelista (5). Multa quidem et alia signa fecit Jesus in conspectu discipulorum suorum, eorum quippe, quos post baptismum (9) scribitur elegisse, quae non sunt scripta in hoc libro, haec autem ... De his autem, quae ante illud gessit annum (7) sic idem Joannes (5) in postremis sermonibus libri testatur: Sunt autem multa alia, quae fecit Jesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere eos libros, qui scriberentur (6). Solus plane Lucas . . . Hic est annus acceptus (2) quem ex Isaiae (1) libro de persona sua scriptum in synagoga legens dominus Jesus ait: „Hodie . . . “. Hic est annus, cuius coronam . . . propheta (1) laetus nuntiavit in psalmo.

Ambrstr. Q. S. 430, 7: Congruum fuit annum domini acceptabilem (2), sicut dicit propheta (1) a quattuor voluminibus (10) velut quattuor vicibus contineri (4) vgl. auch Q. S. 283, 10 ut digni fierent ad excipiendum annum domini (2).

12. Sind die Völker vor Abraham und die Menschen vor der Taufe heidnisch, jüdisch oder christlich?

In der Quaestio 81 über das paulinische Wort: „nos natura Judaei“ vertritt der Ambrosiaster die Meinung, daß von jüdischen Eltern Juden geboren würden und von heidnischen Eltern Heiden. Dann fragt er, warum nicht auch von jüdischen Proselyten jüdische Kinder und von Christen christliche Kinder geboren würden. Und bei der Antwort läßt er durchblicken, daß er an keinem Unterschied zwischen heidnischen Kindern und den ungetauften Kindern christlicher Eltern glaube. Ja er sagt dies ziemlich deutlich in folgenden Sätzen: Q. S. 136, 4 nescire autem bonum vel malum, simplicitas quaedam est naturalis ... hoc est ignorantia sine malitia; sine sensu enim nascimur.

Die Begriffe: „ignorantia“ und „sine sensu“, die er eben ungetauften Christenkindern beigelegt hat, bilden seine Definition von „paganus“:

Q. S. 137, 11 de paganis autem ut pagani nascantur, haec facit causa: quia enim omnis paganus in ignorantia est et qui nascitur ex eo sine sensu est, ... natus ... infans nescit blasfemare sicut nescit benedicere, paganus tamen est, quia sine sensu est.

Auch diese ambrosiastrische Lehre trifft das Anathem des Bischofs Filastrius, welcher in der Haer. 101 schreibt: Alia est haeresis, quae dicit nasci paganos ⟨nos⟩ naturaliter, non Christianos. Er will auch nicht zugestehen, daß die jüdischen Kinder schon bei der Geburt Juden genannt werden dürften:

Haer. 112, 6 Errant ergo nimium, qui generationem hominis aut paganae impietati aut Judaicae audent ascribere vanitati, cum Judaeum nisi die octava susceperit * * * (deest veluti: pater et circumciderit) Judaeum non licet appellari, nec paganum aeque, nisi deos vanos hominem fecisse putaverit.

13. Die Trinität im Alten Testament.

Ambrstr. Q. S. 424, 2 A principio quidem praedicata est trinitas, sed quasi sub velamine erat intelligentia eius; dei enim patris primum persona sine cunctatione et figura praedicata et manifestata est, quia ab ipso sunt omnia; filii autem eius domini nostri Jesu Christi et spiritus sancti personae non tacebantur, sed neque manifestabantur.

147, 18 inter ipsa autem primordia (sacramentum dei unius) manifestari non opportuit, quia prius praedicandum est et postea id quod praedicatum est revelandum.

Gaud. 909 A Ab ipso (Moyse) ibi trinitas praedicatur siquidem dominum dicit Deum et Dominum . . . hoc est dixisse: unus est in trinitate Deus, una est divinitas ac dominatio trinitatis, manente vera distinctione subsistentium personarum. Sicut enim duae alae Seraphim imaginem gerentes tam Legis et Prophetarum quam veteris et novi Testamenti hymnum referunt adorandae Trinitatis et iugiter clamant: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth: neque enim recipit pluralem numerum Patris et Filii et Spiritus sancti una eademque divinitas.

Mit diesen Worten des Bischofs Gaudentius klingt der Ausspruch des Hegesippus zusammen: Trinitatis igitur cognitio in interioribus erat templi (Migne PL. XV 2141 C). Für Filastrius ist

die Offenbarung (nicht bloß Andeutung) der Trinität im Alten Testamente überhaupt zur Lieblingsidee geworden. Vgl. Fil. Haer. 109, 1 Nam quod ab origine mundi Dei patris omnipotentis et filii eius et sancti spiritus scientia nuntiata est, non est dubium. — Haer. 110, 7 in libro Geneseos pervides mysterium Christianitatis, ut omnia quae in Christianitate sunt, sive fides, sive vita, sive sacramentum non temporalia sed ab origine mundi statuta et nuntiata et celebrata cognoscas. — Haer. 112, 3 haec fides . . . ante est tradita praedicata id est patris et filii et sancti spiritus haec quippe divina scientia, quomodo temporalis est, ut quidam aestimant, et non ab origine mundi haec ante scientia Christiana cunctis hominibus nuntiata, quae in mandato et lege manifestata praedicata ostenditur.

14. Heidentum und Christentum.

Fil. Haer. 110. Alia est haeresis, quae dicit Christianos nuperiores et posteriores Judaeis et paganis fuisse creatos . . . vgl. auch Haer. 121, 11.

Ambrstr. Q. S. 23, 21 ab initio genus est Christianorum; Q. S. 24, 5 itaque semper Christianismus; Q. S. 317, 2 qua igitur ratione pagani legem suam ante dicunt fuisse quam nostram? — si mundus ante deum est, — quod absit! — sic potest et paganitas anteponi Christianitati.

15. Die Ordnung der Psalmen.

Ambrstr. Quaestio 112; quantum enim ad historiam (1) pertinet, anterior est (quinquagesimus psalmus) quam tertius (2) —

Quaestio 102, 5; in quinquagesimo psalmo (David) paenituit et postea persecutionem (3) a filio (4) passus (5) profetavit; tertius (6) enim psalmus iuxta historiam (1) post quinquagesimum est. —

Quaestio 94, 2 cum sint multa quae cum antea facta probentur, novissima (7) ordinantur . . .

Fil. Haer 130; cum historiam (1) quaerunt per ordinem, inveniunt inaequalitatem, id est, et quae novissima (7), prima, et quae prima novissima esse posita pervident, non modicum scandali patiuntur.

Nam in tertio (2 psalmo persecutionem (3) patitur (5) a filio (4) et in centesimo et plus contra allofylum pugnando disseritur, cum invenimus primum pugnasse cum Goliath.

Nam manifestum utique est, quinquagesimum psalmum anteriorem esse quam tertium (2).

16. Christus ex totius humani generis massa formatus.

Ambrstr. Qu. S. 431, 16. quia ex multis et diversis incarnatio Christi consistit, ut quia ex uno diversi esse coeperunt, de omnibus corpulentiam traheret, de Judaeis et gentibus, dignis et indignis . . . ut omnium carnem ad se trahens ad unitatem illos genuinam revocaret.

Gaud. 860 B. Christi, quem novimus ex multitudine totius humani generis unum esse corpus effectum.

Gaud. 868 A. (Christus) ex totius humani generis massa (corpus suscepit).

Der Ausdruck „tota massa" des Gaudentius ist auch dem Ambrosiaster bekannt aus 1 Cor. 5, 6 (Qu. S. 220, 4). Vgl. mit diesen Stellen Tromb. 742 B: in totius generis humani corpore veluti membra paupertas et divitiae collocantur.

17. Die „Maior gratia" des Neuen Testaments.

Die Frage über das Alter des Christentums hat sowohl bei Filastrius wie beim Ambrosiaster mehrmals die andere Frage angeregt: Was hat uns Christus eigentlich Neues gebracht an Erkenntnis und Gnade?

Ambrosiaster: Q. S. 24, 10. Potest dici econtra: Si ante Christianismus, quae notitia per Christum? Hunc intelligentiae profectum adventus contulit Christi, quia praedicati unius Dei ostendit mysterium et quid cui personae conpetat demonstravit et ad explendam legis iustitiam addidit quae reservata erant. — S. 211 f. Si autem spiritus datus prohibet peccantibus dare paenitentiam, nulla providentia est in novo testamento et melius videbitur veteribus provisum. — S. 200, 24 Sine dubio igitur maior gratia novae legis est quam fuit veteris (vgl. 212, 1 plus gratiae; 207, 1; 378, 4).

Fil. H. 98, 2 post resurrectionem divini spiritus maiorem gratiam inspiravit.

18. Verhalten des Herrn gegen die geheime Sünde des Judas.

Ambrstr. Q. S. 219, 10. Nam si ipse dominus Judam passus est, quem sciebat furem esse

Gaud. 936 C. Quamvis ergo dominus Jesus conscientiae iudex esset, noluit tamen Judam

et ea quae mittebantur exportare nec eum, qui accusatus non est, abiecit, hoc exemplo uti oportet, ut eum abici non liceat, qui publice detectus non fuerit. Nam nec iusto viro competit aliquem accusare . . .

de occultis eius acrius increpare, ne quoniam verisimili ratione videbatur locutus, putaretur forsitan iniuste correptus.

Gaud. 958 neque ante diri facinoris perpetrationem iusti iudicis poterat 'sententia praedemnari.

19. Die drei Verbote der Apostel.

Ambrstr. Comm. Gal. 11,2. . . . quippe cum adulteros et homicidas et falsos testes et fures et maleficos et ceterorum malorum admissores puniant leges Romanae. Denique tria haec mandata ab apostolis et senioribus data reperiuntur, quae ignorant leges Romanae. Tria haec mandata sophistae Graecorum non intelligentes, scientes tamen a sanguine abstinendum adulterarunt scripturam, quartum mandatum addentes: et a suffocato observandum; quod puto nunc Dei nutu intellecturi sunt, quia iam supra dictum erat, quod addiderunt.

Gaud. 953 B f. doctor spiritualis Jacobus cum caeteris . . . ut abstineatis vos, inquit, ab immolatis et a fornicatione et a sanguine, id est a suffocatis. Praetermiserunt homicidia, adulteria, veneficia, quoniam nec nominari ea in ecclesiis oporteret, quae legibus etiam Gentilium punirentur.

Vgl. dazu Augustinus (c. Faust. XXXII, 13): id est, ne quidquam ederent carnis, cuius sanguis non esset effusus. Quod alii non sic intelligunt, sed a sanguine praeceptum esse abstinendum, ne quis homicidio se contaminet.

20. Sola fides.

Die Notwendigkeit der guten Werke betont besonders Gaudentius (Knappe 46). Auch der Ambrosiaster ist sich in den Quästionen darüber klar, obwohl er im Kommentar zu I. Cor. 1, 4 die sola fides fordert, ohne die guten Werke als Ergänzung oder Gegensatz zu nennen.

Ambrstr. Q. S. 299, 12 hoc est enim fidei robur, hoc immobile fundamentum, credulitatis addiscere sacramentum; ubi enim sola

fides est, non est tam mera devotio et potest aditum habere subreptio. — S. 193, 11 sciunt enim in bonis operibus requiescere deum et fidem quaerere non cultum sermonem. — S. 258, 24 qua enim iustitia, quibus operibus plus posset mereri quam Abraham.

Vgl. zur letzten Stelle Gaud. 998 B legitimum vero eum esse filium beatissimi Abrahae, fidei atque operum testantur exempla.

21. Von der Herrschaft der Seele.

Ambrstr. Qu. S. 83 (das Weib ist nicht Imago Dei) Si imaginem Dei homo in dominatione habet et mulieri datur, ut et ipsa imago Dei sit, quod absurdum est, quomodo enim potest de muliere dici, quia imago Dei est, quam constat, dominio viri subiectam et nullam auctoritatem habere? nec docere enim potest nec testis esse — quanto magis imperare!

Fil. Haer. 100, 4 intellectus ... est inmortalis animae potentia ... quae imago Dei est appellata, quae his omnibus imperat, regit ac possidet universa copiose ... —

Haer. 97, 3 Masculum et feminam cum primum (factum) dicit scriptura, non hic corporum sexum, sed animae dominantis et subiacentis declarat indicium.

Vgl. hierzu noch Ambrstr. Q. S. 455, 23 interitum habeat anima per carnem, quia non corpus gubernavit spiritaliter, cum regina data sit carni, sed ipsa docet opera carnalia. — S. 115, 36 animi est ducere corpus.

Gaud. 954 quapropter imperio animae carnis conditio obsecundet.

22. Vom liberum arbitrium.

Der Ambrosiaster hat ein besonderes Kapitel über die Wahlfreiheit (52 novi, S. 446 f), spricht aber auch sonst häufig davon (siehe den Index der Ausgabe Souters S. 504).

Filastrius weist zweimal auf die Freiheit der Entscheidung hin: H. 26, 2 arbitrii sui est omnis homo; 131, 3 cogitatio, quae est in arbitrio tuo.

Gaudentius 930 A Deus hominibus agendi quodcunque velint liberum permisit arbitrium; — 951 B proprii arbitrii libertati permissa; — 873 C Libertatem diximus arbitrii, quia voluerunt Judaei facere quod fecerunt, et utique si noluissent non fecissent. Certe ingentis sacrilegii est vel cogitare quod Deus ... vel iubeat aliquid fieri quod factum damnet (es folgt über eine Spalte von der Willensfreiheit und vom Vorwissen Gottes).

23. Nichts von Natur schlecht (auch der Teufel nicht).

Ambrstr. Qu. S. 21, 7 manifestatum itaque puto nullam naturam debere dici malum, quia omne malum, sicut claruit, ex voluntate fit, quae per sensus accidit naturae (vgl. die ganze Quaestio I); — S. 69, 16 peccata non sunt de natura sed ex accidenti.

Filastrius H. 79, 5. Quia ergo non causa dei creantis est mala naturaliter, sed hominum voluntatis.

Gaudentius behandelt dieses Thema ganz ähnlich wie der Ambrosiaster, besonders in der Rede auf die makkabäischen Martyrer. Vgl.

Ambrstr Q. S. 320, 3 vinum bonum laudatur, quia per naturam bonum sit.

Qu. S. 19, 8 „satanas" et „diabolus" ex actu eius conposita sunt nomina, ut sit non naturae eius sed voluntatis significatio.

Gaud. 951 B. vini natura, cum bona sit, recte tamen damnatur ebrietas.

879 A. Itaque si voluntaria fides potest eos filios lucis efficere, hocquod tenebrarum filii sunt, vitium voluntatis est non naturae.

24. Der Trost des Teufels.

Ambrstr. Q. S. 269, 14 ipse enim prior in Deum peccans, dum vult sibi principatum per tirannidem usurpare, deiectus de sacris sedibus hoc solacium aestimavit, si perditioni suae adquireret plurimos socios.

Ambrstr. in Matth. 3, 9 ne solus pereat, multos vult socios perditioni adquirere.

Ambrstr. in Matth. 3, 28 et sic antichristum fatendo filium perditionis perditioni adquirentur.

Gaud. 978 A magnum siquidem suppliciis suis diabolus putat hoc esse remedium, si poenarum socios multos adquirat.

Auf die Übereinstimmung dieser Stellen hat schon Souter aufmerksam gemacht (Ausgabe der Quästionen S. 500). Ich möchte noch folgende Stelle zum Vergleich heranziehen:

Gaud. 838 A mortem blasphemanti debitam pro remedio aerumnarum suggerit adquirendam callidus iterum serpens.

25. Die Manichäer und die Ehe.

Ambrstr. Q. S. 407, 6 (Manichaei) longe itaque apparet per

Gaud. 888 A quod Manichaeis perditis adeo displicet

hypocrisin nuptias vos condemnare; sanctimonium enim profitentes latenter inmunditiae studetis, quod non solum privatim, sed et edictis proditum est imperatorum.

constitutum, quibus ego ob inmunditiam suam puto non utique rem nuptialem displicere, sed legem . . .

26. Von der christlichen Predigt.

Ambrstr. Comm. I. Cor. 1, 17 (188 A) et non tamen hoc nomini suo decerni permisit, sciens periculosum esse, gloriam nomini hominis vindicare . . . quia praedicatio christiana non indiget pompa et cultu sermonis . . . ut doctrinae veritas ipsa se commendaret.

Gaud. 831 A. Sciens itaque verum divinae scientiae amatorem non super assertione inutilium rerum inanis eloquentiae pompam quaerere, sed salutarem de scripturis sanctis explanationum congruentium desiderare doctrinam.

27. Stellung zur griechischen Wissenschaft.

Vom Ambrosiaster sagt Souter: „Ambrosiaster who had evidently little or no knowledge of Greek, holds firmly to his Latin text, and has no respect for the orginal languages“. Vgl. dazu Comm. ad Gal. II, 1—2 nunc dicant sofistae Graecorum, qui sibi peritiam vindicant, naturaliter subtilitate ingenii se vigere, quae tradita sunt gentibus observanda . . . tria haec mandata . . . sofistae Graecorum non intelligentes . . . adulteraverunt scripturam.[1])

Trotz dieses geringen Respektes zieht der Ambrosiaster oft die griechischen Codices herbei, freilich immer, um ihre abweichende Lesart zu bekämpfen.

Filastrius teilt diese Abneigung gegen die griechische Wissenschaft und ist besonders in dem Punkte mit dem Ambrosiaster einer Meinung, daß die griechische Wissenschaft, Dichtkunst und Gesetzgebung von Moses, David und den Propheten entliehen sei. Vgl. Fil. H. 129, 7—10 mit Comm. ad Rom. 7, 1; ad Gal. II, 1—2. Wer anstatt der Septuaginta die Interpretation des Aquila oder der Triginta oder der Sex oder des Theodotion und Symmachus gebraucht, ist dem Bischof Filastrius ein Häretiker. Vgl. H. 142—145.

Gaudentius holt sich öfters bei den Griechen Rat. Vgl. 930 A „mittetur deorsum“ sive „expelletur foras“, ut in Graecis exemplaribus

[1]) *Souter*, Study S. 197 f.

legimus; 935 A „sine“, inquit, „eam“ — sive „sinite“: utrumque enim et in Graecis et Latinis exemplaribus invenitur. Gaudentius unterscheidet sich also vom Ambrosiaster dadurch, daß er nicht von vornherein geneigt ist, die lateinischen Lesarten für allein richtig zu halten.

Prüfung einiger naheliegender Folgerungen.

Trotz der großen Zahl sprachlicher und gedanklicher Übereinstimmungen ist es doch sehr schwer, genauer zu bestimmen, worin die Beziehungen zwischen dem Ambrosiaster und den beiden Brescianer Bischöfen bestanden haben.

Einen Anhalt bietet die Filastriusstelle mit „de cetero“ (siehe dieses Wort unter den Wortverbindungen im Kapitel vom gemeinsamen Wortgut). Die Wiederkehr der fünf gleichen Worte in einem Satz kann nicht dem Zufall zugeschrieben werden, wenn auch der zugrunde liegende Gedanke Gemeingut der christlichen Schriftsteller ist. Besonders verbietet der Ausdruck „de cetero“ eine solche Annahme. Da dieser Ausdruck beim Ambrosiaster sehr häufig, bei Filastrius aber nur an dieser Stelle vorkommt, muß man wohl annehmen, daß Filastrius der Entleiher war, daß ihm also bei der Niederschrift seiner Haeresis der Ambrosiasterkommentar schon vorlag. Das wäre ungefähr im Jahre 383, also sofort nach dem Erscheinen des Kommentars.

Nun entsteht die Frage: Wie kommt Filastrius so schnell zu diesem Buche, welches doch sonst so unbekannt geblieben ist? Augustinus zitiert es zum ersten Male im Jahre 420.

Ferner, wie oben dargetan wurde, korrespondieren manche Quästionen und Haereses in auffallender Weise. In der Adamfrage hat Filastrius das letzte, halbzustimmende Wort, in der Melchisedechfrage hat Filastrius das letzte widersprechende Wort. Und doch nicht die leiseste Äußerung absichtlicher persönlicher Polemik! Es ist etwa so, wie wenn ein Schüler seinen Lehrer, ein Freund seinen Freund bekämpfte, ohne ihm nahetreten zu wollen. Nur das eine Wort „desine ergo, quisquis es contentioni studens!“ klingt etwas schärfer.

Doch aus alledem folgt nichts Bestimmtes. Es können Streitfragen der Zeit gewesen sein, die zufällig so viel gleichen Niederschlag in den Schriften der beiden weitgereisten Männer gefunden haben. Nur ist die Annahme eines solchen Zufalls eine ebenso fatale Sache, wie jede andere Hypothese, jedoch wird sie manchem mehr behagen.

Dazu kommt, daß der Ambrosiaster — besonders wenn er identisch mit dem römischen Konvertiten ist — auch noch aus anderen Gründen mit Oberitalien in Verbindung gebracht werden muß. Soviel ist darum sicher: Wenn er dort Spuren zurückgelassen hat, so sind es die Anklänge, Übereinstimmungen und Gegensätze in den Schriften der beiden Brescianer Bischöfe.

Auch das ist sicher, daß der Nachfolger Filastrius', Gaudentius, die Schriften des Ambrosiasters, wenigstens zum Teil, kannte. „Gaudentius has imitated our author" sagt Souter von einer Stelle (vom „remedium diaboli").

Wer mit Bedacht die Übereinstimmungen und Anklänge im Sprachgut und im Gedankengut erwägt, ohne genügend auf die Abweichungen zu achten, mag leicht auf den Gedanken kommen: „Es könnte doch Gaudentius selber der Ambrosiaster sein, er, der Freund des hl. Ambrosius; — Gaudentius, der in einem Verhältnis zu Filastrius stand, welchem das Verhältnis des Ambrosiasters zu Filastrius ganz ähnlich gewesen sein muß". Damit wäre freilich sehr vieles erklärt und gelöst. Aber nicht bloß die Rücksicht auf Jülicher[1]) veranlaßt uns, diesen Gedanken einstweilen ernstlich abzulehnen. Mehr in methodologischem Interesse will ich einiges anführen, was für diesen Gedanken sprechen könnte. Es ist dies ein Schulbeispiel für die Lehre von der methodischen Kombination, und es zeigt, wie in manchem historischen Problem recht überraschende Argumente für eine Hypothese ins Feld geführt werden können, obwohl diese doch unhaltbar ist.

Nach meinen Darlegungen in der Ambrosiasterstudie von 1905 ist es als möglich — wenn auch beileibe nicht als sicher — anzusehen, daß der Ambrosiaster mit seinem Taufnamen Gaudentius hieß.[2]) Dieser Gaudentius — er sei einstweilen probeweise so genannt, verschwindet aus der Geschichte ungefähr im Jahre 383. Nur das eine wissen wir noch aus der Zeit nach 383, daß er weiter geschriftstellert hat — und nach einigen dieser Schriften muß er zur bischöflichen Würde emporgestiegen sein.

Wenige Jahre nach diesem Termine, und zwar in Oberitalien, wo der Ambrosiaster längere Zeit gelebt haben muß, taucht ein Bischof Gaudentius auf, von dessen früherem Leben — vor 383 —

[1]) Vgl. Theol. Literaturzeitung 1906, S. 550 f. Zu der mehr temperamentvollen als sachlichen Besprechung meiner Ambrosiasterstudie durch *Jülicher* sei hier bemerkt, daß sie vielen Eindruck auf die Leser gemacht hat, welche in ihr zum allerersten Male das Wort „Ambrosiaster" lasen. — [2]) Kg. Abhandlungen IV, S. 32.

wir ebensowenig wissen wie von dem späteren Leben — nach 383 — jenes „Bischofs Gaudentius". Nur daß er auf einer Orientreise begriffen war, als ihn die Brescianer zum Bischof begehrten.

Dieses Verschwinden des einen, später Bischof gewordenen Gaudentius und das Auftauchen eines wirklich Bischof werdenden Gaudentius in derselben Zeit und in Beziehung zu demselben Lande ist gewiß eine verführerische Verlockung zur Kombination. Und dazu kommt eben noch, daß in den Schriften beider öfters ähnliche Gedanken und Worte wiederkehren. Und Filastrius, der Bischof von Brescia, um welchen es sich handelt, muß beiden in ähnlicher Weise nahegestanden haben.

Einige Schwierigkeiten, welche sich sofort in den Weg stellen, lassen sich — wenn auch mit gewisser Anstrengung — ausräumen.

Zunächst die Stammeszugehörigkeit. Der Ambrosiaster-Gaudentius ist — wenigstens nach der Isaak-Hypothese — ein Jude; der Brescianer Gaudentius betont aber öfters — vielleicht allerdings bloß im Namen seiner Zuhörer — „et nos quondam gentes".[1]) Je aufdringlicher ein Mensch etwas versichert, desto stärker wird der Verdacht, daß er einen ganz besonderen Grund dafür hat. Was hätte Gaudentius für einen besonderen Grund zu versichern, daß er heidnischer Abkunft sei? Vielleicht, daß man ihn für einen Juden gehalten hat. Vielleicht liegt der Schlüssel in einer Stelle, in welcher er den Namen eines Proselyten auf sich selbst wendet — freilich in anscheinend ganz harmloser Weise. Proselyten — nach dem alltäglichen Sinn des Wortes — sind ja „Judaei, sed quondam gentiles"! Er schreibt: Una lex erit indigenae et advenae. Indigenae procul dubio Judaei erant, patriarcharum cives et prophetarum, advenae autem, qui graeco sermone appellantur προσήλυτοι. nos utique eramus gentes . . ., sed postquam credidimus hospites et advenae.[2])

Der Ambrosiaster-„Gaudentius" befindet sich in einer ähnlichen Lage. Er ist offen als Jude bezeichnet worden. Er selbst verrät ein starkes Interesse an jüdischen Dingen. Aber mit keinem Worte gesteht er offen zu, daß er Jude sei. In einer Quästion sagt er sogar folgendes: „Der Apostel spricht: Wir sind von Natur Juden. Von Juden also werden Juden geboren. Nicht von Proselyten, das sage ich. Denn es steht fest, daß diese erst zu Juden gemacht

---

[1]) Siehe oben S. 9 und 12. — [2]) Gaud. 919 A.

werden. Vollends die, welche „in Heremo“ geboren, sind nicht beschnitten.“

Die Herbeiziehung dieser beiden Stellen ist zwar keineswegs ein Beweis für die Identität der beiden Männer, aber sie ist doch imstande, das Gegenargument der Stammesverschiedenheit zu untergraben. Wenn beide Männer Proselyten waren, widersprechen sich ihre Äußerungen nicht mehr.

Aber das Alter! Der eine ist Zeitgenosse des Papstes Damasus, der 384 als achtzigjähriger Greis starb; der andere ist Zeitgenosse des Papstes Innozenz, und sein Sterbejahr fällt in die Jahre 410 bis 427.

Aber auch diese Schwierigkeit ist nicht unübersteiglich, wenn man sich streng an die überlieferten Angaben hält. Bestimmt wissen wir nur, daß der Brescianer Gaudentius im Jahre 387 (oder vorher) das kanonische Alter für die Bischofsweihe noch nicht erreicht hatte, und daß der Ambrosiaster-„Gaudentius“ schon 368 Priester gewesen sein muß, vielleicht gar unkanonisch in ungenügendem Alter geweiht von dem schismatischen Bischof Ursin. Nimmt man als Geburtsjahr 345 an, so ist auch diesen scheinbar widersprechenden Angaben einiges Genüge getan.

Und der Stil! Es sind sehr viele Ähnlichkeiten nachgewiesen worden, aber zugleich ist gar manche Verschiedenheit zutage getreten. Manche Characteristica des Ambrosiasters finden sich bei Gaudentius gar nicht, z. B. „ac per hoc“ und „quippe cum“. Und umgekehrt, das einfache „quippe“ und „quisque“, bei diesem Gaudentius so häufig, kommt bei jenem gar nicht vor.

Dagegen kann mit Recht eingewandt werden, daß zwischen den „Ambrosiasterschriften“ und den Predigten des Gaudentius wohl eine Zwischenzeit von 15 bis 20 Jahren liegt. Und bei Schriftstellern, die durch hinreichende Geisteskraft vor Erstarrung bewahrt bleiben, wären in solcher Zwischenzeit noch bedeutendere Stiländerungen möglich. Schon ein leichter Spott kann eine sehr beliebte Redewendung für immer entfernen. Auch mitten unter den Quästionen gibt es Partien, die sehr von dem Stil des Ganzen abweichen, z. B. Q. 2 vet. Test.: adversus eos qui negant ad Deum aliquid pertinere. Wie oft sind Schriftstellen innerhalb desselben Buches verschieden zitiert, z. B. Ps. 50, 19 auf S. 296, 20 und 428, 1. Und ein alter Herausgeber der Quästionen bemerkt ärgerlich über den Autor: „Semper mutat stilum!“ Auf ähnliche Weise ließen sich wohl auch einzelne Widersprüche und Abweichungen in der Exegese erklären, z. B. in der Erklärung des Wortes pascha (siehe

das Kapitel: Aus dem Gedankengut) und des paulinischen „virginem suam“ (I. Cor. 7, 38).[1])

Als Beispiel historischer Zufälligkeit sei auch noch folgendes erwähnt: Eine Sammlung kirchengeschichtlicher Aktenstücke aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts enthält viele Briefe und Erlasse, die mit dem Schicksal des ersten „Gaudentius“ in Verbindung stehen, — und den Schluß der Sammlung bildet ein Schreiben, welches der zweite Gaudentius mit anderen Bischöfen nach Ostrom bringen sollte! Es ist die erste Teilsammlung der Collectio Avellana.[2])

Eine andere interessante Zufälligkeit ist der Aufenthalt des Brescianer Gaudentius im Orient — ungefähr im Jahre 386. Denn gerade in diesem Jahre wendet sich — nach der Auffassung Zahns — in der den Fachmännern hinlänglich bekannten Stelle des Tituskommentars Hieronymus von Bethlehem aus mit sehr harten Worten gegen den Ambrosiaster-„Gaudentius“ — man wußte nicht, was ihn so plötzlich in den Harnisch gebracht hat.[3]) Wäre der Brescianer Gaudentius, der sich eben auf der Reise durch Kappadozien nach Palästina befand, identisch mit dem von Hieronymus bekämpften Ambrosiaster-„Gaudentius“, dann ließe sich alles aus der berechtigten Furcht vor dem nahenden Konkurrenten leicht erklären.

Und zum Schluß sei noch etwas für jene gesagt, welche an Namensanspielungen innerhalb des Textes glauben. Der Zufall, welcher hier gespielt hat, verdient gewiß die Krone.

Gesetzt also, die Identität zwischen dem Ambrosiaster-„Gaudentius“ und dem Brescianer Gaudentius beruhe nicht nur auf einem „windigen Einfall“, sondern auf Wirklichkeit, dann hätte der Konvertit Gaudentius, der einst so feindselige Ursinianer, der dem magister memoriae Benivolus einzelne seiner Arbeiten gewidmet hat, nach den Irrungen seiner Vergangenheit mit folgenden Anspielungen die Entdeckung seiner Persönlichkeit erleichtert: Q. S. 205, 18 . . . quasi pater **benivolus** filiis suis iucunditatem perennem promittit salutis si se corrigant . . . Q. S. 210, 15 (im selben Traktat) qui enim per **errorem inimicus** extitit vero, cum **conversus** fuerit, **gaudet** cognovisse se veritatem; malivolus non habet quod emendet; si enim converterit se, incipiet verum dicere, quod prius falsum esse nesciebat.

Überraschend und bei einer Nachprüfung und Weiterführung dieser Studie besonders beachtenswert sind also folgende Dinge:

---

[1]) Gaud. 888 C. — [2]) Corpus script. eccles. lat. Vind. XXXV. Vgl. dazu *Günther*, Avellanastudien, 1896. — [3]) Vgl. Kg. Abh. IV, S. 4.

1. Das exportare an Stelle des portare der Vulgata in dem Zitate Joh. 12, 6. Siehe S. 16, Z. 8[1]).
2. Der Gebrauch des Wortes paganus. S. 19, Z. 3 f.
3. Die Redensart: de cetero mercedem boni operis accipere. S. 22, Z. 7.
4. Die Übersetzung des ἀληθινός, θεοσεβής, Job 1, 8. S. 22, Z. 27.
5. Das Prädikat „inmensus et inaestimabilis". S. 23, Z. 20.
6. Die gleichen Anfänge mit „Habet . . et" und „Memini". S. 27, 19, 21 und 26.
7. Die Stellung des „verus Dei cultor" am Schluß der beiden Sätze: S. 28, Z. 24 und 26.
8. Die Ähnlichkeit der beiden onomatopoetischen Exempel: S. 30, Z. 27 und 28.
9. Die Gleichheit in Bau und Wortlaut der Zitate: S. 33, Z. 33 und S. 34, Z. 3.
10. Der Ausgang von der „perfectio" des Menschen in der Lösung der Adamfrage. S. 35.
11. Der Ausgang von der „ratio" und dem „nomen hominis" zur Feststellung der Ursprache. S. 36.
12. Die Personifikation der „virtutes" als „Mütter Kains und Abels". S. 39.
13. Die tadelnden Bemerkungen über die ermüdenden Schwankungen (des Ambrosiasters) in der Frage, ob Gott sichtbar sei. S. 39.
14. Die gemeinsame Lehre vom „annus acceptabilis". S. 41.
15. Die Polemik über den konfessionellen Charakter neugeborener Kinder. S. 42.
16. Die Ausführungen über die Anordnung der Psalmen. S. 44.
17. Die Spekulationen mit der Einheit des Menschengeschlechts als „unum corpus". S. 45.
18. Die gleiche Begründung für das Verhalten des Herrn gegen Judas. S. 45.
19. Die Lehre von der männlichen „anima dominans" und der weiblichen „anima subiacens". S. 47.
20. Die wörtliche Übereinstimmung der Bemerkungen über das Motiv des teuflischen Verführers. S. 48.
21. Die mögliche Namensgleichheit und Stammesgleichheit des Ambrosiasters und des Bischofs Gaudentius. S. 51 und 52.

---

[1]) S. 16, Z. 7 ist zu korrigieren: „exportare an Stelle von portare (Vulg.)".

22. Der Anteil des Ambrosiasters und Gaudentius an der ersten Teilsammlung der Collectio Avellana. S. 54.

Leicht kann man auf den methodisch naheliegenden Gedanken kommen, daß sich die meisten dieser Dinge durch die „Abhängigkeit von einem Dritten" oder durch gemeinsame Schulung erklären ließen. Wägt man aber alle diese Stellen für sich oder im ganzen mit Bedacht ab, so wird man sich doch am leichtesten für die Annahme persönlicher Wechselbeziehungen entscheiden, auch wenn man jeden Gedanken an eine Identifizierung fallen läßt.

Eine Hypothese aufzustellen und zugleich abzulehnen ist eigentlich kein rechtes Ziel für eine wissenschaftliche Arbeit, soll auch nicht das Ziel dieser Arbeit sein, welche ich in der alleinigen Absicht begonnen habe, einige, wenn auch noch so geringe Spuren des Ambrosiasters in der Welt seiner Zeitgenossen aufzudecken. Daß solche Spuren so nahe an den Entstehungsjahren der beiden Hauptwerke und noch dazu in Oberitalien, im Umkreise des hl. Ambrosius, gefunden worden sind, kann leicht für die Lösung der ganzen Frage von Wichtigkeit werden.

„Hilarii in epistola ad Romanos librum I."

(Katalog der Bibliothek von Bobbio, Nr. 94.)

Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage

von

Willibald Schwierholz.

§ 1. Der apologetische Charakter der Ambrosiaster-kommentare.

Wer zum ersten Male des Ambrosiasters Kommentare zu den dreizehn Paulinischen Briefen liest, wird mit Erstaunen sehen, welch eigenartiges, ja einseitiges Interesse am jüdischen Volke und an jüdischen Verhältnissen der Autor überall bekundet. Zur Beleuchtung desselben mögen einige Zeilen aus dem Kommentar zum Römerbriefe dienen:

Röm. XI, 16. Ideoque ostendit non posse indiguos dici ad fidem hos, quorum iam patres adepti sunt fidem; quia si pars Judaeorum credidit, cur non et alia pars posse credere dicatur?

Röm. XI, 18. Id est, si te extuleris super illos, in quorum insertus es radicem; insultes generi quod te, ut ex malo bonus esses, suscepit: nec stabis, si illud per quod stas, destruis.

Röm. XI, 20. Hoc est, non propter te, sed suo vitio; quia illis diffidentibus ad aemulationem illorum tu vocatus es ad salutem. Ideo gratias debes agere dono Dei per Christum, non illis insultare: sed et petere, si malum illorum tibi contulit ad salutem; ut et ipsi redeant ad originem. Tunc placebis Deo qui tui misertus est; ideo enim te advocavit, ut per tuam aemulationem reduceret et illos ad gratiam.

Röm. XI, 24. ... per hoc si ii, qui semper inimici Dei fuerunt, conversi in fidem Abrahae inserti sunt, ex cuius origine non sunt; quanto magis Judaei, si post diffidentiam credant, paternae reddendi sunt naturae, inserti iterum in suam promissionem!

Röm. XI, 27. ... Hic enim Dominus Jesus, qui de coelis venturus promissus est ad liberationem humani generis, ipse quotidie remittit peccata conversis ad se: nec statim non credentes condemnat, sed exspectat, sciens posse proficere ad agnitionem Dei.

Röm. XI, 28. Quamvis graviter peccaverint Judaei reprobando donum Dei, et digni sunt morte; tamen quia filii sunt bonorum, quorum praerogativa et merito plurima a Deo beneficia perceperunt,

regressi ad fidem suscipientur cum laetitia; quia dilectio in his Dei exsuscitatur memoria Patrum.

Solche Stellen lassen sich in sehr großer Anzahl notieren. Treffend bemerkt hierüber Wittig:

„Wollte man die einzelnen Worte der „Erklärungen“ und „Untersuchungen“ zählen, so würden die höchsten Zahlen von jenen erreicht werden, welche irgend einen Zusammenhang mit dem Judenchristentum zeigen, besonders „Judaei“, „Lex“, „Promissiones Abrahae“. Die fortwährende Bezugnahme auf die Juden wird dem christlichen Leser geradezu langweilig und erweckt die Vermutung, die Erklärungen seien von judenchristlicher Hand geschrieben oder wenigstens an eine jüdische Adresse gerichtet. An zweihundert wichtigere Stellen lassen sich notieren, die ein besonderes Interesse am Judentum und eine umfassende Kenntnis seiner Sprache, seiner Einrichtungen, seiner Wünsche, seiner Legenden verraten.“ [1])

Wir werden daher wohl in der Annahme nicht fehl gehen, daß dem Kommentator bei der Abfassung seines Werkes nichts so sehr am Herzen gelegen habe, als dasselbe zu einer Apologie des Christentums gegenüber dem Judentum auszugestalten. Konnte er sich denn auch für diesen Zweck einen passenderen Stoff wünschen als die Briefe des Apostels, der selbst aus einem Christushasser ein Christusjünger geworden war, des Apostels, der wie kein anderer immer und immer wieder in seinen Gemeinden mit judaisierenden Elementen einen harten Kampf zu führen hatte? Mußten nicht die Paulinischen Briefe das beste Fundament, den passendsten Stoff und die packendsten, überzeugendsten Argumente liefern für diesen jüdisch-christlichen Kontroverskatechismus des vierten Jahrhunderts? Beachten wir ferner, wie der Autor die Worte des Apostels nicht bloß erklärt, sondern geradezu zu den seinen macht. Er geht so liebevoll und weitschweifig auf sie ein, daß man es ihm ordentlich anmerkt, wie sehr sie ihm selbst aus dem Herzen gesprochen sind. Überall, wo es irgend angeht, ist er bestrebt, die Gründe für die Wahrheit noch klarer, die Einladung noch herzlicher, die Mahnung noch dringender zu machen.

Schließlich gab es doch im vierten Säkulum genug gefährlichere Feinde zu bekämpfen, als daß ein solches exegetisches Talent wie der Ambrosiaster, der tausend Jahre später noch nicht überholt und veraltet war, seine Kraft auf ein so einseitiges und dazu gar nicht zeitgemäßes Werk verwendet hätte, wenn es ihm nicht in

[1]) Kircheng. Abhandlungen IV, *Wittig,* Der Ambr. Hilar. S. 21.

erster Linie um die Gewinnung der Juden zu tun gewesen wäre. Gegen Novatian, Donatus, Photin, Arius hatte er nur die schwache Parade einer Quaestion, seine ganze Kraft aber setzte er an eine Schrift zur Bekehrung Israels. Für diese Absicht spricht vielleicht auch die häufige Verweisung auf die Propheten, „hoc in Esaia scriptum habetur“ usw.

Durch diese Ausführungen mag der apologetische Charakter der Kommentare als das Fundament, auf dem die weiteren Untersuchungen sich aufbauen, festgelegt sein. Wir werden später sehen, daß er nicht der einzige ist.

Es war um so notwendiger, die apologetische Tendenz, welche schon Morin erkannt hatte, recht kräftig hervorzuheben, als Kihn in dem jüngst erschienenen zweiten Bande seiner Patrologie sie nicht gelten lassen will. Das genannte Buch ist zu spät erschienen, als daß es auf die vorliegende Studie einen bestimmenden Einfluß hätte ausüben können. Ihr Verfasser glaubt jedoch, daß sie in sich Kraft genug hat, um den durchaus subjektiven Einwänden und Ansichten Kihns auch ohne spezielle Polemik standzuhalten.

§ 2. Der Kommentar zum Römerbriefe ist zuerst und allein, als Werk eines Hilarius erschienen.

Wenn man die Erklärungen zum Römerbriefe und ersten Korintherbriefe nacheinander liest, hat man durchaus den Eindruck, daß die Abfassungszeit derselben nicht unmittelbar nacheinander zu setzen ist. Über den Erklärungen zum ersten Korintherbriefe liegt eine unverkennbare Ruhe; während der Autor im Kommentar zum Römerbriefe oft sehr heftig und leidenschaftlich spricht, bewahrt er im zweiten Kommentar eine Gelassenheit und Sachlichkeit, welche sofort angenehm auffällt, wenn man beide Stücke hintereinander liest. Es scheint, daß zwischen dem Abfassungsdatum des einen und dem des anderen ein gewisser Zeitraum verflossen ist, in dem die grollende Stimmung, die der Kommentar zum Römerbriefe atmet, weicheren Gefühlen gewichen ist, was sich übrigens psychologisch sehr leicht aus der Behandlung des Stoffes erklärt; man lese nur einmal das zwölfte und dreizehnte Kapitel des Römerbriefes.

Würde dieser offensichtliche Unterschied allein schon die Möglichkeit nahelegen, daß die Erklärungen zum Römerbriefe als Versuchsstück verfaßt und als solches zuerst erschienen sind, so wird dies noch wahrscheinlicher, wenn man den rhetorisch schwung-

vollen Schluß des Römerbriefkommentars mit den Schlußsätzen zu den anderen Briefen vergleicht. Der erstere ist durchglüht von einem idealen Feuer, getragen von einem Schwung, den man in den anderen Briefen vergeblich sucht. Er schließt wie eine Predigt in seiner peroratio mit einem warmen Appell an die Leser, alle anderen Kommentare laufen in eine trockene, ja oft direkt langweilige und nichtssagende Paraphrase der letzten Worte des Briefes aus. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Kommentator nur in der Erklärung zum Römerbriefe von einem Schluß des Briefes und damit auch des Kommentars spricht und seine Worte mit einem kraftvollen Amen schließt, was sonst nur noch im Kommentar zum zweiten Thessalonicherbriefe vorkommt, wo gleichfalls ein Abschnitt beendet ist und mit den Pastoralbriefen ein neuer beginnt.

Gleichwohl würden diese Hinweise, deren Gewicht subjektiv verschieden gewertet werden mag, uns kaum ein Recht auf ernst zu nehmende Folgerungen geben, wenn wir nicht andere Nachrichten hätten, die es beweisen, daß der Kommentar zum Römerbrief tatsächlich in einer Sonderausgabe unter dem Namen Hilarius erschienen ist.

Es sind drei Handschriften irischen Ursprungs auf uns gekommen, die den Text des Neuen Testamentes mit erklärenden Zitaten aus verschiedenen Autoren enthalten:[1])

1. LA. Liber Ardmachanus, geschrieben im Jahre 807 durch Ferdomnach, den bekannten Schreiber des Stuhles zu Armagh,
2. Wb. Codex Wirziburgensis, eine Handschrift aus dem achten oder neunten Jahrhundert,
3. Wn. Eine Handschrift, geschrieben von dem Gründer des Regensburger Schottenklosters, dem 1067 aus Nordirland wegziehenden Marianus Scotus, in Regensburg zwischen Mitte März bis 17. Mai 1079.

In der Handschrift LA geht dem Prologus Pilagii in omnes epistolas ein Text voraus, der überschrieben ist „Incipit prologus **Hilarii** in apostolum“ und der mit den Worten „Finit **Hilarii** prologus“ schließt. Wir erkennen in ihm die Vorrede des

[1]) Vgl. für das Folgende: *Zimmer,* Pelagius in Irland, Berlin 1901. Diesem Buche sind die sachlichen Angaben über die herangezogenen irischen Handschriften entnommen, während bezüglich ihrer Verknüpfung in dieser Studie andere Ansichten vertreten werden.

Ambrosiasters zum Römerbriefkommentar wieder. Er unterscheidet sich allerdings von der in der Mignéausgabe enthaltenen Rezension durch gewisse bessernde Umstellungen der Sätze und zieht in den Prolog noch einen Teil der Erklärung von Röm. I, 1. Diese kleine Differenz ist für unsere Frage belanglos, von größtem Werte erweist sich jedoch die Tatsache, daß dem Kollator des irischen Werkes unser Kommentar zum Römerbriefe als aus der Feder eines Hilarius stammend vorlag. Daß er mehr gekannt hat, ist aus LA nicht zu erweisen.

Die Handschrift Wb zitiert in den Anmerkungen zum Römerbriefe 29mal den Ambrosiasterkommentar zu diesem Briefe, und zwar 28mal unter hl und einmal unter hel. Wie aus der Handschrift LA hervorgeht, ist es sicher, daß hier nichts anderes als Hilarius gemeint ist. Wir erkennen hier auch die hohe Wertschätzung, deren sich unser Kommentar erfreute, da er bei einem einzigen Briefe 29mal ausdrücklich und so und so oft ohne Nennung eines Namens angeführt wird, während zu allen Briefen Origenes nur 20mal, Hieronymus 116mal, Augustinus gar nur 9mal, und Gregor 50mal zitiert werden.

Diese zwei Zeugnisse erhalten um so mehr Bedeutung, wenn wir bedenken, daß sich in ihnen eine Tradition kundgibt, die bei der Abgeschlossenheit der irischen Kirche sicherlich bis ins fünfte Jahrhundert zurückgeht, zumal da die in Wb gegebene Sammlung um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstanden ist, wie aus den Zitaten hervorgeht, die über Gregor († 604) und Isidor von Sevilla († 636) nicht hinausgehen.

Es kann an dieser Stelle die Ansicht Zimmers nicht unwidersprochen bleiben, daß in Irland unser Gesamtkommentar zu den Paulinischen Briefen unter dem Namen Hilarius bekannt gewesen sei, da wir hierfür nicht die geringste Grundlage haben. Wir müssen im Gegenteil annehmen, daß dem Kollator von Wb nur der Kommentar zum Römerbrief vorgelegen habe; denn hat er diesen schon so oft benutzt, so würde er wohl auch in den Kommentaren zu den anderen Briefen genug Stellen gefunden haben, die er der Aufnahme in sein Werk für wert erachtet hätte. Und was für Wb gilt, dürfen wir wohl auch für LA behaupten, da hier ebenfalls nur der Römerbriefkommentar genannt ist, und nichts die Annahme rechtfertigt, es habe dem betreffenden Autor mehr als dieser vorgelegen.

Die dritte Nachricht über den Namen Hilarius besitzen wir in einer Notiz beim hl. Augustinus. In seiner Schrift Libri IV c. II

epist. Pel. IV, 7 bezieht er sich einmal auf den Ambrosiasterkommentar zu Röm. 5, 12 und führt das Zitat mit den Worten ein: nam et sic st. Hilarius intellexit. Nach den Ausführungen zu den beiden irischen Zeugnissen dürfen wir die Ansicht vertreten, daß dem hl. Augustinus der Kommentar zum Römerbriefe unter dem Namen Hilarius bekannt gewesen sei, und zwar nur dieser, da dies bezeugt ist und es erst bewiesen werden müßte, daß dem hl. Augustinus mehr zur Verfügung gestanden habe. Rechnen wir hierzu den Umstand, daß der hl. Kirchenlehrer jene Worte um das Jahr 420 schrieb, so erscheint die Annahme, der Kommentar sei von vornherein unter dem Namen Hilarius veröffentlicht worden, so einfach und natürlich, daß wohl kaum jemand die Meinung vertreten wird, Augustinus habe bezüglich des Namens geirrt, obwohl er sich tatsächlich in der Person getäuscht hat.

Wir stehen also vor der Tatsache, daß der Ambrosiasterkommentar zum Römerbriefe in zwei weit voneinander entfernten Ländern als Sonderausgabe unter dem Namen Hilarius bekannt gewesen ist. Sollte sich nun im kontinentalen Europa nicht die geringste Spur finden, welche die obigen Zeugnisse bestätigte? Von diesem Gedanken ausgehend hat der Schreiber dieser Zeilen die noch erhaltenen Bücherverzeichnisse der alten Bibliotheken durchgesehen, wie sie uns Becker ediert hat, und ist so glücklich gewesen, im Katalog der Bibliothek von Bobbio unter Nr. 94 folgendes Buch zu finden:

Item de Hilarii.
Nr. 94. in epistola ad Romanos librum I.

Der betreffende Katalog stammt aus dem 10. Jahrhundert, und wir haben keine Veranlassung, dieser Notiz irgend welches Mißtrauen entgegen zu bringen. Kann nach den vorausgegangenen Erörterungen noch ein Zweifel darüber bestehen, was für ein Werk hier gemeint ist? Hätte das Kloster Bobbio den zu jener Zeit als Werk des hl. Ambrosius gehenden Gesamtkommentar zu den Briefen des Völkerapostels besessen, was nach dem Ausweis des Katalogs — wir wollen uns vorsichtig ausdrücken — wahrscheinlich nicht der Fall war, so würde sich dessen Identität mit dem genannten Hilariuskommentar nur zu bald herausgestellt haben, und die allgemeine kontinentale Tradition hätte die schüchterne Einzelstimme einfach erdrückt. Selbst wenn die im Katalog, von dem wir später ausführlicher reden werden, genannten anonymen Erklärungen zu den Paulinischen Briefen wirklich vom Ambrosiaster stammten, so würde doch noch die Tatsache feststehen, daß das

Kloster Bobbio die Überlieferung, welche für Ambrosiaster sprach, nicht kannte oder nicht teilte. In jedem Falle aber gibt uns jener alte Katalog den sicheren Beweis an die Hand, daß unser Ambrosiasterkommentar zum Römerbriefe auch in Italien als Sonderausgabe, aus der Feder eines Hilarius stammend, existierte. Der Wert dieser Überlieferung muß umso höher eingeschätzt werden, als das oberitalienische Kloster, wie die jüngsten römischen Funde beweisen, auch noch andere literarische Schätze der Nachwelt gesichert hat.

Das Ergebnis der obigen Ausführungen läßt sich also folgendermaßen zusammenfassen: Vier voneinander unabhängige Zeugnisse sehr alten Datums, zum Teil bis fast an die Abfassungszeit des fraglichen Kommentars hinaufreichend, aus drei verschiedenen Ländern, sichern die Richtigkeit des Satzes: „Der Ambrosiasterkommentar zum Römerbrief erschien als Sonderausgabe und als Werk eines Hilarius."

§ 3. Der Gesamtkommentar zu den dreizehn Paulinischen Briefen ist anonym erschienen.

Die Erörterungen des vorausgehenden Kapitels erfahren ihre naturgemäße Fortsetzung in der Beantwortung der Frage: „Wie kam der Gesamtkommentar unter die Werke des hl. Ambrosius?"

Cassiodor besaß in seiner Bibliothek in Vivarium vor dem Jahre 555 drei Gesamtkommentare zu den dreizehn Paulinischen Briefen. Bei dem ersten bestreitet er die Autorschaft des Gelasius, beim zweiten nennt er keinen Verfasser, und für den dritten weist er den hl. Hieronymus als Autor zurück. Zimmer stellt nun in seinem bereits zitierten Buche (Pelagius in Irland, S. 205—211) folgendes fest: „An zweiter Stelle meint er den alten Hilariuskommentar, der aber für ihn anonym war, und der schon zu seiner Zeit bei manchen als Werk des Ambrosius galt wie weiterhin bis auf Erasmus." Zimmers Irrtum betreffs des Namens Hilarius für den Gesamtkommentar ist im vorigen Kapitel bereits richtiggestellt worden. Wir entnehmen seinen wertvollen Ausführungen nur so viel, daß unser Kommentar zu den Paulinischen Briefen in den Tagen Cassiodors anonym ging und daß bereits damals die irrige Meinung aufkam, Ambrosius habe ihn verfaßt.

Was folgt nun für unsere Frage aus dem Zeugnis des römischen Gelehrten in Vivarium? Eine doppelte Möglichkeit liegt vor: Entweder erschien der Gesamtkommentar anonym oder gleichfalls wie

die Sonderausgabe des Kommentars zum Römerbriefe als Werk des Hilarius. Wäre das letztere der Fall gewesen, so hätte in den 150 Jahren seit dem Erscheinen des Buches der Name Hilarius für ein einzelnes Exemplar vielleicht verloren gehen können, was allerdings angesichts der Wertschätzung der Schrift nicht recht glaublich erscheint. Da jedoch schon zu Cassiodors Zeiten die Meinungen über den Ursprung des Buches auseinandergingen, und die einen für einen Anonymus, die anderen aber für Ambrosius waren, so läßt sich wohl mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß der Gesamtkommentar anonym erschienen ist. Hierfür spricht ebenfalls eine Notiz, die ich der Ambrosiasterstudie Souters entnehme, dem ich auch die Verantwortung für ihre Richtigkeit überlassen muß: Das Spicilegium Cassinense, (wahrscheinlich) das älteste Manuskript (c. 522—568), nennt den Autor nicht, und sein Name fehlte auch wahrscheinlich auf der jetzt verlorenen Überschrift (Titelblatt). (Texts and Studies VII, 1905. A Study of Ambrosiaster, S. 161.)

Aus dem Umstand allein, daß der Kommentar gerade dem hl. Ambrosius zugeschrieben wurde, schließen zu wollen, er sei auch von Italien aus in die Welt gegangen, wäre vielleicht zu gewagt.

Wie stellen sich nun die Nachrichten aus den folgenden Jahrhunderten zu unserer These?

Wir wissen, daß Amalarius † c. 820, Haymo † 853, Prudentius † 861, Hincmar † 882, den Kommentar nur als Werk des hl. Ambrosius kennen.

Die Untersuchung der alten Bibliothekskataloge ist ungemein reizvoll und fördert auch reiche Ergebnisse für unsere Frage zutage. Unstreitig am wichtigsten ist der bekannte Katalog von Bobbio, dessen Hilariusnotiz für die Beweisführung des zweiten Kapitels ein recht wesentliches Moment darstellt. Ehe wir uns jedoch näher mit ihm beschäftigen, erinnern wir uns, daß der hl. Columban, ein Sohn der grünen Insel Irland, am Anfange des 7. Jahrhunderts außer anderen Klöstern auch das von Bobbio gegründet hat, und daß das Kloster St. Gallen seinen Ursprung einem seiner Schüler verdankt.

Welche Bücher nennt uns nun der Katalog des Klosters an der Trebbia? (Becker 32.)

Nr. 23—24. expositiones II in epistola ad Galatas.

Nr. 25. in . . . ad Ephes. . . . ad Philemonem . ad Corinthios.

Nr. 26. et commentarium epistolae . seu . . .

Item de Hilarii (bezieht sich nur auf Nr. 94).

Nr. 94. In epistola ad Romanos librum I.

Nr. 274—282. In epistolis Pauli expositionum libros IX.

Nr. 485. librum cuiusdam in epistolis Pauli, in quo continetur expositio Hieronymi . . . et expositio cuiusdam in septem epistolis canonicis.

Nr. 636. epistolarum exposition . librum I.

Diese Notizen sind keineswegs gleichwertig, da der Katalog, wie ihn Becker in seinem Werke veröffentlicht hat, nicht ein einmal aufgenommenes Bücherverzeichnis darstellt, sondern augenscheinlich aus einem älteren, in sich abgeschlossenen Stücke besteht, an das im Laufe der Zeit entsprechend den Neuerwerbungen von Handschriften Nachträge angefügt wurden. Es geht dies mit Sicherheit aus der ganzen Anlage hervor. Die Nummern von 1—83 führen fast ausschließlich Bücher an, deren Autoren man scheinbar nicht kannte. Unter sie hat der betreffende Bibliothekar einige Schriften des hl. Augustinus, des hl. Hieronymus, sowie einiger anderer Schriftsteller eingereiht. Es folgen sodann in den Nummern 84—176 nach Verfassern geordnet Schriften von Eusebius, Hilarius, Gregor, Ambrosius, Origenes, Cyprian und Isidor. Nr. 177—194 sind Bücher kirchenrechtlichen Inhaltes. Ihnen folgen von Nr. 195 bis 264 „libri diversorum auctorum“. An diese schließen sich Nr. 265—295 „libri incerti“ an. (Darunter Nr. 289 librum I quaestionum cuiusdam in veteri et novo testamento [des Ambrosiasters?]). Den Schluß des anscheinend ältesten Kataloges bilden Nr. 296—355 „Vitae“, „Regulae“ und „Passiones“ und Nr. 356—479, profanwissenschaftliche Literatur. Man sieht daraus deutlich, daß der Katalog bis zu dieser Stelle ein einheitliches Ganzes bildet. Wir finden auch dasselbe Schema in einem Katalog aus St. Gallen, der dem 9. Jahrhundert angehört (Becker 22).

Es folgen nun die Bücher (aus bunt gemischten Gebieten!) des Schotten Dungalus, des Bruders Adalbert, des Priesters Theodor usw. bis zum Schluß. Da diese Nachträge sehr zahlreich sind, so werden wir das Alter des ältesten Teiles eine Spanne Zeit vor das 10. Jahrhundert hinaufdatieren und somit für ihn den Anfang des 9. Jahrhunderts in Anspruch nehmen dürfen.

Unter den relativ ältesten Büchern der Bibliothek befand sich also auch der Kommentar zum Römerbriefe, der dem hl. Hilarius zugeschrieben wurde. Man könnte zwar auf die Vermutung kommen, Bobbio ist eine irische Gründung, in der irischen Kirche kannte man einen Hilariuskommentar zum Römerbriefe, also stammt jenes

Exemplar von Bobbio wohl aus Irland. Bei näherer Prüfung hält dieses Argument jedoch nicht stand. Denn erstens haben der hl. Columban und die anderen irischen Missionäre auf ihren Reisen sicherlich keine Bibliothek mitgeführt, und hätten sie außer Brevier und Evangelien noch Bücher mitnehmen wollen, so war ein glossierter Bibeltext, wie die schon früher genannten, doch allein praktisch, und schließlich ist der Verkehr des Klosters Bobbio mit der irischen Heimat doch wohl über das stammverwandte St. Gallen gegangen, wo sich dann bei dem Bücherhunger der damaligen Zeit dasselbe Werk auch finden müßte, was aber bestimmt nicht der Fall war, wie wir später sehen werden.

Zu derselben Zeit, wie der Hilariuskommentar, gehörte der Bibliothek eine Schrift in neun Büchern an, Expositiones in epistolis Pauli. Leider ist eine solche Notiz zu dürftig, als daß sich daraus sichere Schlüsse ziehen ließen. Es könnte hier ja der anonym erschienene Ambrosiasterkommentar gemeint sein, jedoch ließe sich das eben nur vermuten. Es würde dieser Annahme noch nicht der Umstand widersprechen, daß ein Teil dieses Werkes sich bereits in der Bibliothek befand und für Hilarius als Autor plädierte. Die irischen Mönche kannten das Werk von ihren Studien in der Heimat her in dieser Gestalt, oder es hatte sich im Kloster eine Tradition gebildet, die an dem Namen Hilarius festhielt.

Von den unter Nr. 485 genannten anonymen Schriften über die Paulinischen und kanonischen Briefe könnte man annehmen, daß sie aus einer Feder stammen, es bleibt aber auch hier reine Vermutung, wie bei dem unter Nr. 636 genannten Werke.

Interessant sind die Nachrichten aus St. Gallen.

Der bei Becker gegebene Katalog aus dem 9. Jahrhundert (B. 15) nennt: Nr. 115. Ambrosus (sic!). Super epistolas pauli ad romanos et corinthios I (sc. vol.).

Wie der Schreiber des Kataloges selbst sagt, bildeten die in ihm aufgezählten Bücher die ganze damalige Klosterbibliothek. Becker nimmt als Abfassungszeit für diesen Katalog das 9. Jahrhundert an. Jedoch stammt aus demselben Jahrhundert ein zweiter Katalog (B. 24), nach dessen Ausweis die Bibliothek sich ganz bedeutend vergrößert hat, was doch eine gewisse Zeit in Anspruch nahm. Und da ein dritter Katalog, eine Ergänzung des zweiten, aus den Jahren 854—872 stammt, so werden wir wohl den ersten eher dem Schluß des 8. Jahrhunderts zuschreiben dürfen.

Während nun zur Zeit des ersten Kataloges die Bibliothek von St. Gallen vom Ambrosiasterkommentar nur die Erklärungen zum

Römerbrief und zu den Briefen an die Korinther besaß, weist der zweite Katalog, welcher zeitlich vielleicht ein halbes Jahrhundert von dem ersten entfernt ist, bereits das ganze Werk auf.

No. 176—179. Item tractatus sci ambrosii in eplas pauli volum IIII.

Der dritte Katalog (854—872) bringt in dem dort angegebenen Buche No. 36—37. Eiusdem (St. Ambrosii) in epistolas Pauli volumina 2. allem Anschein nach eine neue unter dem Abte Grimaldus von Hartmotus besorgte Abschrift. Für St. Gallen können wir also nachweisen, wie allmählich das ganze Werk in den Besitz des Klosters gelangte.

Von dem Nachbarkloster Reichenau wissen wir nur, daß unter seinen Handschriften sich im Jahre 822 die Ambrosiastererklärung zum Römerbriefe befand, und die Annahme, daß sie aus St. Gallen stammte, hat viel für sich. Reichenau. J. 822, (Becker 6.):

No. 307. (Ambrosii) in epistolam ad Romanos vol. I.

Graf Everardus von Friaul bestimmte im Jahre 837 in seinem Testamente, daß seine Bibliothek unter seine Kinder verteilt werden sollte. Auf seinen Sohn Adalardus entfiel dabei unter anderem folgendes Buch: (Becker 12.)

No. 24. expositionem super epistolas Pauli.

Da sonst die Namen der Autoren in dem Testamente sorgfältig genannt sind, wird es sich hier wohl um ein anonymes Werk handeln. Dürfen wir da an den Ambrosiasterkommentar denken? Sollte die venezianische Landschaft die Urtradition bewahrt haben?

Wir lassen nun die übrigen Bibliotheksnachrichten folgen, welche einer Erklärung nicht bedürfen oder eine solche durch ihre Unbestimmtheit unmöglich machen.

Unbekannte Bibliothek des 10. Jahrh., (Becker 29.):

No. 72. expositio super epistolas Pauli.

Abbatia S. Euticii prope Nursiam, 1159—1170, (Becker 99.):

No. 11. Liber (v. Ambrosii) super epistolas Pauli.

Den hl. Ambrosius als Verfasser eines Kommentars zu den Paulinischen Briefen nennen:

Fontanellense coenobium, J. 823—833. (Becker 7, 51.)
Toul, v. d. J. 1084. (Becker 68, 68.)
Chartres, 11. Jahrh. (Becker 59, 90.)
Kirche des hl. Maximin zu Trier, 11.—12. Jahrh. (Becker 76, 70.)
Peterskirche zu Salzburg, 12. Jahrh. (Becker 115, 122.)

Teilabschriften des Ambrosiasterkommentars scheinen folgende Bibliotheken aufzuweisen:

Monasterium Nonantulanum, J. 1166. (Rom. Cor.) (Becker 101, 31.)

Würzburg, Salvatorstift, 9. Jahrh. (Cor.). (Becker 18, 103.)

Eigenartig ist die Nachricht aus Kloster Lorsch: (10. Jahrh.)

No. 284. tractatus (st. Ambr.) in epistolas Pauli, id est ad Philippenses I, ad Colossenses I, ad Timotheum II, ad Philemonem I in uno codice.

Auch hier darf man wohl auf die allmähliche Erwerbung des ganzen Werkes durch Abschreiben schließen.

Der erste Teil unserer bisherigen Ausführungen hat ziemlich sicher festgestellt, daß der Gesamtkommentar, den wir heut unter dem Namen Ambrosiaster kennen, anonym erschienen ist. Es ist wohl anzunehmen, daß in dieser Gesamtausgabe auch der Kommentar zum Römerbrief enthalten war, dieser aber schon in zweiter Auflage, da er sich später immer in der Gesamtausgabe findet. Es bleibt dabei aber die Schwierigkeit, daß sonderbarerweise der Name Hilarius sich nicht auf das ganze Werk übertrug. Andrerseits sind unsere bisherigen Ergebnisse doch so weit historisch gestützt, daß diese eine Frage schon offen bleiben kann. Die zu erwartende Textausgabe des Ambrosiasterkommentars wird wohl feststellen, — wenn es überhaupt noch möglich ist —, wie weit sich die beiden Rezensionen des Kommentars zum Römerbriefe voneinander unterscheiden. Übrigens könnte ich es mir recht gut vorstellen, daß, nachdem erst einmal die Gesamtausgabe erschienen war, das Sonderstück und mit ihm der Name Hilarius, bei Seite gedrückt, immer mehr in Vergessenheit geriet, was umso leichter geschehen konnte, da ja die Kommentare zu den Erstlingswerken ihrer Art gehörten und die Zitation „Commentaria in tredecim epistolas Beati Pauli“ das Werk auch ohne Nennung eines Namens genügend kennzeichnete. Freilich wird man damals nicht Commentaria, sondern Expositio oder Expositiones zitiert haben, wie denn auch der Ausdruck Commentaria sich in den Verzeichnissen der Bibliotheken vor dem 10. Jahrhundert überhaupt nicht findet und im 11. und 12. Jahrhundert erst ganz vereinzelt auftaucht.

Am Schlusse dieses Kapitels begrüßen wir eine Notiz, die wir dem schon mehrfach genannten Buche Zimmers verdanken[1]):

„Lehrreich gegenüber LA und Wb ist in dieser Frage (der Zitation hl in den irischen Handschriften. Anm. d. Verf.) die

[1]) *Zimmer,* Pelagius in Irland, S. 119.

Handschrift Wn, die, auf dem Kontinent von einem Iren geschrieben, irische und kontinentale Quellen mischt, wie schon mehrfach bemerkt ist. Sie bietet fol. 5a unten bis 6b unter der Überschrift „Incipit prologus Ambrosii in apostolum“ den Prolog des Ambrosiaster zum Römerbriefe. Daß der Schreiber Marianus Scotus einfach für ein Hilarii seiner Vorlage das Ambrosii eingesetzt hat, wie er fol. 3b, 10 über das aus seiner Vorlage stammende Pelagii ein l. hir. überschrieb, um gewissermaßen zu zeigen, daß er auf der Höhe kontinentaler Bildung stehe, läßt sich plausibel machen. Zuerst verdient Beachtung, daß der Prolog des Ambrosiaster zum Römerbriefe in Wn ganz wie in LA prologus . . . . in apostolum einfach genannt wird; sodann ist entscheidend, daß in Wn dieselbe Rezension wie in LA vorliegt: sie hat nicht nur in Kleinigkeiten dieselben Abweichungen von der kontinentalen Rezension wie LA, sondern bietet auch die beiden umfangreichen, oben charakterisierten Abweichungen LA's bis ins einzelne mit LA übereinstimmend, sodaß Wn 5a bis 6b aussieht, als ob es von LA abgeschrieben sei und nur Ambrosii an Stelle des Hilarii in der Überschrift gesetzt ist. Entsprechend dieser Änderung werden dann die aus dem Kommentar entnommenen Erklärungen, die in Wb mit hl bezeichnet sind, in Wn mit Ambr. eingeführt.“

Damit ist der Beweis geliefert, daß die in den Tagen Cassiodors aufgekommene Meinung, Ambrosius habe die Kommentare verfaßt, auf dem Kontinent eine so dominierende Stellung erlangte, daß sie jedes Gegenzeugnis einfach überstimmte. Noch am Ende des elften Jahrhunderts ist also die Überlieferung, die für Hilarius sprach, nicht erloschen, und es ist äußerst interessant, in einem speziellen Falle zu sehen, wie sie gleichsam mit der letzten Kraft gegen die den Kontinent beherrschende Ansicht ankämpfte, um schließlich doch in dem ungleichen Ringen zu erliegen. Wir müssen es als einen glücklichen Zufall bezeichnen, daß uns in dem Katalog der Bibliothek von Bobbio ein Vertreter der ältesten Tradition erhalten geblieben ist.

§ 4. Der Sonderzweck des Römerbriefkommentars. Ambrosiaster—Isaak.

Es ist in den beiden ersten Kapiteln unserer Ausführungen bereits dargetan worden, daß der Kommentar zum Römerbriefe apologetische

Tendenz hat, und daß er als Sonderausgabe erschienen ist. Wir könnten uns damit zufrieden geben, ihn als einen Versuch aufzufassen, wenn uns nicht eine Anzahl Stellen im Texte andere Wege wiesen. Für die Feststellung des Autors stehen uns zwei Möglichkeiten offen; entweder gehen wir vom Text aus und suchen aus dem dort gegebenen Material das Bild des Verfassers in musivischer Arbeit zusammenzubringen, oder wir nehmen eine bestimmte bekannte Persönlichkeit an und untersuchen, wie weit ihr Gedankenkreis, ihr Wolllen, ihr Schicksal durch die Angaben unserer Schrift bestätigt werden. Der letztere Weg erweist sich bei der Lektüre des Kommentars als aussichtsvoller und wir stehen nun vor der schwierigen Frage: Wer kann die Kommentare verfaßt haben? Es sind bereits im Verlauf der wissenschaftlichen Kontroverse soviele Persönlichkeiten vorgeschlagen worden, daß man nur von einem embaras de richesse reden kann. Seitens des Mannes, dem einmal endgültig im Schiedsgericht der Wissenschaft der Ruhm zugesprochen werden wird, der Autor der Kommentare zu sein, müssen folgende Bedingungen Erfüllung finden: Er muß Rom und die römischen Verhältnisse kennen, sowohl in der Rechtswissenschaft als in der Theologie bewandert sein, dem Judentum nahestehen und speziell ihm das größte Interesse entgegenbringen. Lassen wir nun die vorgeschlagenen Persönlichkeiten nach einander Revue passieren, so bleibt unser Auge an einem haften, der einmal Jude war, dann Christ wurde, große Rechtskenntnis besaß, sehr zum Judentum neigte, und der in Rom vor der Abfassungszeit der Kommentare eine bedeutende Rolle gespielt hat, — Isaak der Konvertit. Morin hat seinen Namen in unserer Frage zuerst genannt, aber nach wenigen Jahren wieder aufgegeben, Wittig für ihn den Kampf aufs neue gewagt, und Souter ihm gegenüber den zweiten Favoriten Morins, nämlich Decimus Hilarius Hilarianus nicht mehr verteidigt.[1]) Für ihn soll nun auch in diesem Kapitel eine Lanze gebrochen werden.

Jsaak war nach dem Prozeß des Jahres 372 nach Spanien verbannt worden, wo er, nach den Worten des römischen Konzils vom Jahre 378, meritorum suorum sortem tulit. In jene Zeit fällt nach I. Tim. 3, 14 die Entstehung der Kommentare. Was verrät uns nun der Text über ihren Verfasser?

Röm. I, 22. Nam et ideo ad regem per tribunos aut comites itur; quia homo utique est rex, et nescit quibus debeat rempublicam credere. Ad Deum autem, quem utique nihil latet (omnium enim

[1]) Prolegomena zur neuesten Ausgabe der Quaestionen.

merita novit), promerendum, suffragatore non opus est, sed mente devota. Ubicumque enim talis locutus fuerit ei, respondebit illi.

Es klingt dies ganz wie eine Selbsttröstung des in Spanien (ubicumque!) weilenden Autors, der sich als Verteidiger des nach seiner Ansicht rechtmäßigen Bischofs Ursin unschuldig bestraft glaubt. In rechtes Licht wird der Passus erst durch das folgende gesetzt.

Der Apostel rügt am Ende des ersten Kapitels die Ausschweifungen der Römer, und unser Kommentator exegisiert zum letzten Verse: Schlecht ist der, der solchen Verirrungen zustimmt, schlechter, wer sie selbst begeht, am schlechtesten, wer sie begeht und bei anderen duldet. Der Autor muß bei dieser Apostrophe an die „Sünder in Rom" an konkrete Verhältnisse denken, er gebraucht die stärksten Ausdrücke, gerät mit jedem Worte mehr in Harnisch und bei der Paulinischen Mahnung: Existimas autem hoc, o homo, qui iudicas de iis, qui talia agunt, et facis ea; quia tu effugies iudicium Dei? bricht der Sturm los, der des Autors Namen singt:

Röm. II, 3. „Hoc est; numquid quia tibi examen datum est potestatis iudicandi de malis et stupris, cum eadem agas, et non est qui te ad praesens iudicet, effugies iudicium Dei? Non utique; quia si iudicium Dei in mundo evasisti, quia omnis haec potestas et iudicium ab eo est, in futurum non evades. Per se enim iudicaturus est Deus, apud quem cessat adulatio et personarum acceptatio. Aut certe si iustum alicui videtur, ut huiusmodi immunis a poena sit, dicat".

Daß mit dem iudicare ein ordentliches richterliches Urteil gemeint ist, beweist der Zusatz potestas. Handelt es sich aber hier um einen weltlichen oder geistlichen Richter? Gegen den ersteren spricht der Ausdruck non est qui te ad praesens iudicet; es war doch kein römischer Richter so mächtig, daß es nicht noch eine höhere Instanz auf Erden gegeben hätte. Was der Autor aber von dem weltlichen Gericht über mala et stupra hält, zeigt er Röm. I, 29: „si enim dixisset (sc. apostolus) adulterium, videbatur excusare fornicationem, sicut leges Romanae".

Es bleibt also nur noch der geistliche Richter; daß unter ihm Papst Damasus zu verstehen ist, hat schon Wittig dargetan[1]).

---

[1]) *Wittig*, D. Ambr. Hilar., S. 28.

Im Jahre 368 hatte Valentinian den Papst zum obersten Richter in kirchlichen Dingen erklärt (tibi examen datum est potestatis iudicandi); im Jahre 372 wurde Damasus wegen der Wahlkämpfe angeklagt mit einem verdächtigenden Seitenblick auf das sittliche Leben (de malis et stupris, cum eadem agas), durch das Eingreifen des Kaisers aber vor der sicheren Verurteilung gerettet (iudicium Dei in mundo evasisti); im Jahre 373 erklärte der Kaiser, über den Papst richte niemand (et non est, qui te ad praesens iudicet), dem der letztere nicht selbst das Gericht über sich antrage. Die Ankläger des Jahres 373 hatten behauptet, der Papst sei durch gewisse Machinationen zu seiner Würde gelangt (apud quem cessat adulatio et personarum acceptatio).

So löst sich dieser Abschnitt, dessen konkrete Tendenz nun unverkennbar ist, in eine ganze Reihe bekannter zeitgeschichtlicher Momente auf. Kann man das Walten des Zufalls vorschützen, um eine Erklärung dafür zu finden, daß eine lange Stelle aus einem harmlosen (!) Kommentar in sechs Momenten, die sich Schlag auf Schlag folgen, zeitgeschichtliche Ereignisse bringt und zu ihnen Stellung nimmt? Es ist einfach nicht fortzuleugnen, daß hier ein Mann spricht, der mit den Kämpfen der erwähnten Jahre nicht nur genau vertraut ist, sondern, wie die Schärfe der Rede es zeigt, einer der eifrigsten Verfechter der Sache Ursins war. Es ist, als wollte er uns nicht im Zweifel über seine Persönlichkeit lassen, wenn er gleich darauf in der Erklärung zu Vers 7 schreibt: In praesenti enim honor vel gloria frequenter amittitur; quia corruptibilis est, qui dat, et quod dat, et qui accipit; in die enim iudicii Dei incorruptibilis iam dabitur honor et gloria, ut sint tota aeterna: ipsa enim glorificabitur substantia, quadam immutatione meritorum. Der Autor erscheint also als ein Mann, der um Ehre und Existenz gekommen ist. Vers 9 verrät jedoch noch mehr: „Semper Judaeum anteponit praerogativa Patrum, ut aut coronetur primus, aut damnetur; quia credens honorificentior est propter Abraham, diffidens autem peius tractandus est; quia donum promissum Patribus refutavit.“ So hoch schätzt das Judentum nur jemand, der selbst Jude gewesen ist.

Interessant und bezeichnend ist des Autors Exegese zu Röm. XIII, 2. „Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit“. Er bemerkt dazu: Hoc contra illos est qui per potentiam fortes sunt, aut qui ab aliquo deprehendi se posse non credunt, et

tamen pertinet, non discordat a bene agentibus. Hic est enim per hoc illudere se legem putant; ostendit his Dei esse legem et non evasuros iudicium Dei, qui ad tempus aliquo pacto evadunt.

Paulus warnt nur vor dem Widerstande gegen die von Gott gesetzte Gewalt, der Kommentator aber erweitert den Gedanken und bezieht ihn auf einen, der mit Gewalt ein Mächtiger geworden ist, und der sich nun sicher dünkt vor allem irdischen Gericht. Wie auffallend zeigt sich hier wieder die Stellung des Ursinianers gegenüber dem unangreifbar gewordenen Damasus, wie wir sie bereits früher konstatieren konnten. Er droht dem durch kaiserlichen Machtspruch für dieses Leben immunen Papste (qui ad tempus aliquo pacto evadunt) mit dem Gerichte Gottes nach dem Tode (non evasuros iudicium Dei). Genau wie in der Erklärung zu Röm. II, 3 sind die Gedanken unseres Autors keineswegs aus den Worten des Apostels zu erwarten. Dieses und der Umstand, daß sie sich so leicht und mühelos konkreten Verhältnissen anpassen, ist uns ein sicherer Wegweiser für die Richtung, in der wir die Spuren der gesuchten Persönlichkeit zu verfolgen haben.

Einen anderen Ton als in den vorgenannten Stellen schlägt der Kommentator im 12. Kapitel an, und wir sehen ihn zu unserem Erstaunen Worte des Friedens und der Versöhnung finden. Zu dem „non alta sapientes" des Paulinischen Textes bemerkt er: Röm. XII, 16. „Alta sapere superbia est; nam et diabolus cum alta sapuit, apostatavit. Ne elatio sit in animo, et praesumens forte de incolumitate actus sui, non condoleat fatri suo, sed exprobret quasi peccatori, haec superbia est, quae cum se praeponit, offendit. Quod et Dominus denotat, dicens: „Ejice trabem prius de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui".

Dieses offenbar an Damasus gerichtete Präludium zu den folgenden Versen enthält die Mahnung zum Mitleid mit dem als „Sünder gebrandmarkten Bruder" und paßt mit seiner Warnung vor Überhebung und allzu selbstbewußten Kraftgefühl (superbia, elatio) ganz zu dem Geist der bisher erbrachten Zitate. Es leitet zugleich aber auch geschickt über zu der in die folgenden Erklärungen eingeflochtenen Bitte um Rekonziliation.

Vers 18. „Si fieri potest, quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes". Omnes vult pacificos esse, qui divinam servant iustitiam. Viderit si quis hanc pacem spreverit, ut sit tali viro inimicus, cum aut reprehendi ab illo non vult, aut invidet bonis eius; quod ad illum

impacificus, qui praetermissa voluntate Legis suum ius sequitur; quamquam dicat David: „Cum iis qui oderunt pacem, eram pacificus“. Sed hoc necessitatis erat propter potentiam personarum, ut vel obsequiis humilitatis vincatur, quem sic extollit superbia, ut mandata Legis spernat. Potest fieri, ut et de timore Dei pacificum se quis praebeat illi, qui odit pacem. Quando enim vicem malis reddere non vult, pacificus est, hoc est, de bono vincere malum, ut vel obsequiis vincatur, quem mandata Legis non vincunt. Ergo, si fieri potest, inquit, quod ex vobis est; ut bene agentes pacem habere videamur. Iam si non fuerit amator pacis, tu tamen vis esse pacificus, quantum ad te pertinet. Si autem irreverens et blasphemus quis sit, et pacem cum illo habere non possis, non utique tibi ascribendum erit; quia Ioannes apostolus illos, qui negant in carne Christum venisse, nec salutari permisit. Nos ergo parati sumus, si fieri potest, ut cum omnibus pacem habeamus: aliis autem repugnantibus fiet impossibile, non ex nobis; si de nobis tamen quaerela deponatur. Qui enim nullum laedit, apparet esse pacificus.

Vers 19. „Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae“. Ut pacis foedera servari possint, ab ira dissimulandum monet, maxime quoniam solet per iram peccari, cum quando quis furore commotus, plus exigit, quam postulet causa delicti: aut sibi ipsi incommodum praestat, si graviora peccata incompetenti vindicta vult exsequi; debilem enim efficit, quem potuit emendatum habere et sanum. Unde et Salomon: Noli, ait, iustus esse multum; est enim, inquit, qui perit in sua iustitia. Volens enim singulis peccatis respondere, circa vindictam mortem potest invenire tam sibi, quam ei quem plagis affligit; solent enim in poenas delinquere. Non solum autem de subiectis vindictam prohibet competentem, sed et de paribus et magnis, hoc est, de fratre forte in nos peccante non quaeramus vindicari, sed remittamus, Dei iudicio reservantes; ne, dum ab ira detinemur, inveniat locum inimicus, in quo suggerat et suadeat, quod contra nos est“.

Dürfen wir nun auf Grund des bisher gegebenen Materials den Ambrosiaster mit Isaak dem Konvertiten identifizieren? Vergegenwärtigen wir uns zunächst, ehe wir den entscheidenden Schritt wagen, Isaaks Lage zur Zeit der Abfassung des Kommentars zum Römerbriefe. In Mailand hatte er vor 372 enge Beziehungen zum Judentum, ging dann nach Rom, um für seinen Kandidaten Ursin

den Kampf gegen Damasus zu führen, dessen unglücklicher Ausgang ihm die Verbannung nach Spanien eintrug. Dort mögen der Unmut über sein Schicksal, der Groll gegen seine Gegner, das Verlangen, nach Italien zurückzukehren und die Sorge um die Bekehrung seiner früheren Glaubensbrüder sein Herz gar manchmal bewegt haben. Finden wir das in den Erklärungen bestätigt? Gewiß. Denn daß der Kommentar eine judenchristliche apologetische Schrift ist, hat das erste Kapitel unserer Ausführungen bereits dargelegt, und die anderen Momente aus dem Leben Isaaks finden ihre Beläge durch die erbrachten Zitate in so auffallender Weise, daß sich jedem ohne weiteres der Schluß aufdrängt: In Isaak dem Konvertiten ist der langgesuchte Autor der Ambrosiasterschriften gefunden.

Was hat Isaak aber mit dem Kommentar zum Römerbriefe beabsichtigt? Es erscheint nicht recht glaublich, daß ein Werk mit soviel persönlichem Einschlag nur apologetische Zwecke verfolgte. Unverkennbar enthalten die ersten von uns herangezogenen Stellen eine Spitze gegen Damasus. Hätte Isaak aber die Erklärungen als eine Streitschrift geschrieben, dann würden sie wohl anders ausgefallen sein. Wenn wir andrerseits in der offenbaren Bitte um Rekonziliation, wie sie aus den Erläuterungen des zwölften Kapitels spricht, den Tenor der persönlichen Bemerkungen sehen, so haben wir die ersten Stellen gegen uns. Es läßt sich jedoch ein Ausweg aus diesem Dilemma finden. Die persönlichen Bemerkungen zu Röm. II, 3 und XIII, 2 sind so geschickt eingekleidet und fügen sich immerhin noch so in den Text, daß ein unbefangener Leser sich über manchen Ausdruck zwar wundern mochte, ohne aber seine Adresse zu erraten. So ist es wohl dem hl. Augustinus ergangen, da er den hl. Hilarius für den Autor der Kommentare hielt. Damasus aber, und wer die Umstände seiner Wahl kannte, mußte die versteckte, aber darum nicht weniger scharfe Spitze fühlen.

Wir nehmen daher an: Isaak hat das erste Stück seines apologetischen Kommentars veröffentlicht und dem Papst unterbreiten lassen, um seine Rechtgläubigkeit und seinen guten Willen zu beweisen (Nos ergo parati sumus); er bittet darin um Wiederaufnahme (de fratre forte in nos peccante non quaeramus vindicari, sed remittamus), die durch die Annahme eines neuen Namens vielleicht erleichtert werden sollte (Hilarius).

Für ihn recht bezeichnend ist die Art und Weise, wie er seine Bitte zu begründen sucht. Er hält Damasus für einen Eindringling auf den päpstlichen Thron; daher bietet er ihm nicht eine bedingungs-

lose Unterwerfung an, sondern fordert seine Begnadigung wie das gute Recht eines Schuldlosen, indem er sich zunächst an das nach seiner Meinung schlechte Gewissen des Papstes wendet, und ihm mit Gottes Gericht droht. Isaak befindet sich in einer prekären Lage. Einerseits zieht es ihn mächtig nach Rom zurück, andrerseits aber ist er entschlossen, um den Preis der Begnadigung seine Überzeugung nicht zu opfern. Als geschickter Rechtsanwalt weiß er sich jedoch zu helfen, indem er die Frage der Unterwerfung möglichst mit Stillschweigen wie ein ganz nebensächliches Moment übergeht und für seine Sache den Apostel sprechen läßt. Er argumentiert nun so: Paulus fordert, daß die Christen mit einander Frieden halten. Um dieser Mahnung zu entsprechen, bin ich bereit, mit Dir, o Damasus, mich zu versöhnen (nos quidem parati sumus), kommt es nicht dazu, so liegt die Schuld nicht an mir (aliis autem repugnantibus fiet impossibile, non ex nobis). „Der Apostel verbietet Feindschaften", das ist der Titel, auf den Isaak sich stützt, eine Unterwerfung oder gar ein reuiges Schuldbewußtsein liegt ihm fern.

Daß diese Interpretation nicht willkürlich ist, zeigt Vers 19. Der Bitte „non quaeramus vindicari, sed remittamus" geht die Begründung voraus: „Non solum autem de subiectis vindictam prohibet competentem, sed et de paribus et magnis". Daß Isaak Priester ist, wird noch später dargetan werden. In allen seinen Schriften vertritt er die Ansicht, daß ein Bischof nichts sei als der erste Priester; daher fühlt er sich seiner Weihe nach dem römischen Bischof fast gleich (de paribus et magnis).

§ 5. Wann ist der Kommentar zum Römerbriefe erschienen? Sein Erfolg.

Für die Bestimmung des Jahres, in dem der Kommentar zum Römerbriefe erschienen ist, stehen uns positive Nachrichten nicht zur Verfügung. Wir müssen daher versuchen, die wenigen dürftigen Anhaltspunkte so zu kombinieren, daß unser Resultat sich der einzigen sicheren Angabe, die wir über das Erscheinen des Gesamtkommentars besitzen, fügt[1]).

Jene schon mehrfach zitierte Stelle, Röm. II. 3, mag uns auch hier als Quelle dienen.

„Hoc est, numquid quia tibi examen datum est potestatis iudicandi de malis et stupris, cum eadem agas et non est qui te ad praesens iudicet, effugies iudicium Dei? Non utique; quia si iu-

[1]) I. Tim. III, 14—15. Ecclesia cuius hodie rector est Damasus.

dicium Dei in mundo evasisti, quia omnis haec potestas et iudicium ab eo est, in futurum non evades. Per se enim iudicaturus est Deus, apud quem cessat adulatio et personarum acceptatio."

Wie schon früher bemerkt wurde, bezieht sich das „non est qui te ad praesens iudicet" auf den Erlaß des Kaisers vom Jahre 373, durch den der Papst dem weltlichen Gericht entzogen wurde. Die Worte „iudicium Dei in mundo evasisti" lassen eine zweifache Deutung zu; entweder ist mit ihnen der Prozeß des Jahres 372 gemeint oder sie beziehen sich auf den Spruch des römischen Konzils im Jahre 378[1]). Auf das letztere weisen die Worte hin „malis et stupris, cum eadem agas". Jedoch war schon in dem ersten Prozeß der sittliche Ruf des Papstes angetastet worden. Entscheidend für unsere Frage ist der Zusatz „quia omnis haec potestas et iudicium ab eo est" zu dem Ausdruck „iudicium Dei in mundo". Der Mann, der im Jahre 372 über Damasus zu Gericht saß, war der grausame, blutdürstige und von allen gefürchtete Maximin. Ihn mit „iudicium Dei in mundo" zu bezeichnen, war auch Isaak zu stark, daher fügt er, gleich als ob er seine Worte erklären und entschuldigen wollte, hinzu „quia omnis haec potestas . . . ." Abgesehen davon, daß Isaak ein Konzil, das Damasus freisprach und ihn sogar „sanctus frater noster" nannte, nicht als Gericht Gottes angesehen hätte, paßt der Ausdruck evasisti nur zu dem ersten Prozeß, wo der Papst tatsächlich durch kaiserlichen Machtspruch dem ordentlichen Richter entging. Der Erlaß des Kaisers, der zugunsten der Person die Sache beiseite schob, war tatsächlich eine „personarum acceptatio" und war auch durch ein eigenes Bittgesuch (adulatio!) veranlaßt worden.

Wir dürfen daher wohl annehmen, daß unser Kommentar nach 373 verfaßt und vor 378 erschienen ist, denn die Vorgänge des letzten Jahres scheint Isaak noch nicht zu kennen. Ein argumentum a silentio gilt zwar für den Historiker an sich nicht als Beweis. Können wir jedoch in unserem Falle eine Ausnahme von der Regel zugestehen? Der Verfasser glaubt ein schüchternes Ja wagen zu dürfen. Es wäre doch gar zu seltsam, daß Isaak, welcher den ersten Prozeß in seine Momente zerpflückt, um an ihnen seinen Ärger auszulassen, für den ihm sicherlich nicht minder unangenehmen

[1]) Über die beiden Verhandlungen vgl. *Wittig*, Papst Damasus I. Rom. 1902.

zweiten Prozeß auch nicht ein Wort übrig hätte. Unser argumentum a silentio stellt sich also auf Grund dieser Erwägungen mehr als eine psychologischen Forderung dar. Mit Rücksicht auf die Stimmung, in welcher der Konvertit sich noch befindet, werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir als Abfassungszeit die Jahre 373 bis höchstens 376 ansehen. Dementsprechend müßte der Sonderkommentar bald danach erschienen sein, und zwar als Werk eines Hilarius.

Isaak wird wohl am päpstlichen Hofe nicht nur Gegner gehabt haben, und es mag in der Umgebung des Papstes mehr als einer gewesen sein, der dem Oberhaupt der Kirche das Werk des Verbannten in die Hände spielen und die Persönlichkeit, die sich hinter dem Namen Hilarius barg, entdecken konnte und wollte. Andrerseits mußte das Pseudonym die richtige Deutung der Stellen, die sich gegen Damasus richteten, bedeutend erschweren.

Hatte Isaak nun mit seiner Schrift irgend einen Erfolg zu verzeichnen? Nein, und man wird sich darüber nicht wundern dürfen. Denn die herrschende Meinung in Rom ging dahin, daß er in Mailand zum Judentum zurückgekehrt sei. Nehmen wir an, es hätten nur Damasus und seine Vertrauten gewußt, wer der Kommentator Hilarius war, so lag für den ersteren gar kein Grund vor, sich für Isaak zu verwenden, da er billigerweise eine andere Sprache und eine andere Gesinnung voraussetzen und erwarten durfte. Der Papst mußte dem Manne mißtrauen, der sich stets als einer seiner erbittertsten Gegner gezeigt hate, der im Rufe der damals fast unerhörten Apostasie[1]) stand, und nun nach wenigen Jahren den überzeugten Christen und eifrigen Apostel spielte, dabei aber seine Stellung zum Oberhaupt der Christenheit so gut wie garnicht geändert hatte.

Die römische Synode des Jahres 378 schreibt über Isaak: „Sic denique factio profecit Ursini, ut Isaac Judaeo subornato, qui facto ad synagogam recursu coelestia mysteria profanavit, sancti fratris nostri Damasi peteretur caput .... Isaac quoque ipse, quia ea, quae detulit, probare non potuit, meritorum suorum sortem tulit ....

Nach diesen Worten scheint das Konzil von Isaaks Rekonziliationsversuch nichts gewußt zu haben. Hätte das Konzil aber davon Kenntnis erlangt, so hatte es zum Mißtrauen nicht weniger Veranlassung als Damasus; andererseits lag es auch garnicht in seinem Interesse, in dem Bericht an den Kaiser, dem obige Stelle entnommen ist, Isaak zu schonen.

---

[1]) *Zahn*, Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak. Theologisches Literaturblatt, 1899, No. 27, S. 313—317.

§ 6. Isaak—Gaudentius—Hilarius.

Die Identität des Ambrosiaster Hilarius mit dem Konvertiten Isaak ist in den vorausgegangenen Kapiteln bereits verfochten worden. Wittig hat nun in seiner Schrift über den Ambrosiaster Hilarius die sehr glaubhafte Vermutung ausgesprochen[1]), daß der in den zwei bekannten kaiserlichen Erlassen gegen die Parteigänger Ursins[2]) unter anderen Ursinianern an erster Stelle genannte Gaudentius und Isaak ein und dieselbe Persönlichkeit seien. Es war ja nur natürlich, daß der Name des bedeutendsten Mannes der Partei auch an der Spitze der Proskriptionsliste stand. Im folgenden mögen nun einige Zeugnisse nachgetragen werden, welche die Gleichung Isaak-Gaudentius-Hilarius noch wahrscheinlicher machen.

Wittig hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Ambrosiaster in den Erklärungen zu Röm. I, 1 seinen Namen eigentlich selbst verrät. Er schreibt nämlich an dieser Stelle: Apud veteres nostros ratione nomina componebantur, ut Isaac propter risum. Obwohl den Autor der Name Abraham sonst sehr interessiert[3]), kommt ihm an dieser Stelle doch zunächst sein eigener Name in den Sinn. Er mochte finden, daß derselbe zu seiner Person sehr gut passe, da er, selbst wenn er ihn wechselte, doch immer einen in der Bedeutung gleichen annahm.

Isaak hat bei der Taufe wahrscheinlich einen christlichen Namen zu seinem alten hinzugenommen. Dionysius von Alexandrien und Eusebius bezeugen, daß es schon im dritten christlichen Jahrhundert Sitte war, bei der Taufe seinen Namen zu wechseln[4]). „Von mehreren Martyrern, die vor dem heidnischen Richter ihre christlichen und heidnischen Namen unterschieden, sei hier nur ein Beispiel aus dem Jahre 311 genannt: nomine paterno Balsamus dicor, spirituali vero nomine, quod in baptismo accepi, Petrus dicor (Acta Balsam. bei Ruinart). Die Mahnung, bei der Taufe keine weltlichen, sondern nur die Namen von Martyrern und Heiligen anzunehmen, findet sich bei Chrysostomus (Hom. 21 in Gen.) und Theodoret, sowie in einem angeblichen Kanon 30 des Konzils von Nicaea, der allerdings der ersten allgemeinen Synode nicht angehört, aber jedenfalls sehr alt ist. Daß er praktisch befolgt wurde, dafür haben die Fortsetzer des Eusebius schon zahlreiche Beispiele (Socr. II, 2 ff).“ Wenn wir mit Wittig annehmen, daß Isaak, seit er getauft war, sich Isaak Gaudentius nannte, so haben wir das kaiser-

[1]) *Wittig*, Der Ambrosiaster Hilarius, S. 32. — [2]) Avellana collectio ed. *Günther*, Vindobonae 1895—1898, n. XI, 3 und XII, 4. — [3]) Phil. III, 5—7. Qu. XLIV, 10. — [4]) *F. X. Kraus*, Real-Enc. d. christl. Altert. 1886. II. S. 475.

liche Schreiben des Jahres 372 für uns, — es war ja natürlich, daß Isaak an erster Stelle genannt wurde, — und die oft genannte römische Synode (378) nicht gegen uns, denn die letztere sprach dem Konvertiten nach seinem angeblichen Abfall auch den christlichen Namen ab.

Die Führung des Doppelnamens gewinnt noch mehr Wahrscheinlichkeit durch eine Notiz beim hl. Augustinus. (Quaest. evang. 1. 2, qu. 5. M. 35. 1334 f.) Dort sagt der große Kirchenlehrer von seiner Zeit, daß die Führung zweier Namen etwas ganz gewöhnliches sei.

Daß Isaak nach dem unglücklichen Ausgang des Prozesses gegen Damasus sich als Schriftsteller oder vielleicht auch immer Hilarius nannte, wird jedermann begreiflich finden. Einen ähnlichen Fall erzählt der hl. Ambrosius. Ein arianischer Priester hatte seinen heidnischen Namen Merkurin mit dem den Arianern so teuren Namen Auxentius vertauscht. Und Ambrosius sagt von ihm (Ambr. c. Aux. n. 22. t. II., p. 869): Mercurin oder Auxentius ist dasselbe Ungeheuer unter zwei Namen. Er hat den ersten aufgegeben, aus Furcht erkannt zu werden; er hat den zweiten angenommen, um das gemeine Volk zu gewinnen.

Isaak hatte in dem Namen Hilarius wohl einen gleichbedeutenden Ersatz für Gaudentius haben wollen. Denn daß er nicht das Ansehen des kurz vorher (368) verstorbenen hl. Hilarius v. Poitiers hat mißbrauchen wollen, dafür zeugt die Erklärung zu II. Thess. II, 1: „Solent enim tergiversatores, ut fallant, sub nomine clari alicuius viri epistolam fingere; ut auctoritas nominis possit commendare, quod per se ipsum recipi non posset“.

Wir besitzen einen fragmentarischen Traktat „contra Arianos“, der als Werk des hl. Hilarius auf unsere Zeit gekommen ist. Seine auffallende Übereinstimmung mit der Ambrosiasterquaestion 97 in Gedanken und Form hat Morin veranlaßt, diese Schrift dem Ambrosiaster zuzuschreiben. Wir wissen, daß dieser sich in mindestens einer seiner Veröffentlichungen des Namens Hilarius bedient hat, und können daher annehmen, daß der Traktat von Isaak Hilarius veröffentlicht worden ist. Die falsche Zuschreibung erklärt sich einmal aus der Gleichheit der Namen und dann aus der naturgemäßen stofflichen Verwandtschaft des Traktates mit dem großen Werke des hl. Hilarius von Poitiers über die Trinität. So nennt denn auch der Katalog der Bibliothek von Lorsch aus dem zehnten Jahrhundert beide Schriften nebeneinander und unter demselben Autor:

No. 338. sancti Hilarii libri XII de sancta trinitate adversus Arrianos in uno codice.

No. 339. . . . . et eiusdem adversus Arrianos . . . . .

§ 7. Der zweite Versöhnungsversuch.

Die bisherigen Untersuchungen haben als Resultat ergeben, daß der Kommentar zum Römerbriefe separat erschienen ist, und daß Isaak mit dieser Veröffentlichung nicht nur apologetische Zwecke verfolgte, sondern zugleich von ihr seine Begnadigung erhoffte. Wir wissen, daß seine Hoffnungen sich nicht erfüllten, dürfen aber andrerseits überzeugt sein, daß der Wunsch, nach Rom zurückzukehren, im Herzen des Konvertiten immer reger wurde.

Der Text der zwölf letzten Kommentare bildet nun den Prüfstein für unsere bisherigen Ausführungen. Er muß nämlich folgendes ergeben: Entweder hat der Mißerfolg auf Isaak verbitternd gewirkt, und dann würden die Kommentare erneute Angriffe auf Damasus enthalten, oder die lange Wartezeit, die harte Prüfung hat für den Verbannten die Stunde der Einsicht und Umkehr schlagen lassen, und dann müßten die Kommentare dies bestätigen. Das letztere ist nun unverkennbar der Fall, und wir haben auch in dieser Tatsache ein Zeugnis dafür, daß unsere Hypothesen bezüglich des Römerbriefes nicht willkürlich aufgestellt sind.

Unstreitig die wichtigste Stelle findet sich in der Erklärung zu I. Tim. III, 14: „Ecclesia est domus Dei; ut cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus.“ Der vorausgehende Paulustext lautet: „ut scias, quemadmodum oporteat te in domo Dei conversari.“ Welch ein Gegensatz zu jener bekannten Stelle im Kommentar zum Römerbrief! Dort eine trotzige, drohende Forderung, hier bedingungslose Unterwerfung, völlige Anerkennung des regierenden Papstes. Derselbe Geist spricht aus der Erklärung zu I. Tim. III, 6. Paulus sagt dort: „Non neophytum, ne in superbiam elatus, in iudicium incidat diaboli.“ Dazu bemerkt Isaak — und seine Worte sind wie ein Schuldbekenntnis und eine Entschuldigung: „Verum est quia rudes in fide solent extolli superbia, maxime si accipiant ordinem; novitate enim et potestate inflatur, arbitrans se prae caeteris digniorem. Videns enim primo anno nativitatis collatum in se honorem, putat non magis ad suum, sed ad aliorum profectum se vocatum, quasi beneficium religioni det magis, quam accipiat a ea; per quam rem elatus incurrit laqueum diaboli. Inventa enim occasione superbia illius, Satanas praecipitat eum.“

Dieselbe Gesinnung bezeugt der Kommentar zu I. Tim. V, 19 und 20. Vers 19: „Adversus presbyterum accusationem ne receperis“. Quoniam huius ordinis sublimis honor est (huiusmodi enim

vicarii Christi sunt), idcirco non facile de hac persona accusatio debet admitti. Incredibile enim debet videri istum, qui Dei antistes est, criminose versatum, sicut credibile est scenicum esse turpissimum. Vers 20: „Delinquentes autem coram omnibus argue, ut caeteri metum habeant." Quomodo non facile credi debet de presbytero crimen; si probetur tamen aut sit manifestum quia irreverenter versatus est, publice praecipit arguendum, ut et caeteri terreantur, quod non solum ordinatis proficit, sed et plebi; quando enim vident dignitosum virum erroris causa corripi, necesse est, ut sibi caveant.

In der Erklärung zu Phil. II, 1 schreibt der Autor: „sine dubio enim erant inter eos dissentientes et inquieti, et qui inani gloria studerent, contendere et vincere volentes cum animi atrocitate, ubi praemium non est: sed parit lites et rumpit charitatem."

Der hl. Hieronymus schiebt die Schuld an dem verfehlten Leben des „quidam ex Hebraeis", von dem er im Tituskommentar spricht, auf die einseitige Beschäftigung mit Studien über Geschlechtsregister. Isaak — denn kein anderer ist dort wohl gemeint — hätte lieber nach den wahren Gütern des Christentums streben sollen, als daß er über Nebensachen die Hauptsache vergaß. Diese Erkenntnis ist dem Konvertiten selbst aufgegangen, da er die Stelle I. Tim. I, 3—4 so erklärte: . . . . obsecrat episcopus coepiscopum suum, ne pateretur Iudaeos aliter populum, quam ab Apostolo tradebatur, docere; ne oblectarentur fabulis, quas narrare consueti sunt Iudaei de generatione suarum originum, de Abraham, et Isaac, et caeteris patriarchis, et de circumcisione et his quae postea tradita sunt a Moyse; ne circumvenirentur ad haec colenda, quae carnaliter data fuerant. Quid enim opus est generationum, quas constat esse infinitas per traducem, facere mentionem, et quid et quatenus factum est sub unoquoque eorum; et non potius compendio per fidem salutem quaerere? Inde enim quaestiones oriuntur, cum quid, et quomodo, et quare factum est, tractatur: quae res impedit salutem.

Fassen wir das Ergebnis aller zitierten Stellen zusammen, so müssen wir sagen: Damasus konnte nicht mehr verlangen, als was Isaak nun anbot, bedingungslose Unterwerfung. In dem ehemaligen Gegner des Papstes ist eine überraschende völlige Veränderung eingetreten, die alte Feindschaft ist vergessen, der frühere Haß hat einer reuigen Stimmung Platz gemacht, und nun, nach langen Jahren, drängt sich auf die Lippen des Verbannten das Geständnis: peccavi.

Eine einzige Stelle scheint sich in den Reigen der anderen nicht zu fügen. Als Erklärung zu I. Tim. VI, 9—10 lesen wir:

„Nihil tam asperum, tamque perniciosum est, quam si ecclesiasticus, maxime qui in sublimi loco est, divitiis huius saeculi studeat; quia non solum sibi ipsi, sed et caeteris obest. Contrariam enim formam dat hominibus; necesse est enim multos imitatores eius existere ad perditionem. Quanto enim honorificentior ordine est, tanto magis suadet imitandum se, maxime in hac re, quae in ista vita proclivis est; avaritia enim omnia mala potest admittere."

Dem Papste ist der Vorwurf des Geizes wohl nicht gemacht worden, und wir können daher in den obigen Worten eine freimütige Mahnung sehen, die ihre Erklärung in II. Cor. VI, 4 findet. „Dei ministri sine adulatione docent, ut ei, cuius ministri sunt, placeant, non sicut pseudoapostoli, qui scientes non se a Deo missos, praesenti utilitati studebant".

Eine tendenziöse Befangenheit lehnt der Kommentator auch in der Erklärung zu II. Cor. IV, 5 ab. „Nec enim nos ipsos praedicamus, sed Christum Iesum Dominum nostrum". Hoc est, non nostram gloriam annuntiamus, ne quis nos dicat propter nos ipsos evangelizare; ut nobis proficiat forte ad tempus: sed Iesum Dominum nostrum annuntiamus, subjicientes nos virtuti majestatique eius. Quando enim nullum gravamus, nullum concutimus, et Christum Dominum nostrum fatemur; quid est ut elati iudicemur quasi pro nostra propria utilitate praedicare, ut gloriosi appareamus?

§ 8. Die Selbstverteidigung eines Predigers.

Wir haben durch die Ausführungen des vorangehenden Kapitels festgestellt, daß Isaak sich mit den Kommentaren zu zwölf Paulinischen Briefen an Papst Damasus gewandt und seine Bitte um Begnadigung erneuert hat. Es erhebt sich nun die Frage, ob dieser zweite Versuch von mehr Glück begünstigt war, als der erste. Für die Beantwortung dieser Frage kommt in erster Linie in Betracht eine Schrift, die der Lateranukanoniker Trombelli veröffentlicht hat. Es handelt sich hier um einen Libellus des „hl." Hilarius, in dem ein Prediger seine Predigtweise darlegt, und dann seine Ausführungen mit einer Bitte um Wiederaufnahme in die Kirche schließt. Morin glaubte in dem Bischof Tiberianus Baeticus den Autor dieser Schrift gefunden zu haben, während Wittig sich für den Ambrosiaster entschied, wohl nicht zu Unrecht[1]). Denn der Gedankenkreis, den der Libellus verrät, deckt sich auffallend mit den Anschauungen Isaaks über die Bedeutung und erhabene Stellung des Judentums, über

[1]) Vgl. Kg. Abhandl. IV, S. 40 f. und VII, S. 32 f.

die Schöpfung des Menschengeschlechtes usw., während andrerseits nichts gegen die Autorschaft des Konvertiten spricht.

Wenn der Libellus tatsächlich von Isaak stammte, dann hätten wir in ihm ein wertvolles Zeugnis für die Aussöhnung des Verbannten mit dem Papste. Denn wir müßten annehmen, daß Damasus auf Grund der eingereichten Kommentare mit ihrem Autor in Verbindung trat und von ihm eine schriftliche Rechtfertigung forderte. Diese wurde in dem Libellus gegeben und hat auch wohl Isaak die Erlaubnis zur Rückkehr verschafft. Die Tatsache der Begnadigung ergibt sich jedoch mit Sicherheit aus den Quaestionen.

§ 9. Die Quaestionen zum Alten und Neuen Testamente.

Die Ambrosiasterstudie Souters hat die Einheit des Autors der Kommentare und der Quaestionen erwiesen, und sie hat so allseitige Zustimmung gefunden, daß demgegenüber der Widerspruch Kihns wenig besagen will. Wir wissen aus der neuesten Ausgabe der Quaestionen, daß sie in drei verschiedenen Rezensionen vorliegen. Als älteste derselben stellt sich jene dar, welche 151 Untersuchungen über Fragen aus dem Alten und Neuen Testamente enthält. Sie muß spätestens im Jahre 384 erschienen sein, denn aus diesem Jahre stammt der Brief, in dem Damasus dem hl. Hieronymus 5 Fragen vorlegt, die den ersten zwölf Untersuchungen entnommen sind. Wo und wann hat Isaak nun die Quaestionen verfaßt?

Daß die Reihenfolge der Quaestionen, wie sie in der ersten Ausgabe geboten ist, auch die Ordnung darstellt, in welcher sie nacheinander verfaßt wurden, ist wohl im allgemeinen anzunehmen, für einzelne mag es auch wiederum nicht zutreffen. Eine der ersten Untersuchungen, in der ersten Rezension No. 4, lockt zu einem Vergleich mit bekannten Stellen des Kommentars zum Römerbriefe.

Quaest. IV, 2.	Röm. XIII, 2.
Nunc videamus an conveniat his, qui Dei iudicium audientes rident futurum . . . ut quid hic peccantes per potentiam securi sunt, alii leges inludunt . . . iustis accusatio componitur . . .; illi autem qui per potentiam leges contempserunt aut tergiversatione illuserunt iniquitatem sectantes, sic gloriosi in his, ut ipsi iustitiae	Hoc contra illos est qui per potentiam fortes sunt, aut qui ab aliquo deprehendi se posse non credunt, et per hoc illudere se legem putant; ostendit his Dei esse legem, et non evasuros iudicium Dei, qui ad tempus aliquo pacto evadunt.

	Röm. II, 3.
insultare viderentur, ut humiliati et confusi tormentis subiciantur in conspectu eorum, in quorum malis et despectatione gaudebant, ut et ipsi de poena illorum laeti Deo gratias referant, apud quem solum personarum acceptatio cessat.	Per se enim iudicaturus est Deus, apud quem cessat adulatio et personarum acceptatio.

Die zitierte Stelle aus den Quaestionen steht formell wie inhaltlich in unverkennbarer Beziehung zu den beiden anderen. Es geht aus der Gesinnung des Schreibers derselben und der stellenweise wörtlichen Übereinstimmung hervor, daß die vierte Untersuchung und wohl noch eine ganze Reihe der folgenden in Spanien verfaßt sind, und zwar zur Zeit, als der Kommentar zum Römerbriefe entstand, um die Mitte der siebziger Jahre. Für Spanien als Abfassungsort mancher Untersuchungen zeugen noch viele Momente, die Souter in den Prolegomena seiner Quaestionenausgabe aufgezählt hat. (S. 21.)

Reicheres Material zur Bestimmung von Entstehungsort und -zeit bietet die 115. Untersuchung[1]). Im 49. Abschnitt derselben lesen wir: „Ecce scimus fame laborasse Italiam et Africam, Siciliam et Sardiniam . . . . quid dicemus de Pannonia, quae sic crasa est, ut remedium habere non possit?"

Die Verwüstung Pannoniens durch die Quaden fiel in das Jahr 374. In derselben Quaestion wird erzählt, daß der Kult des Bacchus, der Allmutter Isis, des Mithras und vieler anderer Götter in voller Blüte stehe. Das konnte nicht nach dem Jahre 382 sein, in welchem Gratian das Tempeleigentum konfiszierte.

Im 16. Abschnitt schreibt Isaak: „hic enim in urbe Roma et finibus eius, quae sacratissima appellatur, licet mulieribus viros suos dimittere". Isaak ist also wieder in Rom, und dieser Umstand verweist uns in die Jahre nach 378. Die lange Reise von Spanien ist dem Konvertiten noch frisch im Gedächtnis, da er im 19. Abschnitt scherzend bemerkt: „aliquis prohibeat, ne quis de urbe Roma transvolet in Hispaniam" [2]).

Qu. 115 ist also zwischen 379 und 381 in Rom entstanden.

---

[1]) Die Ausführungen über die 115. Quaestion sind schon in früheren Arbeiten enthalten; wir geben sie jedoch der Vollständigkeit wegen hier nochmals in gedrängter Kürze. — [2]) So *Wittig* in „Der Ambros. Hil." S. 35.

In qu. 125 wird Eusebius von Vercelli († 371) so zitiert, daß man nur an einen längst Verstorbenen denken kann (. . . Eusebii, quondam egregii viri . . .)[1]).

Für das Erscheinen der ersten Ausgabe der Quaestionen ist also das Jahr 384 festzuhalten, wobei sich für einzelne Untersuchungen noch ein genaueres Datum als Abfassungszeit ergibt. Nach 398 mag Isaak eine neue, veränderte Ausgabe seines Werkes veröffentlicht haben. Denn aus diesem Jahre stammt ein Brief des hl. Hieronymus an einen Presbyter Euangelos, in welchem er schreibt: misisti mihi volumen ἀνώνυμον ἀδέσποτον et nescio . . . . Es handelt sich um die höchstwahrscheinlich einzeln erschienene qu. 109 der zweiten Rezension, die in der ersten sich nicht findet, und in welcher der hl. Geist mit Melchisedech identifiziert wird[2]).

Diese zweite Rezension verrät uns interessante Einzelheiten, welche nicht nur unsere früheren Aufstellungen bestätigen, sondern auch Licht auf die Lebensumstände Isaaks nach seiner Rückkehr aus der Verbannung werfen.

Wittig hat für Isaak die Würde des Priestertums in Anspruch genommen und glaubt jetzt sogar mit Brewer, daß er Bischof geworden ist. Wenn unser Konvertit die Priesterwürde nicht besessen hätte, so wäre es eigentlich unverständlich, daß ein Rechtsgelehrter sich soviel, ja fast allein mit theologischen Studien befaßt haben sollte und zu seiner Rechtfertigung theologische Werke schrieb, worin er das Amt des Lehrens ausdrücklich jenen vorbehielt, welche besonders dazu berufen wurden. Es ist nun natürlich, daß Isaak nach seiner Begnadigung wieder in Amt und Würden eingesetzt worden ist, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß dies in Rom geschah.

In qu. 101 (2. Ausg.) lesen wir nämlich:

1. Dum iussis caritatis parere volumus, in vituperationem forte cademus, qui de re, quae nulli aliquando in dubium venit, scribimus, quia, cum amicitiam offendere nolumus, studium quod ad aliquam rem occultam revelandam proficere debuit, intricamus, quamvis propter nimiam stultitiam cuiusdam hoc adseverantis, quod in subiectis pandemus, istud et nobis iniunxerit caritas memorata, ne, cum nemo ad haec diu responderet, in peius proficeret et diu in vano exercitatus emendari non possit; hoc enim caritatis studium est, quae non quaerit, quae sua sunt.

[1]) Nach Souter, A study of Ambrosiaster. (Texts and Studies, V, VII, No. 4). Cambridge 1905. — [2]) *Wittig*, D. Ambros. Hil. S. 25.

2. Quidam igitur, qui nomen habet falsi Dei, duce stultitia et civitatis Romanae iactantia levitas sacerdotibus et diaconos presbyteris coaequare contendit.

Qu. 101 richtet sich gegen die Behauptung eines römischen Diakons, vielleicht des Mercurius[1]), der den Diakonat über den Presbyterat stellte. Wäre Isaak kein römischer Priester gewesen, so hätte er keine Veranlassung gehabt, gegen die römischen Diakone eine so geharnischte Epistel zu verfassen, und er hätte sich auch nicht gegen den möglichen Vorwurf zu verteidigen brauchen, er spreche pro domo (caritas non quaerit quae sua sunt). Für Isaak als Priester spricht auch die Freundschaft mit den Diakonen (cum amicitiam offendere nolumus). Der Konvertit hat wohl infolge der Erfahrungen seiner Amtstätigkeit sich veranlaßt gesehen, die Rechte seines Standes zu wahren.

Daß wir uns mit unseren Hypothesen bezüglich der Person Isaaks auf sehr solidem Boden befinden, beweist der Umstand, daß diese polemische Quaestion erst in der zweiten Rezension steht. Natürlich; aus Spanien zurückgekehrt, brauchte der Konvertit doch eine gewisse Zeit, um in Rom festen Fuß zu fassen, und er mußte währenddessen jeden Anstoß möglichst vermeiden. Wer ist denn auch so töricht, den Ast abzusägen, auf dem er sitzt. Andrerseits sind auch Freunde so schnell nicht erworben.

Ebenfalls nur in der zweiten Rezension findet sich die Quaestion 46.

Wir entnehmen ihrem ersten Abschnitt folgenden Satz:

„Sunt quidam inter nos qui partim negotiis saecularibus occupati, partim minus studiosi circa sacras scripturas, errorem patiuntur putantes Samuhelem sacerdotem fuisse“.

Daß unter „nos“ die Mitglieder des römischen Klerus zu verstehen sind, — denn an diesen dürfen wir nach den bisherigen Ausführungen wohl denken — geht daraus hervor, daß der Tadel wegen Beschäftigung mit weltlichen Dingen und wegen mangelhafter Schriftkenntnis doch nur gegenüber Klerikern Geltung hat. Isaak fühlt sich also zur Zeit, als er die Quaestionen in zweiter und veränderter Ausgabe erscheinen ließ, mit der römischen Geistlichkeit eins (inter nos).

Wir erinnern uns hier einer Stelle aus dem Kommentar zum ersten Briefe an Timotheus, die gerade in diesem Zusammenhange

---

[1]) So *Turner* in The Iournal of Theolog. Stud. VII, 1906, S. 282 ff.

nicht ohne Interesse ist. Dort schreibt nämlich unser Autor (zu I. Tim. 2, 1—4):

„Haec regula ecclesiastica est qua utuntur sacerdotes nostri, ut pro omnibus supplicent, deprecantes pro regibus huius saeculi“.

Wittig bemerkt in seiner Ambrosiasterschrift (S. 37) hierzu, daß man zwar annehmen kann, der Kommentator habe hier seine Person zurücktreten lassen, daß aber andrerseits der Ausdruck „sacerdotes nostri“ der damaligen Lage Isaaks durchaus entspricht. Der Verbannte war eben auch aus dem Kreise der Priester ausgeschlossen. Wir begegnen der Wendung „sacerdotes nostri“ noch einmal in der Quaestion 109, wo es heißt: „nostri autem sacerdotes super multos cottidie nomen domini et verba benedictionis imponunt . . . .“ Da die Quaestion 109 sich zum ersten Male in der zweiten Rezension der „Untersuchungen“ findet, und da sie, wie bekannt, den Anlaß zu dem Briefe des hl. Hieronymus an Euangelus vom Jahre 398 bildet, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß die zweite Rezension der Quaestionen nicht zu lange nach dem Jahre 398 erschienen ist. Ein stichhaltiger Grund steht dieser Annahme nicht im Wege, und der Umstand, daß dann zwischen der Veröffentlichung der beiden Quaestionenausgaben ein Zeitraum von 15 oder mehr Jahren läge, gibt ihr sogar ein gewisses Gewicht. Wenn wir nun mit Brewer und Wittig die Ansicht vertreten wollten, Isaak sei in späteren Lebensjahren Bischof geworden, so wären wir in der Lage zu sagen, als er die „Untersuchungen“ zum zweiten Male herausgab, war er es noch nicht. Der Ausdruck „sacerdotes nostri“ erhält nämlich eine willkommene Beleuchtung durch einen Satz, den wir im 2. Abschnitt der 109. Quaestion lesen: „sacerdotes autem quos antistites dicimus regulam habent verbis solemnibus ordinatam . . . .“ Ein Bischof würde so nicht geschrieben haben. Wenn Isaak also wirklich Bischof geworden ist, dann kann dies frühestens um das Jahr 400 geschehen sein. Es liegt uns jedoch fern, in diesen Ausführungen mehr sehen zu wollen, als die flüchtige Eröffnung einer für unsere Frage nicht uninteressanten Perspektive.

Wir wenden nunmehr unsere Aufmerksamkeit einer Reihe von Quaestionen zu, welche bereits mehr als einmal der Gegenstand wissenschaftlicher Kontroverse waren, wir meinen die Quaestionen 100 und 116—121. Da sie sich unverkennbar als Predigten darstellen, so können sie bei der Erörterung der Frage, ob der Ambrosiaster ein Priester war, nicht übergangen werden. Sie geben aber auch uns, die wir an der Person Isaaks für die Autorschaft der Ambrosiasterschriften festhalten, eine neue Waffe in die Hand

für die Verteidigung unserer Ansicht, daß der Konvertit nach seiner Rückkehr aus der Verbannung wieder in Amt und Würden eingesetzt wurde. Eine exakte Untersuchung über die Verwaltung des Predigtamtes im 4. Jahrhundert liegt zwar nicht vor, wir können uns aber mit den Angaben begnügen, die der Ambrosiaster selbst in seine Erklärungen der Paulinischen Briefe gelegentlich einfließen läßt. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, verweisen wir in diesem Punkte auf die Ambrosiasterstudie Wittigs, welcher den in den Kommentaren gegebenen Stoff bereits verarbeitet hat. (S. 36 bis 38.) Gleichwohl ist es uns vergönnt, das dort Gesagte in recht glücklicher Weise ergänzen zu können, indem wir den Erklärungen zum Epheserbriefe folgende Sätze entnehmen (zu Eph. 4, 11—12): „. . . nunc autem interpretes prophetae dicuntur. Evangelistae diaconi sunt, sicut fuit Philippus; quamvis non sint sacerdotes, evangelizare possunt sine cathedra". Dieses Recht der Diakonen, zu predigen, scheint aber damals außer Anwendung gekommen zu sein; denn der Ambrosiaster sagt weiterhin: Mit der Ausbreitung der Kirche fixierten sich auch die notwendigen Ämter, und ihr Wirkungskreis wurde genau festgelegt, „ut nullus de clericis auderet, qui ordinatus non esset, praesumere officium, quod sciret non sibi praeditum vel concessum. Hinc ergo est, unde nunc neque diaconi in populo praedicant neque clerici vel laici baptizant".

Nehmen wir hierzu noch eine Stelle aus dem Kommentar zu Röm. 12, 1—3, wo es heißt: „nec enim si quis bonae vitae sit, ex eo sibi etiam doctrinae prudentiam debet defendere: aut quia peritiam habet Legis, levitarum sibi obsequia vindicare debebit", so dürfen wir sagen: Der Ambrosiaster ist nicht Laie, denn als solcher hätte er keine Predigten geschrieben, und hätte auch, nachdem er selbst unter die Lehrer gegangen, das Lehramt nicht so ausschließlich den Priestern vorbehalten. Er ist aber auch nicht Diakon, weil er auch als solcher nicht predigen durfte. Und daß er in seinen Schriften Predigten veröffentlicht hätte, die er für andere angefertigt hatte, ist kaum anzunehmen.

Wir möchten nicht verfehlen, noch auf eine bisher unbeachtete Parallele aufmerksam zu machen. Wir lesen nämlich

im Kommentar zu Phil. 3, 5—7:	in der Quaestion 44, 10:
Hebraei tamen propter Abraham dicti sunt . . . . . non ex Heber, qui sexta generatione est super Abraham.	Hebraei ex Habraham dicti sunt.

Wie trefflich passen beide Stellen zu Isaak dem Genealogienforscher!

Über die Adresse der „Untersuchungen" gibt uns Quaestion 44, 12 Aufschluß:

„Noster ergo profeta est Hieremias. quamvis enim in omnibus profetis gentes participes doni sui ostenderit deus, ad Hieremiam tamen specialiter dicit, quia nobis illum dedit profetam. Hic enim novum testamentum futurum significavit, quod plus gentibus proficeret quam Iudaeis."

Dieses Werk richtet sich also nicht an die Juden. Überhaupt scheinen des Verfassers judenfreundliche Bestrebungen wenig Erfolg und üblen Lohn gefunden zu haben. In einer Quaestion aus späterer Zeit, welche im Anhange der Ausgabe Souters steht, lesen wir nämlich: „quoniam sunt quidam, qui . . . dubitant vel de dei filio vel duos unum esse — perfida enim et contumax natio Iudaeorum, quibus fons legis et sacramentorum thesauri patuerunt, non ambigit, sed nefariis pernegat vocibus —, ...

Die zweite Rezension der Quaestionen enthält nicht mehr die allgemeinen Erklärungen der Paulinischen Briefe[1]). Es ist wohl anzunehmen, daß sie weggeblieben sind, weil die Kommentare inzwischen zu großem Ansehen gelangt waren.

Als Abschluß dieses Abschnittes (§) mag, wie es vorher bei den Kommentaren geschehen ist, eine Übersicht über die Nachrichten gegeben werden, welche die von Becker edierten Bibliothekskataloge über die Verbreitung und Überlieferung der Quaestionen bieten. Wir glauben dazu umsomehr berechtigt zu sein, als durch diese Notizen die Prolegomena Souters eine Ergänzung erfahren. Die Quaestionen sind nun in folgenden Katalogen genannt, und zwar der Überlieferung gemäß als Werk des hl. Augustinus:

Reichenau, J. 822, (B. 6, 57):

(St. Augustini) quaestionum diversarum.

Reichenau, J. 823—838, (B. 7, 48):

Boldman presb. attulit lib. quaestionum St. Augustini veteris ac novi testamenti continentem capita . . . .

Lorsch, 10. Jahrh. (B. 37, 173):

(St. Augustini) liber quaestionum veteris ac novi testamenti centum viginti septem in uno volumine.

---

[1]) *Souter*, Prolegomena.

Fulda, 12. Jahrh. (B. 128, 50):

liber quaestionum sancti Augustini veteris et novi testamenti CXXVII.

St. Maximin-Trier, 11. od. 12. Jahrh. (B. 76, 16):

quaestiones eiusdem (Aug.) veteris et novi testamenti. (150 qu.).

Drei Nachrichten geben, nebeneinander gestellt, der kühnsten Kombination Raum. Im irischen Liber Hymnorum (11. Jahrh.) ist eine Stelle aus der Quaestion 79 ohne Nennung eines Namens, also vielleicht aus einem anonym vorliegenden Quaestionenexemplar zitiert[1]). Das von Irland aus gegründete Kloster St. Gallen besaß in seiner Bibliothek ein anonymes Werk „Quaestionen zum Alten und Neuen Testamente.“ (B. 15, 111. 9. Jahrh.) Ebenso wies die Bibliothek des von Iren gegründeten, an alten Schätzen reichen Klosters Bobbio ein Buch auf, das unter folgen dem Titel angeführt ist: librum I quaestionum cuiusdam in veteri et novo testamento . . . (B. 32, 289. 10. Jahrh.). Sollte wirklich hier mehr als ein bloßer Zufall vorliegen? In Irland ein (möglicherweise) anonymes Exemplar der „Untersuchungen zum Alten und Neuen Testamente“, in der irischen Gründung St. Gallen ebenfalls, und in dem irischen Kloster Bobbio desgleichen! Sollten die Kataloge mehr verraten, als aus den Handschriften zu ersehen war, die alle den hl. Augustinus als Autor nennen, während doch die Quaestionen sicherlich anonym erschienen sind? — Wir begnügen uns damit, diese Tatsachen angeführt zu haben, und nehmen nun von den Quaestionen Abschied, um im letzten Kapitel dieser Arbeit an ein Problem heranzutreten, das wir nicht übergehen zu können glaubten.

§ 10. Hieronymus—Damasus—Isaak.

Wir haben im Verlaufe dieser Studie mehrfach Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, in wie großem Ansehen die Kommentare und „Untersuchungen“ seit der ältesten Zeiten standen. Umsomehr muß es befremden, daß der hl. Hieronymus ihrer nirgends in seinen Schriften Erwähnung tut. Wir glauben die hierdurch entstehende Schwierigkeit nicht besser darlegen zu können, als Zahn es bereits getan hat[2]), und da für alles wissenschaftliche Arbeiten die präzise Fragestellung das erste Erfordernis bildet, so sei es uns gestattet, seine klaren Ausführungen wörtlich anzuführen:

„Noch merkwürdiger ist das beharrliche Schweigen des Hieronymus über diesen originellen, und zumal über diesen lateinischen

[1]) *Souter*, A study, S. 164. — [2]) Theol. Litt. Blatt. 1899. S. 313—317.

Exegeten. Er, der es schmerzlich empfindet, so wenige lateinische Kirchenschriftsteller und an so später Stelle erst solche nennen zu können (v. i. 53) und von den Lateinern seiner Zeit manchen recht unbedeutenden und ihm selbst recht unsympathischen Mann in seinen Katalog aufgenommen hat, hält diesen Exegeten und sein Werk keiner Erwähnung wert. . . . . Er scheint diesen wichtigen Kommentar überhaupt nicht zu kennen, wenn er in der Vorrede zum Kommentar über den Galaterbrief schreibt: aggrediar opus intentatum ante me linguae nostrae scriptoribus, und wenn er als einzige Ausnahme den Rhetor Marius Victorinus nennt, der von der Schrift nichts verstanden habe. Und doch ist schwer denkbar, daß Hieronymus während seines zweiten dreijährigen Aufenthaltes in Rom (382—85) von dem einige Jahre früher dort herausgegebenen, umfangreichen und wie die Geschichte des Buches zeigt, sehr beachteten Kommentar und dessen Verfasser nichts gehört haben sollte."

Fürwahr, es wird keine Studie über die Persönlichkeit des Ambrosiasters versäumen dürfen, wenigstens versuchsweise das Schweigen des Eremiten von Bethlehem zu erklären, und gerade diese Erklärung wird immer der Prüfstein für alte und neue Hypothesen bleiben. Wir glauben sagen zu dürfen, daß sie noch nie so glücklich und glaubhaft ausgefallen ist, als in der Ambrosiasterschrift Wittigs. Es liegt auch auf der Hand, daß Hieronymus, da er für das Übergehen der Ambrosiasterwerke keine sachlichen Gründe hatte, sich eben von persönlichen Motiven leiten ließ, und wir begreifen diese Motive durchaus, wenn Isaak der Autor der genannten Werke war. Hieronymus nahm eben den Mann nicht ernst, der in kaum mehr als zwei Jahrzehnten die unglaublichsten Entwicklungsphasen durchgemacht hatte, — Jude, Advokat, Christ, Diakon, Priester, Apostat, Führer der Partei des Gegenpapstes, Verbannter in Spanien, und doch ein Mann, der, nach Rom zurückgekehrt, garnicht daran dachte, seine Rolle ausgespielt zu haben. Nach dem Vorgange von Zahn und Wittig glauben auch wir in dem „quidam ex Hebraeis", den der Palästinensische Gelehrte im Tituskommentar erwähnt, Isaak wiederzuerkennen. Also noch im Jahre 386 schreibt Hieronymus über ihn „qui se Romae in Christum credidisse s i m u l a b a t" (das war im Anfang der siebziger Jahre), er hält allem Anschein nach seine ganze christliche Überzeugung für zweifelhaft.

Hat Hieronymus den separat als Werk eines Hilarius erschienenen Kommentar zum Römerbriefe gekannt? Wir haben für

die Veröffentlichung desselben ungefähr das Jahr 378 in Anspruch genommen, und wenn diese Annahme den Tatsachen entspricht, so ist mehr als wahrscheinlich, daß der Kommentar auch seinen Weg nach Bethlehem gefunden hat. Ob dies nun durch Vermittlung des Papstes geschehen ist oder nicht, und ob der hl. Kirchenlehrer, wenn der Buchhandel ihm die Schrift zugeführt hatte, den Autor erraten hat oder sich durch den Namen Hilarius täuschen ließ, das wird wohl für immer eine offene Frage bleiben. Soviel aber können wir sagen, während seines zweiten römischen Aufenthaltes hat Hieronymus erfahren, von wem die Erklärungen und Untersuchungen stammten, und hat in das hl. Land den Entschluß mitgenommen, sie totzuschweigen.

Es ist nicht unmöglich, daß die nach dem Geschmack des Papstes zugeschnittenen Quaestionen Isaak wieder ein Kirchenamt verschaffen sollten, nachdem ihm die Kommentare die Erlaubnis zur Rückkehr aus der Verbannung erwirkt hatten, doch nehmen wir weder für noch gegen diese These Stellung.

Schlußwort.

Wir wollen im folgenden die Ergebnisse unserer Studie kurz zusammenfassen und 1. einen gedrängten Überblick über die Grundlagen unserer Hypothese geben und im Anschluß daran 2. den heutigen Stand der Ambrosiasterfrage gemäß unseren Untersuchungen in knappen Worten darstellen.

1. Eine Reihe von Ausführungen des Kommentars sind sachlich durch den Bibeltext und seinen Inhalt durchaus nicht nahegelegt; weder wissenschaftliches noch paränetisches, weder dogmatisches noch disziplinares Interesse hat sie eingegeben. Der Bibeltext gibt nur einen rein äußerlichen Anlaß zu diesen Ausführungen, welche Anspielungen auf Ereignisse enthalten, die bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt werden; sie lassen sich nur aus einem spezifisch persönlichen Interesse des Kommentators erklären, der für seine Auffassung, Beurteilung und Bewertung jener Ereignisse und Erlebnisse eine Stütze und Autorität im Bibeltext sucht und zu finden glaubt. Sie sind eine Eigenart dieses Kommentars, die sich in keinem anderen findet. Sie sind und bleiben unverständlich, wenn man sie nicht persönlich zu deuten imstande ist. Es gibt keine literarische Persönlichkeit jenes Zeitalters, mit der sich diese Eigentümlichkeit des Kommentars in Beziehung bringen ließe; aber ungezwungen erklären sie sich aus den Lebensereignissen und Erfahrungen Isaaks. Andrerseits geht aus den beiden Ambrosiaster-

schriften hervor, daß ihr Autor mit einer gewissen gesellschaftlichen Stellung in Rom eine nicht gewöhnliche Bildung, vielseitiges Interesse und gediegene Rechtskenntnisse verband. Vergleichen wir diese Momente mit dem, was wir über Isaak wissen, so können sie uns in unserer Stellungnahme für ihn nur bestärken.

2. Isaak ging im Jahre 372 nach Spanien in die Verbannung. Dort schrieb er einen in erster Linie an die Juden gerichteten apologetischen Kommentar zu den Paulinischen Briefen. Den Römerbriefkommentar ließ er zuerst erscheinen und sandte ein Exemplar an Papst Damasus, in der freilich trügerischen Hoffnung, sich durch diese Schrift zu rehabilitieren. Die Veröffentlichung des Gesamtkommentars, dessen Teile ohne den Römerbrief wohl dem Papst eingereicht wurden, scheint ihm die Erfüllung seiner Wünsche gebracht zu haben. Nach Rom zurückgekehrt, wurde der Konvertit bald oder später wiederum in Amt und Würden eingesetzt, und widmete sich weiterhin seiner literarischen Tätigkeit. Es erschienen aus seiner Feder nacheinander drei Ausgaben der Quaestionen, von denen mindestens die beiden ersten auch von ihm besorgt wurden."

So mag denn diese Studie die vielumstrittenen Ansprüche Isaaks auf die Ambrosiasterschriften wiederum geltend machen. Sie ist eine neue Antwort auf die alte Frage und doch in gewissem Sinne keine neue Lösung. Die Morin-Wittigsche Hypothese liegt ihr zugrunde, freilich vielfach modifiziert. Die Erkenntnis, daß der Kommentar zum Römerbriefe ein Sonderstück darstellt, ferner die Bestimmung von Zweck und Zeitpunkt seiner Veröffentlichung, sind ihre wichtigsten Ergebnisse. Diese boten uns das Fundament, auf dem wir unter entsprechender Abänderung des früheren Planes das alte Haus neu aufführen konnten; wer das alte gekannt, wird diese und jene Teile desselben wiederfinden, oft aber anders gestellt. Soviel ist sicher, wenn wir die Gründe abwägen, welche für alle von anderer Seite bisher genannten Ambrosiasterkandidaten sprechen, und die erdrückende Fülle von Momenten dagegenhalten, die man für Isaak ins Feld zu führen vermag, so können wir uns unserer Wahl nur freuen.

Studien zur Fides Isaatis.

Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage

von

Hans Zeuschner.

I. Abschnitt.

Versuche zu einer Textkorrektur der Fides Isaatis.

1. Vorbemerkungen.

Wohl jeder, der sich mit der Übersetzung der Fides Isaatis befaßt, wird dabei auf fast unüberwindbare Stellen stoßen, da sich neben den an und für sich schon dunklen Gedanken eine ganze Reihe logischer und grammatischer Fehler finden. Die letzteren lassen sich freilich oft leicht als Schreib-, Lese- und Hörfehler erklären. Der beste Beweis für die Unübersetzbarkeit des vorliegenden Textes ist wohl der Umstand, daß noch nie eine Kommentierung der schwierigen, teilweise ganz unverständlichen Stellen geboten worden ist. Sagt doch Künstle[1]) selbst: „Eine Reihe von Sätzen sind in der vorliegenden Form unverständlich".

Da die neueste Lösung eines bekannten patristischen Problems, der Ambrosiasterfrage, von dieser Fides Isaatis ausgeht, ist es sicher der Mühe wert, eine Textkorrektur zu versuchen, der ich den Text der lateinischen Handschrift 1564 in der Nationalbibliothek zu Paris zugrunde legen werde[2]). Inwieweit der Text von Migne[3]) bei der Verbesserung des handschriftlichen Wortlautes in Betracht

---

[1]) Antipriscilliana, S. 93. — [2]) Dieser Codex, der im Catalogus cod. manuscr. Bibliothecae Regiae Paris 1744, pars III, tom. III, S. 152 verzeichnet steht, ist in Minuskeln niedergeschrieben; fast durchweg ist eine Trennung der Worte durchgeführt; öfters beginnt auch das erste Wort eines neuen Satzes mit einem großen Buchstaben. An vielen Stellen lassen sich Hör- und Lesefehler nachweisen. Im Catalogus ist etwa folgendes über diesen Codex gesagt: Codex membranaceus, olim Colbertinus. Ibi continentur: 1° Concilia antiqua Galliae, nimirum Arausicanum, cuius initium desideratur, Vasense, Arelatense, Agatense, Arvernum: subjecta fides Isatis, ex Iudaeo Christiani. 2° Regula sancti Macarii, Abbatis. 3° Regula sancti Teridii, Abbatis et nepotis sancti Caesarii, Arelatensis Episcopi. 4° Sanctorum Lupi et Euphronii epistola ad Thalassium, de solemnitatibus et de Bigamis. 5° Concilium Veneticum. Es folgen noch 27 concilia, epistolae, responsa etc. Zuletzt ist angeführt Sancti Augustini opusculum de diversis haeresibus: finis desideratur. Is codex nono saeculo exaratus videtur. — [3]) Patrolog. Graeca XXXIII, c. 1539.

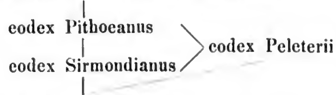
kommt, hängt wohl davon ab, ob der Text bei Migne auf dieser Handschrift beruht oder etwa auf einer verwandten, älteren. Die Beantwortung dieser Frage ist zunächst von der bei Migne an derselben Stelle angegebenen Textgeschichte bedingt, sodann von der Vergleichung der verschiedenen Texte.

2. Äußere Beweismomente für die Verwandtschaft des Migne-Textes und der lateinischen Handschrift 1564.

Die äußere Bezeugung der Genealogie des Textes der Fides Isatis bietet Migne selbst in der Vorrede (PG. XXXIII, c. 1539): Migne benutzte Sirmondus als Quelle (nostrum exemplar ex Sirmondiano, sc. codice, exscriptum), der seinerseits wohl wiederum den codex Pithoeanus zur Vorlage hatte. Schreibt Sirmondus doch in seinem Vorwort: „Quod autem ex Iudaeo conversum ascripsimus, Pithoeanum codicem secuti sumus, in quo titulus his verbis conceptus est: „Fides Isacis ex Iudaeo“ [1]). Petrus Pithoeus entnahm die Fides dem alten codex canonum ecclesiae Cenomanensis. (Eumdem porro auctoris nostri libellum ad editionem paraverat Petrus Pithoeus, qui, ut refert Claudius Peleterius, tomo tertio manuscriptae suae conciliorum collectionis hoc opusculum ex vetustissimo Ecclesiae Cenomanensis codice canonum post synodum Avernicam se excerpisse adnotavit. Zugleich berichtet auch Peleterius, daß dieser codex den Titel trug „Fides Isatis ex Iudaeo“, nicht „Isacis“. Schließlich ist es noch von Wichtigkeit, daß nicht bloß Sirmondus seine Fides aus dem codex Pithoeanus abschrieb, sondern auch Peleterius, der am Ende noch die Varianten des pithoeanischen und sirmondianischen Textes angibt [2]).

Es ergibt sich also, wenn wir diese äußeren Zeugnisse als richtig annehmen, folgende Genealogie:

Codex canonum Ecclesiae Cenomanensis



Ausgabe von Migne.

Bis auf den alten codex canonum Ecclesiae Cenomanensis reicht also die bezeugte Geschichte des Fides-Textes. Es handelt sich nun darum, ob man diesen Codex mit unserer Handschrift indentifizieren darf. Die Bemerkung „Petrus Pithoeus . . . hoc opusculum

[1]) Sirmondus, Opera, Venet. 1728 I, 402. — [2]) Siehe S. 109.

ex vetustissimo Ecclesiae Cenomanensis codice canonum post synodum Avernicam se excerpisse aduotavit[1])" scheint dies zum mindesten möglich zu machen, da ja in unserer Handschrift der Text der Fides Isatis unmittelbar auf das concilium Arvernum folgt[2]).

Diese äußeren Momente scheinen also auf die Abstammung des Migne- bzw. sirmondianischen Textes von der Handschrift 1564 hinzuweisen. Wenn dies der Fall ist, dürften sich aber vielleicht auch innere Kriterien finden lassen, die sich aus einer Vergleichung des handschriftlichen und sirmondischen Textes ergeben müssen.

3. Der Text der Pariser Handschrift 1564.

Incipit fides Isatis ex Iudaeo.

Quinque sunt omnia quae sunt haec sed tria et duo fiunt in divisionem, Haec autem quae tria sunt secundum sermonem humanum et secundum quod tria sunt dividuntur et vera tria sunt, Et habent in se aliquid per quod tria non sunt Sed unum iterum 5 duo quae vere divisa sunt a tribus a se sunt divisa per aliquid ut vere sint duo per aliquid iterum non sunt divisa ut unum sint non duo. Haec duo divisa a tribus inter ea haec divisa a duobus per aliquid divisa sunt. Et per aliquid divisa non sunt per hoc ergo quod non sunt divisa unum sunt. Non tamen sic unum ut tria illa 10 superiora unum sint. tota haec tamen quinqu: quae dividuntur. tria et duo sunt. Duo autem quae a tribus divisa sunt Haec sunt divinitas et opera eius quia praeter divinitatem et opera eius nihil est Quod neque divinitas sit neque opera, igitur tria quae sunt divisa a duobus haec sunt. Deus pater innascibilis non ex aliquo 15 et deus filius unigenitus ex aliquo hoc est ex patre spiritus sanctus innascibilis ex aliquo hoc est ex patre, Et haec quecum tria sunt unum non sunt, hoc genere tria sunt non unum primum in sermone quo utemur non in fide pater est innascibilis non ex aliquo hoc est sine origine quod pater est innascibilis hoc commune habet. Quia 20 neque solus pater est innascibilis quia sunt alia innascibilia et sunt aliae paternitatis Licet ipse sit origo innascibilium et paternitatum non tamen nascibilitas, Quod ergo deo patri est proprium quod non in alio invenitur de his quae sunt nisi in solo ipso hoc quod origo omnium est sine origine per hoc ergo quod solus sine origine est 25 solus est, Iterum aliud secundum quod secundum sermonem hu-

---

[1]) *Migne*, PG. XXXIII, 1539. — [2]) Catalogus cod. manuscr. Bibliothecae Regiae Paris 1744, Pars III, tomus III, S. 152. Siehe auch S. 99, Anm. 2.

manum dicitur. Sed quod in proprietate naturae suae secundum non est, Unigenitus dei filius non ex se sed ex Patre quia unigenitus est. Id ergo quod genitus est non est eius proprium quia sunt Et alia genita licet quae genita sunt non sic genita sunt, Quid
5 ergo est ei proprium quod nulli commune est ex his quae sunt genita quod his solus habeat, Hoc est quia cum omnia genita facta sunt ipse solus genitus non factus est, per hoc ergo quod genitus et non factus est solus est, Item tertius qui vere tertius est non in ordine eo quod non habeat illud natura ut sit tertius hoc est para-
10 clitus spiritus non quia spiritus est proprium est ei soli ut spiritus sit neque quia paraclitus est solitarium aut proprium hoc habet nomen quando per interpraetationem huius vocabuli communem habet hoc patris et filii ut sit, consolatur, Nec iterum *quia* innascibilis est hoc ei proprium est Quandoquidem et pater in-
15 nascibilis est eis proprium qui innascibilis ex aliquo est nec factus nec genitus, Per hoc ergo nec factus nec genitus sed innatus ex patre est solus est, In his ergo tribus haec sunt proprietatis in summo patri quia nec factus nec genitus nec natus est, sed ex aliquo est hoc est ex patri. Sunt ergo ex patri quae nonnisi
20 ex aliquo duo hii filius non factus sed genitus et paraclitus non factus nec genitus sed ex patri. Cum igitur tria haec vere tria sunt habentia singula suas proprietatis per hoc quod nec pater factus nec ex aliquo est, Et unigenitus non factus sed natus ex patri est aptissime ostenditur, per hoc quod non sunt facta sempi-
25 terna esse, Quia filius non factus neque Paraclitus sed tamen ex se non sunt sed ex patri, Vides etiam non tres esse, quia duo ex uno sunt sed unum esse totum, quia duo hii quia neque ex nullo neque ex aliunde, Sed ex patre secundum sermonis ergo elocutionem unius naturae esse intelleguntur, Non tres ut patris. Non tres ut
30 filius. Neque iterum unum ut solitarium, Et non tres quia unum sunt et vere unum quia tres sunt, Sequitur de quinque partibus. Duo superius divisa pars autem secunda sola quae habet divisionem in duo. Et una est. haec est mundi creatio. Hic enim mundus sic dividitur. una pars quae fit sine nativitate altera quae cum
35 nascitur fit, haec pars mundi q: cum nascit' et fit homo ē, et angelus qui cum non nascitur fit. Quia nulla creatura vel factura in filii dei nomine a deo. constituuntur nisi et angelus. et homo angelus sit deus propter fungendam legationem dei ad hominis fit homo vero ut filius dei. Ut homo appelletur causa. Imagenis dei
40 appellatur. Nulla enim creatura facta est. ad imaginem dei. nisi sola hominis. hic ergo homo qui ex ominibus creaturis dei. a deo

imago statuta est, licet ex omnibus elimentis mundi natura eius concreta sit tamen eum in duabus naturis. E diversis esse constat id est anima et carne ratio veritatis non admittit ut qui non vivit sine anima neque intellegentiae capax est. Sine ea quod est caro imago dei esse dicatur, Sed quia anima vita sibi est sine 5 carne, Et quicquid intellegențiae homo habet naturae eius est sic tamen eius naturae factam ad imaginem. Non ergo caro in effigiem dei facta est. Quia ipsa non est imago, sed anima quae ad imaginem dei est in effigiem tamen facta est. Haec est pars mundi quae cum nasceretur facta a deo. caro vero pars eius partis mundi 10 quae cum fit nata non est. plenitudo tercia est cum partibus mundi careat aut factus nativitate aut innascibilitate et sit. Constat ergo dividi in has duas partes quae supra dictae sunt. Id est in animam natam et factam Et elementa facta et innata quia animam voluntas dei generat. Et virtus eius facit. factura vero per virtutem 15 creatur. Generatio vero eius non ex natura dei sed ex voluntate est eius. Creatio autem propter ea quia ante non fuerat. Ideo elimenta virtute dei et voluntate. Creata dicuntur. Et haec voluntas non nativitatis est. Soli enim homines in filios nascuntur et fiunt. et nativitatis nomen. Accipiunt ita utraque creantur. Non 20 utraque nascuntur. Quia nasci eorum peculiare est. qui nascuntur. in filios creantur autem et cetera. licet non ipsa ante non fuerint fit ergo proprium in his duobus quod una nascitur. licet utraque non fuerint pignora ita quae haec sunt aeternarum rerum quae sunt ex deo et semper fuerunt. Quia comhomo filius dei dicitur et 25 aliquando non fuit non ipse verus filius est sed pign eius est qui vero semper filius erat. Et erit sic et alia pars creationis mundi quam diximus factam esse non natam. licet et non nata sit. Et tante non fuerit pignus eius est hoc est paraclitus qui non est natus, Et semper ex patre est ergo caro sit. Quae creata est et 30 non nata. et anima sit creata et nata in imaginem dei per virtutem tamen resurrectionis coniuncta sibi fiunt inseparabilia atqu: ita aeterna unum erunt in deum secundum dictum domini nostri iesu christi in evangelio. sicut tu in me es pater et ego in te ita et isti sint in nobis unum. Et iterum ait pater sicuti nos unum sumus 35 ita et isti unum sint in nobis. Qui cum est maior non est maior nisi aut tempore aut mensura aut honore non autem eum ante saecula et sine tempore natum esse filium a patre credamus quomodo potest minor esse tempore. Qui ante tempora est vel mensura quomodo creditur minor qui inextimabilis inmensus et infinitus 40 est hac sic nec honore minor est cum sit dei filius et deus quia

unum dei nomen est similis autem filius patri non potest dici quia
similitudo corporum est in qualibet specie aut colores aut staturae
aequalis propriae dici non potest filius patri quia aequalitas sive
inequalitas in quantitate mensurae est sive ergo equalitas sive in-
5 equalitas in deum cadit, Quia deus incorporalis est infinitus incon-
praehensibilis inaenarrabilis inmensus est non potest in loco aliquo
continere. licet ubiquae et in omnibus sit deus sicut scriptum est
in actibus apostolorum in ipso enim vivimus et movemur, et sumus
huius enim licet dice naturae est deus noster. Ut omnia videat
10 omnia audiat omnia compraehendat quia ipse est omnium rerum
creator et conditor. Et quoniam dei filius deus noster ante tempora
aeterna natus est quando quomodo vel ubi non potest dici de eo
quando enim tempus habet, Ubi locum significat quomodo mensu-
ram videtur ex primaere sed haec tria in deum non cadent qui
15 est incorporalis ideo ex pedit confiteri patrem ingenitum. Filium
genitum a patre ante tempora aeterna quando ubi vel quomodo
non licit dici neque amplius scrutari quia mens nostra quae mundo
concluditur investigare non potest. Factorem et Deum suum nec
tres omnipotentiae dici possunt. Una est omnipotentia patris per
20 filium et spiritum sanctum. omnipotentia enim ideo dicitur quod
potentia sua et virtute deus faccerit mundum et omnia quae in eo
sunt haec ergo omnia per filium facta sanctificante ea spiritu para-
clito. et ideo omnipotentes dici non possunt vel tres quia alter sine
altero non operatur. Omnia enim quae vult pater per filium efficit.
25 Et omnipotentia patres dicentes omnipotentia filii est facientis ac
per hoc opus filii opus patris est. Et ideo confitendus est. coae-
ternus patri et spiritus sanctus ingenitus ex ingenito patri filium
esse qui ad redemendum genus humanum sibi ex substancia ipsius
mariae fabricavit in quo habitare dignatus est Cuius eciam passione
30 nos redemit patrem esse quem iohannis testem de domino audieret
hic est filius meus dilectus in quo bene complacui ipsum audite, spiri-
tum sanctum esse quem a patre processurum filius praemisit,
Qui eciam discendit super apostolos, die quinquagesima; Et patrem
non esse filium. neque spiritum sanctum; Quem paraclitum dicim(us);
35 filium non esse: patrem neque paraclitum; paraclitum non esse
patrem neque filium: Quia filius dicat. Cum ergo venerit paraclitus
illi quem ego mittam vobis a patre meo spiritum veritatis. Qui
ex patre meo procedit, Hic testificabitur de me, Ostendit esse quem
mitterit et a quo mitterit. Deum tamen patrem et deum filium et
40 deum paraclitum spiritum unius substantiae et trinae substantiae
eius divinitatis fide nostra esse et manere debere confitere quoque

pium et salutare est, corde enim creditur ad iusticiam, ore autem confessio fit ad salutem filius dei non est filius hominis. filius autem hominis filius dei est. quia filius dei est non est filius hominis unigenitus enim deus est. Qui vero filius hominis est primogenitus est. Et propter susceptorem suum, unigenitum deum, Et ipse 5 unigenitus dicitur, Quia in eo est unigenitus. Denique de primogenitu. apostolus paulus sic ait, Qui est primogenitus ex mortuis. In multis fratribus quia per eum crediderunt, Non ergo natura unigeniti primogeniti. Sed per societatem unigeniti dei, Unigenitus est primogeniti, autem natura est, Primogenitus non causa societatis quia nullus ex 10 mortuis resurrexit ad immortalitatem nisi ipse primus et exemplum resurrectionem omnibus sequentibus dedit. Ideo apostolus paulus dixit qui est primogenitus ex mortuis, Idem iterum ad romanus ait, ut sit ipse primogenitus primatum tenens in multis fratribus, Quia unigenitus et primogenitus duae naturae sunt divina et humana. 15 Sed una persona, Nam diversitas harum naturarum in eloeucione evangeliorum ostenditur fidei igitur nostrae non convenit ut iesus christus mentiatur quia ipse est veritas, Cum ergo ita sit ipse de se dicit. qui me misit mecum est, nec me derelinquit et alio loco, deus deus meus quare me dereliquisti quia deus hominem susceperat 20 et per mortem crucis relinquendus erat a deo usque ad resurrectionem fidei ergo nostrae sic convenit ut homo dicat ad deum suum quare me derequisti, Unigenitus autem deus qui inseparabilis est a deo patre dicat. qui me misit mecum est nec me derelinquinquit, explicit.

4. Innere Kriterien, welche für die Frage nach der Art der Verwandtschaft der beiden Texte in Betracht kommen.

Zu den inneren Kriterien gehören alle auffallenden Verschiedenheiten und Gleichheiten in den beiden Texten, dem sirmondianischen und dem handschriftlichen. Indes sind wohl kaum diejenigen Differenzen zu erwähnen, die ohne weiteres als Sprach- oder Schrifteigentümlichkeiten einer bestimmten Periode oder als offenbare Schreibfehler von jedem Bearbeiter erkannt und verbessert werden konnten. (Z. B. ae = e, e = i usw., derequisti statt dereliquisti.)

A. Auffallende Differenzen.

Handschrift.	Sirmondus.
a) Haec duo divisa a tribus inter ea haec divisa a duobus. (S. 101, 8.)	a) Haec duo divisa a tribus, sicut tria haec divisa a duobus.

b) Non tamen sic unum, ut tria illa superiora unum *sint*. (S. 101, 11.)

c) Quod ergo Deo patri est proprium . . . *hoc quod* origo omnium est sine origine. (S. 101, 23.)

d) *Quid* ergo est ei proprium . . . Hoc est . . . (S. 102, 4.)

e) quando per interpraetationem huius vocabuli *communem habet hoc* patris et filii, ut sit, consolatur . . . (S. 102, 12.)

f) Nec iterum quia innascibilis est hoc ei proprium est, Quandoquidem et pater innascibilis est *eis* proprium *qui* innascibilis ex aliquo est nec factus nec genitus, *Per hoc ergo* nec factus nec genitus sed innatus ex patre est solus est. (S. 102, 13.)

g) In his ergo tribus haec sunt *proprietatis in summo patri quia* nec factus nec genitus nec natus est. sed *ex aliquo est* hoc est ex patri. (S. 102, 17.)

h) Vides etiam non tres esse . . . sed unum esse totum, *quia* duo hi . . . (S. 102, 26.)

i) Non tres ut *patris*. (S. 102, 29.)

k) altera quae cum *nascitur fit*. (S. 102, 34.)

l) angelus *sit* deus. (S. 102, 38.)

m) *cum* in duabus naturis. E diversis *esse constat*. (S. 103, 2.)

n) ut *qui* non vivit sine anima . . . quod est caro. (S. 103, 3.)

b) Non tamen sic unum, ut tria illa superiora unum *sunt*.

c) Quod ergo Deo patri est proprium . . . . *hoc est quod* origo omnium est sine origine.

d) *Quód* ergo est ei proprium . . . hoc est.

e) quando per interpretationem huius vocabuli *hoc commune habet* patris et filii, ut sit consolator . . .

f) nec iterum quia innascibilis est hoc ei proprium est, quandoquidem et pater innascibilis est, *sed ei* proprium *quia* innascibilis ex aliquo est, nec factus, nec genitus. *Per hoc ergo quod nec* factus nec genitus, sed innatus ex patre est, solus est.

g) In his ergo tribus haec sunt *proprietatis, quia* nec factus, nec genitus, nec natus est sed *ex aliquo*, hoc est ex patre.

h) Vides etiam non tres esse . . . sed unum esse totum, *qui* duo hi.

i) Non tres ut *pater*.

k) altera quae cum *nascitur et fit*.

l) Angelus *fit* Deus.

m) *cum* in duabus naturis *et* diversis *ex se consistat*.

n) ut *quae* non vivit sine anima . . . quod est caro.

o) quae cum fit nata non est. (S. 103, 11.)	o) quae cum sit nata non est.
p) combomo (S. 103, 25.)	p) cum homo.
q) Et tante (S. 103, 28.)	q) et ante.
r) sicut tu in me es pater et ego in te ita et isti sint in nobis unum. (S. 103, 34.)	r) Sicut tu in me es pater, et ego in te : et isti sint in nobis unum.
s) non autem eum ante saecula . . . natum esse filium a patre credamus. (S. 103, 37.)	s) Cum autem eum ante saecula, . . . natum esse filium a patre credamus.
t) sive ergo equalitas . . . in deum cadit. (S. 104, 4.)	t) sive ergo aequalitas . . . in deum non cadit.
u) non potest . . . continere. (S. 104, 6.)	u) non potest . . . contineri
v) cadent (S. 104, 14.)	v) cadunt.
w) vel (S. 104, 16.)	w) et
x) quem a patre processurum filius praemisit. (S. 104, 32.)	x) quem a patre processurum filius promisit.
y) Quia filius dicat . . . ostendit. (S. 104, 36.)	y) Quia cum filius dicat . . . ostendit.
z) quia filius dei est, non est filius hominis. (S. 105, 3.)	z) Qui filius Dei est, non est filius hominis.

B. Auffallende Gleichheiten an Stellen, die so, wie sie überliefert sind, jedes Verständnis verhindern.

1. haec pars mundi q: cum nascit' et fit homo ē, et angelus qui cum non nascitur fit. (S. 102, 35.)	1. Haec pars mundi quae cum nascitur et fit homo est, et angelus qui cum non nascitur fit.

Diese Stelle paßt nicht in den Zusammenhang. (Vgl. unten „Begründung der Textkorrekturen".) In der Handschrift stehen die Worte „q: cum nascit' et fit homo ē" am Rande dicht zusammengedrängt. Der Abschreiber hat sie sicher vergessen und später an den Rand geschrieben. Vielleicht hat er dabei noch einige Worte übersehen, sodaß der Sinn ganz entstellt wurde. Beruht nun der Text bei Sirmondus mittelbar auf unserer Handschrift, so läßt sich die genaue Wiedergabe dieser unklaren Stelle am besten verstehen.

2. Caro vero pars eius partis mundi, quae cum fit nata non est: plenitudo tercia est cum partibus mundi careat aut factus nativitate aut innascibilitate et	2. Caro vero pars eius partis mundi, quae cum sit nata non est, plenitudo tertia est cum partibus mundi careat, aut factus nativitate aut innascibilitate et

sit. Constat ergo dividi in has duas partes quae supra dictae sunt. (S. 103, 10.)	sit. Constat ergo dividi in has duas partes quae supra dictae sunt . . .

Auch diese Stelle ist verderbt. (Vgl. unten „Begründung der Textkorrekturen".) Entweder beruht der Text bei Sirmond mittelbar auf unserer Handschrift, oder die Abstammungsreihe der ersteren und der Handschrift gehen auf eine schon verderbte Ur-Vorlage zurück.

5. Ergebnisse der äußeren und inneren Kriterien für die Verwandtschaft der beiden Texte.

Die äußeren Kriterien führten uns (s. S. 100) auf den alten codex canonum ecclesiae Cenomanensis, in dem die Fides „post synodum Averniecam" stand. Auch vor unserer Handschrift stehen „antiqua concilia Galliae" und als letztes „Arvernum"[1]).

Diese Übereinstimmung läßt drei Möglichkeiten zu:

1. codex canonum eccl. Cen. ist unsere Handschrift.
2. codex canonum eccl. Cen. ist eine ganze oder teilweise Abschrift (unmittelbar oder mittelbar) der Handschrift.
3. der codex eccl. Cenom. und die Handschrift gehen unmittelbar oder mittelbar auf eine Quelle zurück, welche die gleiche Anordnung des Stoffes hatte (synodus Avernica, fides Isatis).

Zeitlich müssen jedenfalls die beiden Abschriften (Cod. eccl. Cen. und die Handschrift) nahe aneinander liegen. Denn wenn auch die Angabe, daß unsere Handschrift aus dem 9. Jahrhundert stammt[2]), wegen der Trennung der Worte und der Minuskelschrift nicht ganz stimmen mag, so ist der codex doch sicher sehr alt. Vergleicht man damit die Bemerkung „ex vetustissimo codice canonum ecclesiae Cenomanensis[3])", so dürfte wohl keine zu große zeitliche Differenz zwischen beiden anzunehmen sein.

Die inneren Kriterien lassen deutlich erkennen, daß die Handschrift an den meisten Stellen die lectiones difficiliores hat und daß der sirmondianische Text fast durchweg eine gute Rezension des handschriftlichen zu sein scheint.

Für eine gradlinige Abstammung spricht zunächst die (unter 1 auf S. 107) angeführte Gleichheit der einen unklaren Stelle (haec . . . fit) in beiden Texten. Denn, wie schon oben (S. 107) gesagt wurde, liegt die Annahme nahe, daß bei Einfügung der übersehenen Stelle

[1]) Catalog. cod. man. Bibliothecae Regiae Paris 1744, Pars III, t. III, S. 152. — [2]) Catal. s. o. — [3]) *Migne*, PG. XXXIII, 1539.

der Korrektor ein oder mehrere Worte (vgl. unten „Begründungen der Textkorrekturen") absichtlich, um die Stelle besser am Rande unterbringen zu können, oder versehentlich wegließ. Wäre dies nicht der Fall, d. h. wäre an dieser Unfallstelle der Text, so wie er in der Vorlage stand, wiedergegeben und gehörte die Handschrift nicht in die Abstammungslinie des sirm. Textes, so müßten wir einen zweiten Unfall an derselben Stelle des Textes in der Ur-Vorlage für die beiden Deszendenz-Reihen (Sirmond und Handschrift) annehmen, was gewiß ein seltsamer Zufall wäre.

Schließlich müssen wir noch die bei Migne[1]) angegebene Notiz des Peleterius berücksichtigen, der einige Differenzen zwischen dem codex Pithoeanus und Sirmondianus angibt:

	Pith.		Sirm.
I.	factura vero per virtutem eius creatur.	I.	factura vero per virtutem creatur (S. 103, 15).
II.	Huius enim licet dicere naturae est Deus.	II.	Huius enim licet dici naturae est Deus (S. 104, 9).
III.	sibi ex substantia ipsius Mariae corpus fabricavit.	III.	sibi ex substantia ipsius Mariae fabricavit (S. 104, 28).
IV.	et exemplum resurrectionis.	IV.	et exemplum resurrectionem (S. 105, 11).

Sirmondus also, der Pithou zur Vorlage hatte, stimmt in diesen vier Punkten genau mit unserer Handschrift überein. Daher müssen wir annehmen, daß Pithou in seinem Exemplar die Lesarten angab, die er in dem codex eccl. Cen. fand, und daß er an diesem Punkt Änderungen getroffen habe; denn sonst wäre das Abweichen Sirmonds von Pithou und seine Übereinstimmung mit unserer Handschrift unerklärlich.

Besonders beachtenswert ist hierbei der Umstand, daß Pithou „dicere", Sirmond „dici" liest, während in unserer Handschrift das Neutrale „dice" steht. Es liegt nun sehr nahe, daß die Vorlage Pithous entweder unsere Handschrift ist oder aber eine so genaue Abschrift derselben, daß sie sogar das auf jeden Fall falsche Wort „dice" mit herübernahm. Dieses verbesserte Pithou in „dicere", Sirmond aber — der die ursprüngliche Form „dice" bei Pithou wohl als Anmerkung verzeichnet fand — in „dici".

So erscheint es wohl nicht zu gewagt, anzunehmen, daß unsere Handschrift eine mittelbare Vorlage für den sirmondianischen Text ist, vielleicht sogar der „vetustissimus codex ecclesiae Cenomanensis".

[1]) PG. XXXIII, 1539.

II. Abschnitt.

1. Verbesserter Text der Fides Isatis mit Zugrundelegung der Handschrift.[1])

Incipit fides Isatis ex Judaeo.

Quinque sunt omnia quae sunt. Haec sed tria et duo fiunt in divisione[a]). Haec autem, quae tria sunt, secundum sermonem humanum et, secundum quod tria sunt, dividuntur et vere[b]) 5 tria sunt et habent in se aliquid, per quod tria non sunt, sed unum. Iterum duo, quae vere divisa sunt a tribus, a se sunt divisa per aliquid, ut vere sint duo; per aliquid iterum non sunt divisa, ut unum sint, non duo. Haec duo divisa a tribus sicut tria[c]) haec divisa a duobus per aliquid divisa sunt et per aliqudi divisa 10 non sunt. Per hoc ergo, quod non sunt divisa, unum sunt, non tamen sic unum, ut tria illa superiora unum sint totum[d]). Haec tamen quinque, quae dividuntur, tria et duo sunt. Duo autem, quae a tribus divisa sunt, haec sunt divinitas et opera eius, quia praeter divinitatem et opera eius nihil est, quod neque divinitas sit 15 neque opera.

I. Igitur tria, quae sunt divisa a duobus, haec sunt: Deus Pater, innascibilis, non ex aliquo, et Deus Filius, unigenitus, ex aliquo, hoc est ex patre, Spiritus sanctus, innascibilis, ex aliquo, hoc est ex patre. Et haec, quae, cum tria sunt, unum non sunt, 20 hoc genere tria sunt, non unum:

Primum — in sermone, quo utimur, non in fide — Pater est, innascibilis, non ex aliquo, hoc est sine origine. Quod Pater et[e]) innascibilis (sc. est), hoc commune habet, quia neque solus pater est innascibilis — quia sunt alia innascibilia — et sunt aliae pater- 25 nitates. Licet ipse sit origo innascibilium et paternitatum, non tamen nascibilitas. Quod ergo Deo Patri est proprium, quod non in alio invenitur de his, quae sunt, nisi in solo ipso, hoc (sc. est), quod origo omnium est sine origine. Per hoc ergo, quod solus sine origine est, solus est.

30 Iterum aliud secundum, quod secundum sermonem humanum dicitur, sed quod in proprietate naturae suae secundum non est, Unigenitus Dei Filius (sc. est), non ex se, sed ex Patre, quia Unigenitus est. Id ergo, quod genitus est, non est eius proprium, quia sunt et alia genita — licet quae genita sunt, non sic genita sunt.

---

[1]) Die kleinen Buchstaben im Text verweisen auf die betreffenden Stellen in den „Begründungen der Textkorrekturen" Abschnitt II, 2.

Quod[f] ergo est ei proprium, quod nulli commune est ex his, quae sunt genita, quod is solus habeat, hoc est, quia, cum omnia genita facta sunt, ipse solus genitus, non factus est. Per hoc ergo, quod genitus et non factus est, solus est.

Item tertius (sc. est), qui vere tertius est in ordine[g], eo quod non habeat illud natura, ut sit tertius, hoc est Paraclitus Spiritus. Non quia spiritus est, proprium est ei soli, ut Spiritus sit, neque quia paraclitus est, solitarium aut proprium hoc habet nomen, quando per interpretationem huius vocabuli commune[h] habet hoc Patris et Filii, ut sit consolator. Nec iterum quia innascibilis est, hoc ei proprium est, quandoquidem et Pater innascibilis est, sed ei[i] proprium, quia[i] innascibilis, ex aliquo est, nec factus, nec genitus. Per hoc ergo quod[k] nec factus, nec genitus, sed innatus ex Patre est, solus est. In his ergo tribus haec sunt proprietatis[l]: quia nec factus nec genitus nec natus est, sed ex aliquo est, hoc est ex Patre. Sunt ergo ex Patre — quae nonnisi ex aliquo — duo hi: Filius non factus, sed genitus, et Paraclitus, non factus, nec genitus, sed ex Patre. Cum igitur tria haec vere tria sunt habentia singula suas proprietates per hoc quod nec pater factus, nec ex aliquo est, et Unigenitus non factus, sed natus ex patre est, aptissime ostenditur — per hoc quod non sunt facta — sempiterna esse, quia Filius non factus, neque Paraclitus. Sed tamen ex se non sunt, sed ex patre. Vides etiam non tres esse, quia duo ex uno sunt, sed unum esse totum, quia duo hi, quia neque ex nullo, neque ex aliunde, sed ex Patre (sc. sunt), secundum sermonis ergo elocutionem unius naturae esse intelleguntur, non tres ut Pater[m], non tres ut Filius, neque iterum unum ut solitarium, et non tres, quia unum sunt, et vere unum, quia tres sunt.

II. Sequuntur[n] de quinque partibus duo superius divisa. Pars autem secunda, sola quae habet divisionem in duo, et una est, haec est mundi creatio. Hic enim mundus sic dividitur: Una pars quae fit sine nativitate, altera, quae, cum nascitur, et[o] fit. Haec pars mundi, quae, cum nascitur, et fit, homo est, et illa pars[p] angelus, qui, cum non nascitur, fit. Quia nulla creatura vel factura in filii Dei nomine a Deo constituuntur nisi et angelus et homo. Angelus filius Dei[q] propter fungendam legationem Dei ad homines fit, homo vero ut filius Dei — ut homo appelletur — causa imaginis Dei appellatur. Nulla enim creatura facta est ad imaginem Dei, nisi sola hominis. Hic ergo homo, qui ex omnibus creaturis Dei a Deo imago statutus[r] est, licet ex omnibus elementis mundi natura eius concreta sit, tamen, cum[s] in duabus

naturis et diversis esse constat, id est anima et carne — ratio veritatis non admittit ut, quae[t] non vivit sine anima neque intelligentiae capax est sine ea (quod est caro), imago Dei esse dicatur; sed quia anima vita sibi est sine carne et, quicquid in-
5 telligentiae homo habet, naturae eius est — sic tamen eius naturae factam ad imaginem. Non ergo caro in effigiem Dei facta est, quia ipsa non est imago, sed anima, quae ad imaginem Dei est, in effigiem tamen facta est. Haec est pars mundi, quae cum nasceretur facta a Deo. Caro vero — pars eius partis mundi, — quae cum
10 fit nata non est, plenitudo tertia est, cum partibus mundus careat, aut factus nativitate aut innascibilitate. (Et) sic[u] constat ergo dividi in has duas partes quae supra dictae sunt sunt, id est in animam natam et factam et elementa facta et innata, quia animam voluntas Dei generat et virtus eius facit, factura vero per virtutem
15 creatur. Generatio vero eius non ex natura Dei, sed ex voluntate est eius, creatio autem propterea, quia ante non fuerat. Ideo elementa virtute Dei et voluntate creata dicuntur; et haec voluntas non nativitatis est. Soli enim homines in filios nascuntur et fiunt et nativitatis nomen accipiunt. Ita utraque creantur, non utraque
20 nascuntur. Quia nasci eorum peculiare est, qui nascuntur in filios, creantur autem et cetera, licet non ipsa (sola)[v] ante non fuerint. Fit ergo proprium in his duobus, quod una (sc. pars) nascitur, licet utraque non fuerit.[w] Pignora itaque haec sunt aeternarum rerum, quae sunt ex Deo et semper fuerunt. Quia, cum homo filius Dei
25 dicitur et aliquando non fuit, non ipse verus filius est, sed pignus eius est, qui vero semper Filius erat et erit. Sic et alia pars creationis mundi, quam diximus factam esse, non natam, licet et non nata sit et ante non fuerit, pignus eius est, qui non est natus et semper ex patre est, hoc est Paraclitus.[x] Ergo caro sit,
30 quae creata est et non nata; et anima sit, creata et nata in imaginem Dei, per virtutem tamen resurrectionis coniuncta sibi fiunt inseparabilia atque ita aeterna unum erunt in Deo[y] secundum dictum Domini nostri Jesu Christi in evangelio: „Sicut tu in me es, Pater, et ego in te, ita et isti sint in nobis unum!" Et iterum
35 ait: „Pater sicuti nos unum sumus, ita et isti unum sint in nobis!"

III. Qui cum est maior, non est maior nisi aut tempore aut mensura aut honore. Cum[z] autem eum ante saecula et sine tempore natum esse Filium a patre credamus, quomodo potest minor esse tempore, qui ante tempora est? Vel mensura quomodo cre-
40 ditur minor, qui inextimabilis, inmensus et infinitus est? Ac sic nec honore minor est, cum sit Dei Filius et Deus, quia unum Dei

nomen est. Similis autem Filius Patri non potest dici, quia similitudo corporum est in qualibet specie aut coloris aut staturae. Aequalis proprie dici non potest Filius patri, quia aequalitas sive inaequalitas in quantitate mensurae est. Sive ergo aequalitas sive inaequalitas in Deum non cadit[α], quia Deus incorporalis est, infinitus, inconpre- 5 hensibilis, inenarrabilis, inmensus est. Non potest in loco aliquo contineri, licet ubique et in omnibus sit Deus, sicut scriptum est in Actibus Apostolorum: „In ipso enim vivimus et movemur et sumus". Huius enim licet dici naturae est Deus noster, ut omnia videat, omnia audiat, omnia comprehendat, quia ipse est omnium 10 rerum creator et conditor. Et quoniam Dei Filius, Deus noster, ante tempora aeterna natus est — quando, quomodo vel ubi non potest dici de eo; quando enim tempus habet, ubi locum significat, quomodo mensuram videtur exprimere, sed haec tria in Deum non cadunt, quia est incorporalis — ideo expedit confiteri Patrem inge- 15 nitum, Filium genitum a Patre ante tempora aeterna; quando, ubi vel quomodo non licet dici neque amplius scrutari, quia mens nostra, quae mundo concluditur, investigare non potest factorem et Deum suum. Nec tres omnipotentiae dici possunt. Una est omnipotentia Patris per Filium et Spiritum sanctum. Omnipotentia enim 20 ideo dicitur, quod potentia sua et virtute Deus fecerit mundum et omnia, quae in eo sunt. Haec ergo omnia per Filium facta sanctificante ea Spiritu Paraclito. Et ideo omnipotentes dici non possunt vel tres, quia alter sine altero non operatur. Omnia enim, quae vult Pater, per Filium efficit, et omnipotentia patris dicentis, omni- 25 potentia Filii est facientis. Ac per hoc opus Filii opus Patris est. Et ideo confitendus est coaeternus Patri et Spiritus Sanctus ingenitus ex ingenito Patre. Filium esse, qui ad redimendum genus humanum sibi ex substantia ipsius Mariae fabricavit, in quo habitare dignatus est, cuius etiam passione nos redemit. Patrem esse, 30 quem Johannes testem de Domino audierit: „Hic est Filius meus dilectus, in quo bene complacui, ipsum audite!"

Spiritum Sanctum esse, quem a Patre processurum Filius promisit[β], qui etiam descendit super Apostolos die quinquagesima: Et Patrem non esse Filium, neque Spiritum Sanctum, quem Para- 35 clitum dicimus, Filium non esse Patrem neque Paraclitum, Paraclitum non esse Patrem neque Filium. Quia cum[γ] Filius dicat: „Cum ergo venerit Paraclitus ille, quem ego mittam vobis a Patre meo, Spiritum veritatis, qui ex Patre meo procedit, hic testificabitur de me", ostendit esse, quem mitteret et a quo mitteret. Deum tamen Patrem et Deum 40 Filium et Deum Paraclitum Spiritum unius substantiae et trinae

substantiae eius divinitatis fide nostra esse et manere debere, confiteri quoque pium et salutare est. Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

IV. Filius Dei non est filius hominis. „Filius autem Hominis“ 5 Filius Dei est. Quia Filius Dei est, non est filius hominis, Unigenitus enim Deus est. Qui vero filius hominis est, primogenitus est et propter susceptorem suum, Unigenitum Deum, et ipse Unigenitus dicitur, quia in eo est Unigenitus. [Denique de primogenito Apostolus Paulus sic ait: „Qui est primogenitus ex mortuis in multis 10 fratribus“, quia per eum crediderunt]δ). Non ergo natura Unigeniti primogeniti, sed per societatem Unigeniti Dei Unigenitus est. Primogeniti autem natura est primogenitus, non causa societatis.

[Quia nullus ex mortuis resurrexit ad immortalitatem nisi ipse primus et exemplum resurrectionem omnibus sequentibus dedit, ideo 15 Apostolus Paulus dixit: „Qui est primogenitus ex mortuis“. Idem iterum ad Romanos ait: „Ut sit ipse primogenitus primatum tenens in multis fratribus“]ε). Quia Unigenitus et primogenitus duae naturae sunt, divina et humana, sed una persona. Nam diversitas harum naturarum in elocutione evangeliorum ostenditur. Fidei igi- 20 tur nostrae non convenit, ut Iesus Christus mentiatur, quia ipse est veritas. Cum ergo ita sit, ipse de se dicit: „Qui me misit, mecum est, nec me derelinquit,“ et alio loco: „Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?“ quia Deus hominem susceperat et per mortem crucis relinquendus erat a Deo usque ad resurrectionem. Fidei ergo nostrae 25 sic convenit, ut homo dicat ad Deum suum: „Quare me dereliquisti?“ Unigenitus autem Deus, qui inseparabilis est a Deo Patre, dicat: „Qui me misit, mecum est, nec me derelinquit.“ explicit.

2. Begründungen der Textkorrekturen.[1]

a) S. 101, 3 in divisione paßt besser in den Zusammenhang als in divisionem: „Fünf wird durch die Teilung (oder in der Teilung) drei und zwei“.

b) S. 101, 4 vere tria sunt ist sinngemäßer als vera tria sunt; denn es soll bekräftigt werden, daß haec autem, quae tria sunt, wahrhaft drei sind, nicht aber „drei Wahre“ sind.

c) S. 101, 8. Haec duo divisa a tribus inter ea haec divisa a duobus per aliquid divisa sunt. Das „inter ea“ ist unverständlich. Sirmond hat wohl richtig „sicut tria“.

[1]) Nicht erwähnt sind hierbei diejenigen Textänderungen, die ohne weiteres zu erkennen sind, z. B. patris = patres, ex patri = ex patre, ad Romanus = ad Romanos usw.

d) S. 101, 9. Per hoc ergo quod non sunt divisa unum sunt. Non tamen sic unum, ut tria illa superiora unum sint. Tota haec tamen quinque . . . Der Satz „Non tamen sic unum, ut . . . unum sint" enthält offenbar einen Widerspruch, der sich aber hebt, wenn man aus dem folgenden „Tota" ein „totum" macht und es zu „unum" zieht. Dem entspricht auch die Redewendung weiter unten: Vides etiam non tres esse . . . sed unum esse totum. (S. 102, 26.)

e) S. 101, 20. Aus dem „Quod Pater est innascibilis" wird man wohl „Quod Pater et innascibilis" deshalb machen müssen, weil der folgende Nebensatz, der angibt, was der Vater mit anderen gemein hat, auch zwei Glieder enthält, die denen im relativen Vordersatz entsprechen: quia neque solus Pater est innascibilis . . . et sunt aliae paternitates.

f) S. 102, 4. Quid ergo est ei proprium, hoc est . . . Analog den Stellen „Quod Pater et innascibilis est, hoc commune habet"[1]) und „Quod ergo Deo Patri est proprium, . . ., hoc est"[2]) u. a. wird man wohl — ganz abgesehen von der grammatischen Unkorrektheit — „Quid" in „Quod" verbessern dürfen.

g) S. 102, 8. Anstatt „Item tertius, qui vere tertius est, non in ordine," will Morin[3]) lesen „Item tertius, qui vere tertius est in ordine". Er stützt sich dabei auf analoge Stellen in den Quaestionen[4]) 87, 2280; 97, 2295; 113, 2341; 125, 2376.

h) S. 102, 12 neque quia Paraclitus est, solitarium aut proprium hoc habet nomen, quando per interpretationem huius vocabuli communem habet hoc Patris et Filii, ut sit consolator. Sirmond hat anstatt „communem" „commune", was wohl richtiger ist, da zum Ausdruck kommen soll, was der hl. Geist mit Gott Vater und Gott Sohn gemein hat. Vgl. auch Quod Pater et innascibilis est, hoc comune habet.[5])

i) S. 102, 13. Nec iterum quia innascibilis est, hoc ei proprium est, . . ., eis proprium, qui innascibilis ex aliquo est. Da diese Stelle sich jedem Verständnis in dieser Form wiedersetzt, so ist wohl die bei Sirmond stehende Fassung (statt eis — sed ei, statt qui — quia) anzunehmen.

k) S. 102, 16. Per hoc ergo nec factus nec genitus sed innatus ex Patre est solus est. Da die am Schluß des Satzes stehenden Prädikate unverbunden sind, so setzen sie zwei Sätze voraus, die dadurch entstehen, daß zwischen ergo und nec ein quod eingefügt wird, das einen kausalen Nebensatz einleitet.

[1]) 101, 20; 110, 26. — [2]) 101, 23; 110, 26. — [3]) Revue d'Histoire, Paris 1899, IV 2, p. 106. — [4]) *Migne*, P. L. 35. — [5]) 110, 22; 101, 20.

l) S. 102, 17. In his ergo tribus haec sunt proprietatis in summo patre, quia nec factus, nec genitus, nec natus est, sed ex aliquo est, hoc est ex patre. Da diese Stelle noch vom hl. Geist handelt, so gehören die Worte „in summo patre“ nicht hierher. Widersprechen sie doch auch den Worten „sed ex aliquo est“. Ihr Eindringen in den Text der Handschrift ist vielleicht so zu erklären, daß ein Abschreiber, der nur auf die Worte „nec factus, nec genitus, nec natus,“ nicht aber auf die Bemerkung „sed ex aliquo“ achtete, die Worte „in summo patre“ an den Rand oder in den Text schrieb.

m) S. 102, 29 non tres ut patris. Non tres ut filius. Dem „Non tres ut filius“ entsprechend, ist wohl statt patris (= patres) Pater zu setzen.

n) S. 102, 31. Sequitur de quinque partibus duo superius divisa. Da das Subjekt (duo divisa) im Plural steht, wird wohl „sequitur“ in „sequuntur“ zu verbessern sein.

o) S. 102, 34. altera, quae cum nascitur fit. Analog dem folgenden „Haec pars mundi, quae cum nascitur et fit“, wird wohl zwischen „nascitur“ und „fit“ ein „et“ einzufügen sein.

p) S. 102, 33. Hic enim mundus sic dividitur: una pars quae fit sine nativitate, altera quae cum nascitur fit, haec pars mundi q: cum nascit' et fit homo ē, et angelus, qui cum non nascitur fit. Im vorhergehenden Satz hat Isaak die Welt in zwei Teile geteilt: una pars, quae fit sine nativitate, altera, quae cum nascitur et fit. In den einen Teil „quae cum nascitur et fit“ gehört also der Mensch. Der Engel nun, qui non nascitur fit, kann daher nicht in denselben Teil gehören, sondern nur in den Teil „quae fit sine nativitate“. Man muß daher wohl zwischen „et“ und „angelus“ ein „illa pars“ einfügen. Dem „angelus, qui cum non nascitur fit“ widerspricht nicht später die Behauptung, daß der Engel „in filii Dei nomine a Deo constituitur“. Denn Isaak unterscheidet zwischen diesem „in filii Dei nomine constitui“ und „in filium nasci“, welch letzteres nur dem Menschen zukommt. Während man also bei dem Menschen sowohl von „constitui“ als von „nasci“ sprechen kann, kommt dem Engel das Prädikat „nasci“ nicht zu.

q) S. 102, 38 angelus sit deus propter fungendam legationem dei ad homines fit homo vero ut filius dei. Ut homo appelletur causa. Imagenis dei appellatur.

Zunächst kann man anstatt „sit deus“ ohne weiteres „fit deus“ lesen. Nun hat Isaak kurz vorher den Satz aufgestellt: nulla creatura vel factura in filii Dei nomine a Deo constituuntur nisi et angelus et homo. Wäre nun der folgende Satz richtig, so würde er dem ersten widersprechen; denn einmal wäre „angelus“ gleich „filius

Dei", ein anderes Mal „angelus" gleich „Deus". Es ist daher das „fit (bzw. sit) Deus" in ein „filius Dei" zu verbessern. Das dazu gehörige Prädikat ist dann das folgende „fit", mit dem der Satz schließt. Das Subjekt des folgenden Satzes ist „homo", das Prädikat „ut filius Dei appellatur"; die Worte „causa imaginis Dei" geben den Grund an. Die Worte „ut homo appelletur" sind wohl als konzessive Einschiebung anzusehen. Es ergibt sich also folgender Satz: Angelus filius Dei propter fungendam legationem Dei ad homines fit, homo vero ut filius Dei — ut homo appelletur — causa imaginis Dei appellatur.

Da der Gedanke ohne den eingeschobenen Satz klarer wäre und dieses Einschiebsel nur aus einer Wiederholung benachbarter Worte besteht, so liegt der Verdacht vor, daß es vom Autor nicht intendiert war.

r) S. 103, 1 hic ergo homo qui ex omnibus creaturis dei a deo imago statuta est. Da das Subjekt homo ist, muß es wohl statt „statuta est" „statutus est" heißen. Die weibliche Form ist daraus zu erklären, daß die Worte „imago statuta est" als eigener Satz aufgefaßt wurden, was auch die Interpunktion der Handschrift zeigt.

s) S. 102, 41 hic ergo homo, qui ex omnibus creaturis Dei a Deo imago statutus est, licet ex omnibus elementis mundi natura eius concreta sit, t a m e n e u m in duabus naturis et diversis esse c o n s t a t id est anima et carne . . . sic tamen eius naturae factam ad imaginem. Das tamen eum . . . constat enthält offenbar der Form nach einen Gegensatz zu dem vorhergehenden konzessiven Satz (licet . . . sit). Der Inhalt der Sätze selbst aber steht keineswegs im Gegensatz. Dies hat auch schon ein späterer Abschreiber bemerkt und die Korrektur vorgenommen, die wir bei Sirmond[1]) finden. Es genügt aber, nur das „eum" in ein „cum" (coincedens) zu verbessern. Damit wird das tamen von den folgenden Worten inhaltlich getrennt und von dem mehrere Zeilen entfernt stehenden sic tamen eius naturae factum ad imaginem aufgenommen, das seinerseits tatsächlich im Gegensatz zu dem licet-Satz steht.

t) S. 103, 3 ratio veritatis non admittit, ut qui non vivit sine anima . . . quod est caro . . . Anstatt „qui non vivit" ist wohl mit Bezugnahme auf „caro" zu lesen „quae non vivit".

u) S. 103, 10. Caro vero pars eius partis mundi, quae cum fit nata non est, plenitudo tertia est cum partibus mundi careat aut factus nativitate aut innascibilitate et sit. Constat ergo . . . Da der

[1]) S. 106 m.

Satz „cum partibus mundi careat“ des Subjektes entbehrt und die folgende Apposition im Nominativ steht, so ist wohl statt mundi mundus zu lesen. Die letzten Worte „et sit“ sind logisch und grammatisch unverständlich. Sie passen jedoch vorzüglich zu dem folgenden Satz, wenn man das „sit“ in ein „sic“ verbessert, was bei der Ähnlichkeit der Buchstaben c und t in der Handschrift anstandslos geschehen kann. Das „et“ ist vielleicht erst später eingefügt worden, als die Änderung in „sit“ schon geschehen war.

v) S. 103, 22. Creantur autem et cetera, licet non ipsa ante non fuerint. Der Gedankenzusammenhang ist etwa folgender. Alles, was auf der Welt ist, ist entweder nur geschaffen oder geboren und geschaffen. Freilich ist aber alles einmal nicht gewesen. Aber von allem, was einmal nicht gewesen ist, wird doch nur der eine Teil geboren und geschaffen, geschaffen allein wird aber der andere Teil, mag er auch einmal dem Nichtsein ebenso angehört haben wie das, was geboren und geschaffen ist.

Man wird daher wohl hinter dem „ipsa“ ein „sola“ einfügen müssen[1]), sodaß sich folgender Satz ergibt: Geschaffen wird aber auch das übrige, mag es auch nicht allein vorher nicht gewesen sein, d. h. mag auch das vorher einmal nicht gewesen sein, was geboren und geschaffen wird. Diese Verbesserung wird bestätigt durch den folgenden Satz: Fit ergo proprium in his duobus, quod una nascitur, licet utraque non fuerit.

w) S. 103, 23. Fit ergo proprium in his duobus, quod una nascitur, licet utraque non fuerint. Parallel zu dem „una (sc. pars) nascitur“, ist wohl statt „fuerint“ „fuerit“ zu lesen. Die Form „fuerint“ ist wohl daraus zu erklären, daß der vorhergehende Satz auch mit non fuerint schloß.

x) S. 103, 27 sic et alia pars creationis mundi, quam diximus, factam esse, non natam, licet et non nata sit et ante non fuerit, pignus eius est, hoc est paraclitus, qui non est natus et semper ex patre est. Die Worte „hoc est paraclitus“ stehen wohl an falscher Stelle; denn sie wollen doch offenbar den Relativsatz „qui non est natus et semper ex patre est“ erklären und gehören also an den Schluß des Ganzen. Dann schließt sich auch dieser Relativsatz sehr gut an die Worte „pignus eius est“ an, wie dies auch im vorhergehenden Satze der Fall ist.

y) S. 103, 32 ita aeterna unum erunt in Deum. Mann kann wohl statt „in Deum“ hier „in Deo“ schreiben. Dies würde auch analog

[1]) Außerdem finden wir die Verbindung ipse solus öfters in der Fides.

der (in seltsamer Auffassung) als Begründung angeführten Schriftstelle sein: „et isti sint in nobis unum".

z) S. 103, 36. Qui cum est maior, non est maior nisi aut tempore aut mensura aut honore. non autem eum ante saecula et sine tempore natum esse Filium a Patre credamus, quomodo potest minor esse tempore . . .

Statt „non autem" müssen wir wohl, wie Sirmond [1]), „cum autem" lesen, um den folgenden Konjunktiv (credamus) erklären zu können. Außerdem ist die Negation in dem Satze nicht unterzubringen. Ein Gehörfehler (non statt cum) ist leicht möglich.

α) S. 104, 4. Sive ergo aequalitas, sive inaequalitas in Deum cadit. Sirmond hat richtig „in Deum non cadit".

β) S. 104, 32. Spiritum Sanctum esse quem a Patre processurum Filius praemisit. Statt praemisit ist wohl promisit zu lesen.

γ) S. 104, 36. Quia Filius dicat: „. . . ." ostendit . . . Die beiden unverbundenen Prädikate postulieren zwei Sätze, die dadurch entstehen, daß man nach „Quia" ein „cum" einschiebt, das auch dem Konjunktiv „dicat" entspricht.

δ) und ε) S. 105, 6. Die ganze Stelle „Denique — crediderunt" stört den Zusammenhang und ist mit „Denique" sehr schlecht angeschlossen. Dasselbe gilt von den bald darauf folgenden Sätzen „Quia nullus — in multis fratribus", denn der folgende Satz steht als Kausalsatz da, hat aber keinen gedanklichen Zusammenhang mit seiner Umgebung, schließt sich dagegen gut an den Satz an, der vor der mutmaßlich interpolierten Stelle steht. Freilich selbst bei der Annahme einer doppelten Interpolation müssen beide Stellen aus der Feder Isaaks stammen, der sie wohl gelegentlich an den Rand schrieb. Das zeigen die Ausdrücke „sic ait, idem iterum ad Romanos ait", die ihre Parallele auf S. 112, 35 haben, wo es heißt: „Et iterum ait". Außerdem spricht die doppelte Negation „nullus — nisi" dafür, die sich gleichfalls an mehreren Stellen der Fides findet. (S. 111, 34, 38.)

III. Abschnitt.

Kommentierte Übersetzung nach dem verbesserten Text der Fides Isaatis.

Fünf ist alles, was ist [d. h. man kann alles Sein der Zahl fünf gleichsetzen]. Aber dieses „fünf" wird in der Teilung drei und zwei. Das aber, was „drei" ist, wird nach dem menschlichen

[1]) S. 107 s.

Sprachgebrauch und gemäß dem Umstande, daß es drei ist, geteilt und bildet in Wahrheit drei Einzelheiten; auch hat es in sich etwas, wodurch es nicht drei (ganz von einander getrennte Wesen) sind, sondern ein Ganzes.

[Die Zahl „drei“ kann einerseits aufgefaßt werden als aus drei Teilen bestehend, andrerseits als ein einheitlicher Begriff.]

Wiederum „zwei“, das in Wahrheit getrennt ist von „drei“, ist in sich geteilt durch etwas, daß es in Wahrheit zwei Bestandteile sind. Durch etwas wiederum ist es nicht geteilt, sodaß es ein Ganzes ist, nicht zwei (vollständig getrennte Teile).

[Was von der Zahl „drei“ gilt, gilt auch von der Zahl „zwei“. Diese Zahl bildet zwar einen einheitlichen Begriff, besteht aber aus zwei Bestandteilen.]

Dieses „zwei“, das von „drei“ getrennt ist, wie dieses „drei“, das von „zwei“ getrennt ist, sind durch etwas (d. h. durch eine ihnen eigentümliche Eigenschaft) geteilt und sind durch etwas nicht geteilt. Dadurch also, daß sie nicht geteilt sind, sind sie eins, doch nicht so eins, daß jenes „drei“, das an erster Stelle steht, ein (unzertrennliches) Ganzes ist. Doch dieses „fünf“, das geteilt wird, besteht aus „drei“ und „zwei“. „Zwei“ aber, das von „drei“ geteilt ist, das ist die Gottheit und ihre Werke, weil es außer der Gottheit und ihren Werken nichts gibt, das weder Gottheit wäre noch Werke. Daher ist „drei“, das von „zwei“ getrennt ist, folgendes: Gott Vater, der nicht geboren und aus niemandem ist, Gott, der eingeborene Sohn, der aus jemandem stammt, das heißt aus dem Vater, und der heilige Geist, der nicht geboren, aber aus jemandem ist, das heißt aus dem Vater. Und das, was dadurch, daß es „drei“ ist, eins nicht ist, ist auf folgende Weise eine „Dreiheit“, nicht eine (unzertrennbare) Einheit. [Zur Erklärung des Gedankenganges kann man wohl folgende Gleichung aufstellen: (Alles Sein) 5 = 3 (Vater, Sohn, hl. Geist) + 2 (Gottheit und Werke). Die Zahl „drei“ ist zunächst ein einheitliches Ganze, ein Begriff, und stellt den einen Gott dar; sie zerfällt aber in 1 + 1 + 1 und versinnbildet so als Dreiheit die drei göttlichen Personen.]

Das Erste, nach unserem Sprachgebrauch, nicht nach unserem Glauben, ist der Vater, der ungeborene, der aus niemandem, d. h. ohne Ursprung ist.

[Das „Primum in sermone, quo utimur, non in fide“ entspricht wohl dem weiter unten stehenden „aliud secundum, quod secundum sermonem humanum dicitur . . .“ Der Satz will wohl sagen: Wenn wir von den drei göttlichen Personen sprechen, so nennen wir zu-

erst den Vater. In Wirklichkeit ist aber keine göttliche Person die erste, vielmehr glauben wir (in fide), daß sie alle gleich ewig sind.]

Was das anbetrifft, daß er Vater und ungeboren ist, so hat er dies gemeinsam, weil einerseits nicht der Vater allein ungeboren ist, denn es gibt anderes Ungeborenes, und weil es andrerseits auch andere Vaterschaften gibt; mag er auch selbst der Ursprung alles Ungeborenen und der Vaterschaften sein, so ist er doch nicht das „Geborenwordensein". [Hier bereitet Schwierigkeiten die Übersetzung des Wortes „nascibilitas". Nach Forcellini[1]) ist innascibilitas = condicio eius, qui innascibilis est, also ist nascibilitas condicio eius qui nascibilis est. Die Bedingung desjenigen, der geboren ist, ist aber das Geborenwordensein.] Was also Gott Vater eigentümlich ist, was sich in keinem andern der bestehenden Wesen finden läßt, außer in ihm selbst, das ist, daß er, der Ursprung von allem, ohne Ursprung ist. Dadurch also, daß er allein ohne Ursprung ist, ist er einzig.

Wiederum ein anderes nach der menschlichen Redeweise sogenanntes Zweites, das aber seiner ihm eigentümlichen Natur nach das Zweite nicht ist, ist der Eingeborene Sohn Gottes, der nicht aus sich ist, sondern aus dem Vater, weil er der Eingeborene ist. Der Umstand also, daß er gezeugt ist, ist nicht seine Eigentümlichkeit, weil es auch anderes Gezeugtes gibt, mag auch das, was gezeugt ist, nicht in dieser Art (wie er) gezeugt sein. Was also ihm eigentümlich ist, was keinem der gezeugten Wesen gemeinsam ist, was dieser allein hat, das ist: während alles Gezeugte geschaffen ist, ist er selbst allein zwar gezeugt, aber nicht geschaffen, dadurch also, daß er gezeugt und nicht geschaffen ist, ist er einzig.

Ebenso gibt es einen Dritten, der wahrhaft ein Dritter ist, und zwar nur der Reihenfolge nach, deshalb, weil er nicht durch sein Wesen jene Eigenschaft hat, daß er der Dritte ist, das ist der Tröster, der Geist. Nicht weil er ein Geist ist, ist es ihm allein eigentümlich, daß er der Geist ist, noch weil er ein Tröster ist, hat er diesen einzig dastehenden und ihm eigentümlichen Namen, da er ja durch Auslegung dieses Wortes dies als etwas dem Vater und Sohn Gemeinsames hat, daß er Tröster ist. Dann wiederum ist ihm nicht eigentümlich, daß er ungeboren ist, da auch der Vater ungeboren ist; vielmehr ist es ihm eigentümlich, daß er ungeboren, aber aus jemandem ist, weder geschaffen noch gezeugt. Dadurch also, daß er weder geschaffen, noch gezeugt, sondern ungeboren

[1]) *Forcellini,* Totius latinitatis lexicon.

aus dem Vater stammt, ist er einzig. Unter diesen drei (göttlichen Personen) also gehört folgendes zu seiner Eigentümlichkeit: er ist nicht geschaffen, nicht gezeugt, nicht geboren, aber aus jemandem, d. h. aus dem Vater.

Es sind also aus dem Vater — das, was nur aus jemandem ist[1]) — diese zwei: der Sohn, nicht geschaffen, sondern gezeugt, und der Tröster, der weder geschaffen, noch gezeugt, sondern aus dem Vater ist. Da also dieses „Drei" wahrhaft drei ist, indem jedes einzelne seine Eigentümlichkeiten hat, wird dadurch, daß weder der Vater geschaffen, noch aus jemandem ist und der Eingeborene nicht geschaffen, sondern geboren aus dem Vater ist, am besten gezeigt — dadurch nämlich, daß sie nicht geschaffen sind —, daß sie ewig sind, weil der Sohn nicht geschaffen ist, noch der Tröster. Aber doch sind sie nicht aus sich, sondern aus dem Vater. Man sieht auch, daß sie nicht drei (vollständig von einander verschiedene) sind, weil zwei aus einem sind, sondern daß sie ein Ganzes bilden, weil diese zwei, da sie weder aus niemandem, noch irgend wo anders her, sondern aus dem Vater sind, nach dem Sprachgebrauch also als von einer Natur seiend angesehen werden. Sie sind nicht drei als Vater, nicht drei als Sohn und wiederum nicht eines als ein einziges, und nicht drei (ganz von einander getrennte), weil sie eins sind, und wahrhaft eins, weil sie drei (zusammengehörige) sind. [In diesem Satz kommt der Verfasser wieder auf seine im Anfang der Schrift vorherrschende Zahlenmystik zurück: die eine Zahl drei zerfällt in drei Bestandteile.]

Es folgt nun das von den fünf Teilen oben abgetrennte „Zwei". Der zweite Teil (von diesem „duo") aber, der allein geteilt wird in zwei, ist auch ein Ganzes, das ist die Schöpfung der Welt. [Isaak hat alles Sein gleich der Zahl „fünf" gesetzt, die er in $3 + 2$ zerlegt hat. Der erste Bestandteil ($3 = 1 + 1 + 1$) ist Gott Vater, Gott Sohn und Gott hl. Geist. Den zweiten Bestandteil (2) zerlegt er wiederum in $1 + 1$, wie wir wissen[2]), in die Gottheit und ihre Werke. Der zweite Teil nun dieses Bestandteiles „Zwei" stellt die Schöpfung der Welt dar und wird seinerseits noch zerlegt[3]).]

Diese Welt nämlich wird folgendermaßen geteilt: der eine Teil ist der, welcher geschaffen wird ohne Geburt, der andere der, welcher, indem er geboren wird, auch geschaffen wird. [Dem Isaak

[1]) Der Sohn ist aus dem Vater, der hl. Geist ist aus dem Vater. — [2]) S. 120. — [3]) Vgl. Schema S. 124.

schwebt bei seiner Einteilung eine ganz eigentümliche Welt vor. Sagt er doch auch: hic enim mundus, d. h. wie ich sie mir denke. Was er unter seiner Welt versteht, zeigt der folgende Satz]: dieser Teil der Welt, der, indem er geboren, auch geschaffen wird, ist der Mensch, und jener Teil ist der Engel, der ohne Geburt geschaffen wird. Denn nichts Geschaffenes und Gemachtes wird im Namen eines Sohnes Gottes von Gott eingesetzt, außer dem Engel und dem Menschen. Der Engel wird als Sohn Gottes geschaffen wegen Erfüllung der Sendung Gottes an die Menschen, der Mensch aber wird — mag er auch Mensch genannt werden — gleichsam Sohn Gottes genannt des Ebenbildes Gottes wegen. Denn kein Geschöpf ist geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, außer dem Menschen allein (eigentlich: außer dem Göschöpf „Mensch" allein; hier wäre der Genitiv „hominis" wohl ein erklärender Genitiv.) Mag auch die Natur dieses Menschen, der allein von allen Geschöpfen Gottes von Gott als sein Ebenbild hingestellt worden ist, aus allen Elementen der Welt zusammengewachsen sein, so ist es doch, wenn auch bekanntlich sein Wesen auf zwei voneinander verschiedenen Naturen beruht, nämlich auf Seele und Leib (Fleisch) — die wahre Vernunft läßt nicht zu, daß das, was ohne Seele nicht lebt und der Einsicht ohne sie nicht fähig ist, nämlich das Fleisch, Ebenbild Gottes genannt werde; sondern weil die Seele Leben für sich ist ohne das Fleisch, und, was der Mensch an Einsicht besitzt, zu ihrem Wesen gehört, — so ist es doch seiner Natur eigentümlich, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen zu sein[1]). Also ist nicht das Fleisch geschaffen, ein Ebenbild von Gott zu sein, weil es selbst eben nicht das Abbild ist, sondern die Seele, die nach dem Ebenbilde Gottes ist, ist geschaffen, ein Bild von ihm zu sein. Dies ist der Teil der Welt, der, während er geboren, von Gott geschaffen wird (d. h. dies ist der Mensch). Das Fleisch aber, ein Teil dieses Teiles der Welt, das, wenn es auch geschaffen wird, doch nicht geboren ist, ist das vervollkommnende Dritte, da die Welt, die entweder durch Geburt geschaffen ist oder ohne Geburt, weiterer Teile entbehrt.

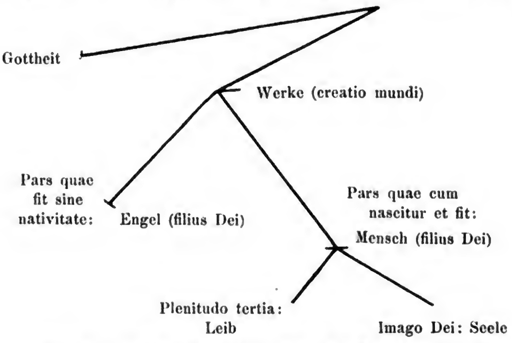
[Um diesen ganz eigenartigen Gedanken folgen zu können, ist es am besten, sich Isaaks Weltvorstellung einmal schematisch darzustellen.

Isaak hat anfangs in die „mundi creatio" nur Engel und Mensch einbegriffen, weil beide Söhne Gottes sind, der Engel als

[1]) Im lateinischen Text erschweren die vielfach in einander geschachtelten Sätze, sowie der Wechsel der Konstruktion das Verständnis in so hohem Grade, daß eine freiere Übersetzung geboten schien.

Gesandter Gottes, der Mensch als Ebenbild Gottes. Bei Behandlung des Menschen als des Ebenbildes Gottes kommt ihm plötzlich der Gedanke, daß eigentlich nur ein Teil des Menschen Ebenbild Gottes ist, die Seele. In welchen Teil seiner Welteinteilung gehört nun das Fleisch, quae, cum sit, nata non est? Da er die Welt nur in zwei Teile geteilt hat, so gibt es für das Fleisch keinen Platz mehr (cum partibus mundus careat), es ist also die plenitudo tertia.]

5 (alles Sein) = 3 (Vater, Sohn, hl. Geist) + 2 (Gottheit und Werke)



So steht es also fest, daß man den Menschen in diese beiden oben genannten Teile teilen kann, das heißt in die Seele, die geboren und geschaffen ist, und in die Elemente, die geschaffen und nicht geboren sind, weil die Seele der Wille Gottes zeugt und seine Macht schafft, die Elemente aber durch seine Macht (nur) geschaffen werden (d. h. sie werden nicht geboren, bezw. gezeugt). Die Zeugung der Seele aber ist nicht aus Gottes Natur, sondern aus seinem Willen, ihre Schöpfung aber ist deshalb da, weil sie vorher nicht existiert hatte. Deshalb nennt man die Elemente durch die Macht und den Willen Gottes geschaffen. Und dieser Wille ist nicht Ursache der Geburt.

Denn die Menschen allein werden zu Söhnen geboren und geschaffen und erhalten den Namen „Nachkommenschaft". So wird beides (wahrscheinlich wohl Mensch und Engel, wie aus dem Folgenden hervorgeht) geschaffen, nicht beides geboren, weil geboren werden denen eigentümlich ist, die zu Söhnen geboren werden. Geschaffen wird aber auch das Übrige, mag es auch selbst nicht allein vorher nicht existiert haben. [Isaak unterscheidet in der

Welt „Geborenes“ und „Geschaffenes“. Beides ist vorher einmal nicht dagewesen. Nun wird aber nicht alles, das vorher einmal nicht gewesen ist, geboren, sondern geboren wird nur das, was durch seinen Eintritt in das Dasein „Sohn“ wird. Das übrige wird nur geschaffen, wenn es auch nicht allein vorher dem Nichtsein angehört hat, d. h. wenn auch das Geborene ebenso wie das Geschaffene vor dem Eintritt in das Sein dem Nichtsein angehört hat. Er will also sagen: Der Unterschied zwischen dem Geborenen und dem Geschaffenen beruht nicht auf dem Zustand, in dem sie vor dem Eintritt in das Dasein waren, — denn da waren beide ein Nichts — sondern er beruht darauf, daß das geboren wird, was in das Verhältnis der Sohnschaft zu einem anderen tritt.]

Es wird also das Eigentümliche bei diesen beiden, daß nur der eine Teil geboren wird, mögen auch beide Teile dem Nichtsein angehört haben.

Sie sind daher Abbilder[1]) der ewigen Wesen, die aus Gott sind und immer existiert haben. Denn dadurch, daß der Mensch Sohn Gottes genannt wird und einmal nicht gewesen ist, ist er nicht selbst der wahre Sohn, sondern ein Abbild von dem, der hingegen immer Sohn war und sein wird. So ist auch der andere Teil der Schöpfung der Welt, von dem wir gesagt haben, daß er geschaffen, nicht geboren sei, mag er auch nicht geboren sein und vorher nicht existiert haben, ein Abbild dessen, der nicht geboren und immer aus dem Vater ist, d. h. des hl. Geistes. Also mag es ein Fleisch geben, das geschaffen und nicht geboren, und eine Seele, die geschaffen und geboren ist nach dem Abbilde Gottes. Durch die Kraft der Auferstehung jedoch werden sie miteinander unzertrennlich verbunden. Und so werden sie als ewig dauernde eins sein in Gott, nach dem Ausspruch unseres Herrn Jesu Christi im Evangelium: „Wie Du in mir bist, Vater, und ich in Dir, so mögen auch sie in uns eins sein[2])!“ Und wiederum sagte er: „Vater, wie wir eins sind, so mögen auch sie in uns eins sein[3])!“

Wenn dieser größer ist, ist er nur größer an Zeit oder Maß oder Ehre[4]). Da wir aber glauben, daß er vor der Ewigkeit und außerhalb der Zeit als Sohn vom Vater geboren worden ist, wie

---

[1]) *Forcellini,* Totius latinitatis lexicon: Pignus heißt zunächst „Unterpfand“, dann aber auch „Verwandter“ und „Freund“, schließlich aber soviel wie argumentum und signum (z. B. ardet, et in vultu pignora mentis habet). Man kann es daher wohl mit „Abbild“ übersetzen. — [2]) Joh. XVII, 21. — [3]) Joh. XVII, 23. — [4]) S. 133 *δ*.

kann da der geringer sein hinsichtlich der Zeit, der vor der Zeit ist? Oder wie kann der als kleiner erachtet werden hinsichtlich des Maßes, der unschätzbar, unermeßlich und unendlich ist? Und so ist er auch an Ehre nicht geringer, da er Gottes Sohn und Gott ist — denn es gibt nur einen Namen „Gott" —. Ähnlich dem Vater kann aber der Sohn nicht genannt werden, weil die Ähnlichkeit der Körper auf irgend welcher Erscheinung von Farbe oder Gestalt beruht. Gleich dem Vater im eigentlichen Sinne kann der Sohn nicht genannt werden, weil die Gleichheit oder Ungleichheit auf einer Maßgröße beruht. Gleichheit also oder Ungleichheit treffen bei Gott nicht zu, weil Gott unkörperlich, unendlich, unfaßbar, unsagbar und unermeßlich ist. Gott kann nirgends festgehalten werden, mag er auch überall und in allen sein, wie geschrieben steht in der Apostelgeschichte: „In ihm nämlich leben wir, bewegen wir uns und sind wir[1]". Diese Natur nämlich, das darf man wohl sagen, besitzt unser Gott, daß er alles sieht, alles hört, alles begreift, weil er selbst aller Dinge Schöpfer und Begründer ist. Und da Gottes Sohn, unser Gott, vor der Ewigkeit geboren ist — wann, wie oder wo, kann man von ihm nicht sagen; denn wann? setzt die Zeit voraus, wo? bezeichnet einen Ort, wie? scheint ein Maß auszudrücken, aber diese drei Begriffe treffen bei Gott nicht zu, weil er unkörperlich ist — daher empfiehlt es sich zu bekennen einen ungezeugten Vater und einen Sohn, der vor der Ewigkeit vom Vater gezeugt ist; wann, wo oder wie darf man nicht sagen, und man darf auch nicht weiter danach forschen, weil unser Verstand, der von der Welt eingeschlossen wird, nicht aufsuchen kann seinen Schöpfer und Gott.

Man kann auch nicht von drei Allmachten sprechen. Es gibt nur eine Allmacht des Vaters durch den Sohn und hl. Geist. Allmacht wird sie nämlich deshalb genannt, weil Gott durch seine Macht und Kraft die Welt geschaffen hat und alles, was auf ihr ist. Dies alles ist durch den Sohn unter der Heiligung des Geistes, des Trösters, geschaffen. Und infolgedessen kann man doch wohl von drei Allmächtigen nicht sprechen, weil der eine ohne den andern nicht wirkt. Alles nämlich, was der Vater will, bewirkt er durch den Sohn und die Allmacht des sprechenden Vaters ist die Allmacht des ausführenden Sohnes. Und hierdurch ist das Werk des Sohnes das des Vaters. Und daher muß man ihn bekennen als gleichewig dem Vater und den hl. Geist als ungezeugt aus dem un-

[1]) Act. Apost. XVII, 28.

gezeugten Vater. Man muß auch bekennen[1]), daß es der Sohn ist, der zur Erlösung des Menschengeschlechtes sich aus der Substanz Marias selbst eine menschliche Natur geschaffen hat, in der zu wohnen er sich würdigte und durch deren Leiden er uns erlöste. Desgleichen bekennen wir, daß es der Vater ist, den Johannes als Zeugen betreffs des Herrn gehört hat: „Dieser ist mein vielgeliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe, ihn sollt ihr hören[2])!" Wir bekennen auch, daß es der hl. Geist ist, dessen Ausgang vom Vater der Sohn versprochen hat, der auch über die Apostel herabkam am fünfzigsten Tage. Und wir bekennen, daß der Vater nicht der Sohn ist, und nicht der hl. Geist, den wir Tröster nennen, daß der Sohn nicht der Vater ist und nicht der Tröster, daß der Tröster nicht der Vater ist und nicht der Sohn. Denn wenn der Sohn sagt: „Wenn also jener Tröster gekommen ist, den ich euch von meinem Vater schicken werde, den Geist der Wahrheit, der von meinem Vater ausgeht, so wird dieser Zeugnis von mir geben[3])", so zeigt er, daß es einen gibt, den er schicken würde, und einen, von dem aus er schicken würde. Daß jedoch Gott, der Vater, und Gott, der Sohn, und Gott, der hl. Geist, der Tröster, ein Wesen und drei Personen[4]) dieser Gottheit nach unserem Glauben sind und bleiben müssen, das zu bekennen ist fromm und heilsam. „Mit dem Herzen glaubt man nämlich zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntnis zum Heile[5])".

Der Sohn Gottes ist nicht der Sohn eines Menschen, der „Menschensohn" aber ist der Sohn Gottes. Weil er der Sohn Gottes ist, ist er nicht der Sohn eines Menschen, denn er ist der eingeborene Gott, der aber, welcher der Sohn des Menschen ist, ist der Erstgeborene, und des Eingeborenen Gottes wegen, der ihn aufgenommen hat, wird er auch selbst Eingeborener genannt, weil in ihm der Eingeborene ist[6]). (Schließlich spricht vom Eingeborenen der Apostel Paulus folgendermaßen: „Er, der da ist unter vielen Brüdern der Erstgeborene von den Toten[7])", weil sie durch ihn glaubten.) Nicht ist also die Natur des Eingeborenen die des Erst-

---

[1]) Zu den folgenden Sätzen ist aus dem confitendus est das regierende Verbum zu ergänzen. — [2]) Matth. III, 17. — [3]) Joh. XV, 26. — [4]) Trinae substantiae heißt eigentlich „dreifache Substanz". Hier sind dem Zusammenhange nach wohl die drei göttlichen Personen gemeint. Vgl. auch *Forcellini,* Lexicon, über ternus = dreifach. — [5]) Rom. X, 10. — [6]) Wie man unten sieht, ist Unigenitus = natura Divina und primogenitus = natura humana. Es ergibt sich also: Filius Dei = Unigenitus = natura Divina. Filius hominis = primogenitus = natura humana. Nur der zweite Ausdruck Filius hominis bedeutet die Person Christi („Menschensohn"), nicht die menschliche Natur. — [7]) Coloss. I, 18.

geborenen, sondern durch die Verbindung mit dem Eingeborenen Gotte ist er der Eingeborene. Durch die Natur des Erstgeborenen aber, nicht der Vereinigung wegen ist er der Erstgeborene. (Weil nur er selbst als erster von den Toten auferstand zur Unsterblichkeit, und weil er allen folgenden als Beispiel die Auferstehung gab, daher sagte der Apostel Paulus: „Er, der da ist der Erstgeborene von den Toten". Wiederum sagte er zu den Römern: „Damit er der Erstgeborene sei, indem er den Vorrang habe unter vielen Brüdern[1]".) Denn der Eingeborene und der Erstgeborene sind zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, aber nur eine Person. Denn der Unterschied dieser Naturen zeigt sich in dem Ausspruch der Evangelien. Unserem Glauben gemäß geziemt es sich nicht, daß Christus lüge, weil er selbst die Wahrheit ist. Daher sagt er von sich selbst: „Wer mich gesandt hat, ist mit mir und läßt mich nicht allein[2]", und an einer anderen Stelle: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen[3]?" Denn Gott hatte den Menschen aufgenommen und der Mensch mußte durch den Tod am Kreuze von Gott verlassen werden bis zur Auferstehung. Für unseren Glauben also geziemt es sich so, daß der Mensch zu seinem Gott spricht: „Warum hast du mich verlassen?" daß der Eingeborene Gott aber, der unzertrennlich ist von Gott Vater, sagt: „Der, der mich gesandt hat, ist mit mir und läßt mich nicht allein."

IV. Abschnitt.

Ist die Fides Isaatis ein einheitliches Ganzes?

1. Vorbemerkungen.

Bei Gennadius, de vir. ill. cap. 26, steht über die Fides: Isaac scripsit de sanctae Trinitatis tribus personis et incarnatione Domini librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis, confirmans ita in una Deitate tres esse personas, ut sit aliquid in singulis proprium, quod non habeat alia. Patrem scilicet hoc habere proprium, quod ipse sit sine origine origo aliorum. Filium hoc habere proprium, quod genitus, genitore non est posterior. Spiritum sanctum hoc habere proprium, quod nec factus sit nec genitus, et tamen sit ex altero. De incarnatione vero ita scribit, ut manentibus in eo duabus naturis una credatur filii dei persona."

Jeder, der diese Inhaltsangabe liest, gewinnt gewiß den Eindruck, als hätte er es hier mit einer einheitlichen, in zwei Teile zerfallenden

[1]) Röm. VIII, 29. — [2]) Joh. VIII, 29. — [3]) Matth. XXVII, 46.

Schrift zu tun, in welcher der erste Teil die Trinität, der zweite die Menschwerdung Christi und hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Christo behandelt. Daß dem unsere Fides Isaatis nicht entspricht, soll eine kurze Inhaltsangabe der Fides zeigen:

2. Inhalt der Fides.

Einleitung. Er zerlegt alles Sein nach Analogie mit der Zahl „fünf" in „drei" und „zwei". Der Begriff „drei" stellt die Trinität vor, der Begriff „zwei" die Gottheit und ihre Werke. (S. 110, 12.)

I. Die Trinität. Er weist nach, daß jede der drei göttlichen Personen eine nur ihr eigentümliche Eigenschaft besitzt, durch die sie „solus" ist.

> Per hoc ergo, quod solus (Pater) sine origine est, solus est.
> Per hoc ergo, quod (Filius) genitus et non factus est, solus est.
> Per hoc ergo, quod (Spiritus Sanctus) nec factus nec genitus, sed innatus ex Patre est, solus est.

Andrerseits sind sie aber, weil von einer Natur, ein einheitliches Ganzes: Non tres ut Pater, non tres ut Filius, neque iterum unum ut solitarium, et non tres, quia unum sunt, et vere unum, quia tres sunt. (S. 111, 26.)

II. Er kommt sodann an der Hand seiner am Anfang gegebenen Disposition zur Gottheit und ihren Werken. Da er die Gottheit aber schon im I. Teil behandelt hat, so spricht er nur von ihren Werken, der mundi creatio. Diese Welt zerfällt nach ihm in zwei Teile: una pars, quae fit sine nativitate, altera, quae cum nascitur et fit. In den ersten Teil reiht er den Engel ein, in den zweiten den Menschen, weil beide „Söhne Gottes" sind. Da aber der Leib des Menschen nicht nach Gottes Ebenbild geschaffen ist und somit nicht Sohn Gottes genannt werden kann, so gehört eigentlich nur die Seele des Menschen in den zweiten Teil der Welt, nicht der ganze Mensch. Also bilden das Fleisch oder die Elemente eine dritte Gruppe für sich, die plenitudo tertia. (S. 112, 9.)

Da er bei dieser Erörterung mit den Begriffen „geboren" und „geschaffen werden" zu tun hat, erklärt er sie im folgenden.

Dann greift er auf den Engel und Menschen wieder zurück und berichtigt den Ausdruck „Söhne Gottes". Denn da es nur einen Sohn Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes gibt, nämlich die zweite Person in der Gottheit, so sind Engel und Mensch nicht wahre „Söhne Gottes". Vielmehr ist der Mensch ein Abbild des wahren Sohnes Gottes und der Engel ein Abbild des hl. Geistes.

Zum Schluß dieses II. Teiles gedenkt er nochmals der beiden Bestandteile des Menschen, des Leibes und der Seele, und betont, daß beide durch die Auferstehung unzertrennlich für ewig miteinander verbunden werden. Interessant ist es nun, wie er diese Vereinigung durch zwei Schriftstellen zu beweisen sucht, und zwar durch Joh. XVII, 21 und 22: „Sicut tu in me es, Pater, et ego in te, ita et isti sint in nobis unum.“ „Pater sicut nos unum sumus, ita et isti unum sint in nobis.“ (S. 112, 33.)

III. Dieser Abschnitt, der ohne Übergang an den vorigen angeschlossen ist, behandelt noch einmal die Gottheit und legt dar, daß der Sohn weder an Dauer noch an Maß, noch an Ehre dem Vater nachstehe. Er könne zwar nicht dem Vater ähnlich oder gleich im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden, „quia aequalitas sive inaequalitas in Deum non cadunt“, denn Gott ist unkörperlich, unendlich, unfaßbar, unsagbar und unermeßlich. Dann wird von Gottes Allgegenwart und Allmacht gesprochen, sowie nochmals von der ewigen Zeugung des Sohnes, nach der zu forschen nicht erlaubt sei wegen der Beschränktheit des menschlichen Verstandes.

Er spricht ferner von der gemeinsamen Tätigkeit der drei göttlichen Personen bei der Schöpfung der Welt. Sodann hebt er ausdrücklich die Äußerungen jeder einzelnen Person hervor: der Sohn ist Mensch geworden aus der Jungfrau Maria, und hat uns erlöst durch sein Leiden, der Vater hat Zeugnis von Jesus abgelegt bei der Taufe, und der hl. Geist ist am fünfzigsten Tage über die Apostel herabgekommen. Sodann erscheint die Formel, die die Tendenz der Schrift zeigt: „Patrem non esse Filium, neque Spiritum Sanctum . . . Filium non esse Patrem neque Paracletum, Paracletum non esse Patrem neque Filium“. Die Richtigkeit dieser Formel zeigt Jesu Ausspruch von der Sendung des hl. Geistes, wo das Dasein von drei göttlichen Personen deutlich gezeigt wird: Eine Person, die sendet, eine zweite, die gesendet wird, eine dritte, von der ausgesendet wird. Am Schlusse dieses Abschnittes wird noch hervorgehoben, daß freilich alle drei Personen eines Wesens sind. Das müssen wir glauben. „Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem“. (Rom. X, 10.) S. 114, 2.

IV. Hieran reiht sich ohne jeden Anschluß der Beweis, daß in der einen Person Christus zwei Naturen sind, die göttliche und die menschliche. Die göttliche nennt er „Filius Dei“, die menschliche „filius hominis“. Hier finden wir an einer Stelle die im II. Teile auffallende Unklarheit im Ausdruck wieder, setzt er doch einmal

„filius hominis“ gleich Menschensohn, und ein andres Mal gleich Sohn eines Menschen[1]).

Nachdem er erst philosophisch die Zweiheit der Naturen in Christus erklärt hat, beweist er dies wiederum durch zwei Schriftstellen: „Qui me misit, mecum est, nec me derelinquit“ (Joh. VIII 29) und „Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?“ Denn die ersten Worte „nec me derelinquit“ hat die göttliche Natur in Christus, der Sohn, zum Vater gesprochen, die anderen jedoch sprach der beim Tode von Gott verlassene Mensch Christus. (S. 114, 21.) Hier schließt die Schrift.

3. Widerlegung der Gründe für die Einheit der Schrift.

Vergleichen wir nun diesen Inhalt mit der von Gennadius gelieferten Charakteristik, so sehen wir, daß diese dem I. und IV. Teil, d. h. dem Anfang und Schluß völlig gerecht wird. Wo aber bleiben der II. und III. Abschnitt, welche die Hälfte der ganzen Schrift ausmachen? Man ist vielleicht zu der Annahme geneigt, daß Gennadius die Schrift gar nicht in dem Umfange gekannt habe wie wir. Daß sich aber dieser Schluß nicht ziehen läßt, beweist die Bemerkung Künstles[2]): „Er (Gennadius) führt gewohnheitsmäßig aus den Schriften, die er in seinen kurzen Kapiteln nennt, nur jeweils einige Stichworte an.“ Außerdem gehört der Abschnitt II sicher zu dem Abschnitt I, was sich, abgesehen von den logischen und stilistischen Parallelen, ganz klar aus der in der Einleitung gegebenen Disposition ergibt.

Wie steht es aber mit dem III. und IV. Abschnitt? Bilden sie mit dem Vorangehenden ein Ganzes? Nach dem Bericht des Gennadius wäre man sicher geneigt, diese Frage zu bejahen, da dort ja, wie wir oben sahen, der erste und letzte Hauptteil nebeneinander genannt werden und ein harmonisches Ganze zu bilden scheinen. Wenn nun Abschnitt IV zu der ganzen Schrift gehört, so müßte dies wohl auch bei dem ihm vorausgehenden der Fall sein. Dazu kommt noch folgende Erwägung.

Isaak hat alles Sein in die Gleichung gebracht:

(Alles Sein) 5 = 3 (Gott Vater, Sohn, hl. Geist) + 2.

Von diesem Begriff „zwei“ sagt er: Duo autem, quae a tribus

[1]) Diesen Wechsel in den Begriffen muß man wohl annehmen, wenn man jene Stelle verstehen will. — [2]) Eine Bibliothek der Symbole, S. 83 f.

divisa sunt, haec sunt: Divinitas et opera eius. Die Gleichung würde also lauten:

Abschn. I — Abschn. III — Abschn. II

Alles Sein = (Gott Vater, Sohn, hl. Geist) + (Gottheit und Welt).

Im I. Teil der Fides ist die Trinität, besonders die Subsistenz der drei göttlichen Personen bewiesen. Im II. Teil ist die Rede von der „Welt", und im III. von den Eigenschaften Gottes, der Schöpfung der Welt als einer gemeinsamen Tat aller drei Personen; sodann wird nochmals die Dreiheit in Gott bewiesen unter Anfügung der oben angeführten echt antipriscillianischen Formel. Da nun dieser III. Abschnitt noch einmal von Gott handelt, so könnte man sich leicht zu dem Schlusse verleiten lassen, daß dieser III. Teil eben die in der Disposition angeführte erste Hälfte des Begriffes Duo (= Gottheit und Werke) ist, d. h. die Gottheit, und daher zu der Fides als notwendiger Bestandteil gehört. Das Resultat aller dieser Erwägungen ist: Alle fünf Teile der Fides gehören zusammen, denn der I. und IV. passen nach der Angabe des Gennadius als gegenseitige Ergänzung vorzüglich zueinander, II und III gehören zu der in der Einleitung gegebenen Disposition.

Trotz dessen wird man kaum glauben können, daß die Fides Isaatis ein zu gleicher Zeit und unter denselben Gesichtspunkten abgefaßtes Werk ist, wenn sie auch freilich von einem Autor herrührt. Vielmehr wird sie wohl in mindestens zwei Hauptteile geteilt werden müssen, die ich im folgenden mit A und B bezeichne. Die Grenze zwischen diesen beiden Bestandteilen befindet sich am Ende des II. Abschnittes. Zunächst werde ich mich wohl mit den oben angegebenen Gründen für die Einheit der Schrift abfinden müssen, ehe ich die Gründe, die dagegen sprechen, anführe.

Daß Gennadius diese Schrift als Ganzes gekannt hat, weil er den ersten und letzten Teil charakterisiert, ist daraus zu erklären, daß sicher die drei Bestandteile, als von einem Verfasser herrührend, schon früh miteinander verbunden worden sind. Außerdem ist die scheinbare, gegenseitige Ergänzung der von Gennadius beschriebenen Absätze nur ein äußerlich-ästhetischer Grund und gilt als solcher nichts angesichts der Momente, die gegen eine Einheit der Schrift sprechen.

Nun wäre nur noch abzulehnen, daß der III. Absatz als Punkt der Disposition zu dem Vorausgehenden gehört. Daß man zu dieser Annahme nicht verpflichtet ist, zeigt folgende Erwägung. Der Verfasser wollte bei Aufstellung der Disposition die Gottheit von zwei Standpunkten aus betrachten: Die Gottheit in ihrem Wesen, entsprechend dem Begriff „tria" und in ihrem Verhältnis zur Schöpfung.

Dieses Verhältnis drückte er dadurch aus, daß er die Gottheit noch einmal der Welt gegenüber stellte, und so zu dem Begriffe „duo" kam. Bei der Ausführung dieser Disposition ist es nun gewiß nicht nötig, ja es wäre sogar überflüssig, die Gottheit zweimal zu behandeln, in ihrem absoluten Sein und in ihrem Verhältnis zu der Welt. Denn um das Verhältnis Gottes zur Welt darzulegen, genügt es wohl, nur von der Schöpfung der Welt zu sprechen, da sich ja hierbei Gelegenheit genug bietet, um die Schöpfung als Tat Gottes hinzustellen und so Gottes Beziehung zur Welt klarzulegen. Dies ist aber schon in Abschnitt II erfolgt. Also erübrigt es sich für den Verfasser, noch einmal auf Gott als den Weltschöpfer einzugehen. Diese Überlegung zeigt also, daß wir nicht gezwungen sind, in Abschnitt III eine notwendige Ergänzung des Themas zu sehen.

4. Gründe gegen die Einheit der Fides.

Nun gibt es aber eine ganze Anzahl Gründe, die gegen eine Zugehörigkeit des III. und IV. Teiles zu der ersten Hälfte der Fides sprechen.

A. Gründe, die auf dem äußeren Aufbau beruhen.

α) Hätte Isaak in dem III. Teil einen Hauptteil seiner Disposition gesehen, dann hätte er gewiß, wie am Beginn des II. Abschnittes, so auch am Anfang des III. darauf hingewiesen, daß jetzt der betreffende Teil seiner Disposition zur Behandlung kommt. Aber es findet sich kein solcher Hinweis.

β) Außerdem wäre er sicher der Reihenfolge, wie sie sich in der Disposition findet, treu geblieben, und hätte nach dem im I. Teil gelieferten Beweis der Dreiheit in Gott bestimmt erst die Gottheit und dann die Welt zum Gegenstand seiner Betrachtung gemacht. Nehmen wir also an, daß der III. Abschnitt ein wesentlicher Bestandteil der Schrift ist, dann hätte der Verfasser die Reihenfolge der Disposition verlassen. Wir können also deshalb behaupten, daß der III. Abschnitt nicht zu dem I. und II. gehört.

γ) Auf jeden Fall stehen wir vor der Notwendigkeit, den christologischen IV. Abschnitt, der keineswegs in die Disposition paßt, von den andern als nicht zugehörig zu trennen, sodaß nicht einzusehen ist, warum man dann gerade bei Abtrennung des III. Teiles so ängstlich sein soll.

δ) Schließlich fehlt nicht nur jede Verbindung zwischen dem II. und III. Teil, sondern der Anfang des III. Teiles ist so gehalten, daß man entschieden das Bewußtsein hat, hier müsse etwas fehlen. Es lassen sich die Worte selbst bei einem Gedankensprung des

Verfassers nicht erklären. Man könnte nun versuchen, diese Kluft durch eine ausgefallene Seite zu ergänzen, was der relativische Anschluß „Qui cum" erfordert. Allein dann stehen sich Ausdrucksweise, Stil und Gedankengang zwischen den Abschnitten I und II einerseits und III und IV andrerseits so sehr gegenüber, daß wir hieraus weitere Gründe gegen eine Einheit der Fides herleiten können.

B. Gründe, die sich aus dem Gedankengange, der Ausdrucksweise und dem Stil ergeben.

α) Bei einem Versuche, die Fides zu übersetzen, bereiten in dem Hauptteile A (Abschnitt I und II) eine Anzahl Vokabeln Schwierigkeiten, vor allem aber der eigenartige Gedankengang, in den sich der Leser stellenweise geradezu hineinzwingen muß. Es soll hier nur erinnert werden an die eigenartige Zahlenmystik, an die Zerlegung des Seins in die zwei Teile „tria" und „duo", an den Ausdruck „Primum in sermone, quo utimur, non in fide, Pater est." — „Licet ipse sit origo innascibilium et paternitatum, non tamen nascibilitas." — „Sunt ergo ex Patre, quae non nisi ex aliquo, duo hi." Dann die sicher einzig dastehende Teilung der Welt: „una pars, quae fit sine nativitate, altera, quae cum nascitur et fit", worunter er Engel und Mensch versteht. Es folgt die eigentümliche Auffassung des Fleisches als „plenitudo tertia", des Menschen und des Engels als „pignora aeternarum rerum" und zum Schluß die in diesem Sinne gewiß noch nie aufgefaßten Stellen Joh. XVII 21 und 22.

Wie leicht faßlich und selbstverständlich dagegen liest sich der III. Abschnitt, bei dem der Leser kaum an einer Stelle im Zweifel sein wird, wie er sie aufzufassen habe. Dasselbe gilt auch von dem IV. Teile bis auf die wechselnde Bedeutung des „filius hominis".

β) Auffallend und nur allein dem Hauptteil A eigentümlich ist die häufige Bildung eines mit „quod", „quia", oder „id, quod" eingeleiteten Satzes als Subjekt oder Objekt, der später oft durch ein Demonstrativ-Pronomen noch einmal aufgenommen wird.

Quod Pater et innascibilis, hoc commune habet. S. 110, 22. Quod ergo Deo Patri est proprium, quod non in alio invenitur de his, quae sunt, nisi in solo ipso, hoc est, quod origo omnium est sine origine S. 110, 26. Id ergo quod genitus est, non est eius proprium. S. 110, 33. Quod ergo est ei proprium, quod nulli commune est ex his, quae sunt genita, quod is solus habeat, hoc est, quia . . . ipse solus genitus, non factus est, S. 111, 1, nec iterum quia innascibilis est, hoc ei proprium est S. 111, 10.

γ) Eine weitere stilistische Eigentümlichkeit dieses Hauptteiles A ist die häufige Erklärung eines Begriffes durch einen folgenden Satz in der Form: hic (haec, hoc, id) est, z. B.:

Deus Pater innascibilis, non ex aliquo, et Deus Filius unigenitus, ex aliquo, hoc est ex Patre, Spiritus sanctus innascibilis, ex aliquo, hoc est ex Patre S. 110, 16. Primum in sermone, quo utimur, non in fide, Pater est, innascibilis, non ex aliquo, hoc est sine origine, S. 110, 21. Item tertius (sc. est), qui vere tertius est, (non) in ordine, eo quod non habeat illud natura, ut sit tertius, hoc est Paraclitus Spiritus, S. 111, 5. Pars autem secunda, sola quae habet divisionem in duo, et una est, haec est mundi creatio, S. 111,30. Hic ergo homo . . . cum in duabus naturis et diversis esse constat, id est anima et carne . . . S. 111, 39. Sic et alia pars creationis mundi . . . pignus eius est, qui non est natus et semper ex Patre est, hoc est Paraclitus, S. 112, 26.

δ) Weiterhin finden wir als Übergang zwischen den einzelnen Sätzen im ersten Hauptteil die Verbindung „hic (haec hoc) ergo", „hic enim" oder ein bloßes Pronomen mit folgendem Substantivum und noch häufiger die Redensart „per hoc (ergo) quod".

Haec duo divisa tribus, sicut tria haec divisa a duobus per aliquid divisa sunt et per aliquid divisa non sunt, S. 110, 8. Haec tamen quinque . . . tria et duo sunt, S. 110, 11. In his ergo tribus haec sunt proprietatis S. 111, 14. Hic enim mundus sic dividitur, S. 111, 31. Hic ergo homo, qui ex omnibus creaturis Dei a Deo imago statutus est, S. 111, 39. Haec est pars mundi, S. 112, 8. Per hoc ergo quod non sunt divisa, unum sunt, S. 110, 10. Per hoc ergo, quod solus sine origine est, solus est, S. 110, 28. Per hoc ergo, quod genitus et non factus est, solus est, S. 111, 3. Per hoc ergo, quod nec factus nec genitus, sed innatus ex Patre est, solus S. 111, 13. Cum igitur tria haec vere tria sunt habentia singula suas proprietates, per hoc quod nec Pater factus, nec ex aliquo est, et Unigenitus non factus, sed natus ex Patre est, aptissime ostenditur — per hoc quod non sunt facta — sempiterna esse, S. 111, 18.

ε. Eine wichtige, auffallende Besonderheit findet sich noch bezüglich der Stellung der Haupt- und Nebensätze. Man stolpert hier geradezu über die vielen Einschachtelungen. Einige Beispiele mögen dies zeigen:

Quod Pater et innascibilis (sc. est), hoc commune habet, quia neque solus Pater est innascibilis, quia sunt alia innascibilia, et sunt aliae paternitates, S. 110, 22. Quod ergo Deo Patri est proprium, quod non in alio invenitur de his quae sunt, nisi in solo ipso, hoc

est, quod origo omnium est sine origine, S. 110, 26. Quod ergo est ei proprium, quod nulli commune est ex his, quae sunt genita, quod is solus habeat, hoc est, quia, cum omnia genita facta sunt, ipse solus genitus, non factus est, S. 111, 1. Cum igitur tria haec vere tria sunt, habentia singula suas proprietates — per hoc, quod nec Pater factus, nec ex aliquo est, et Unigenitus non factus, sed natus ex Patre est — aptissime ostenditur — per hoc quod non sunt facta — sempiterna esse, quia Filius non factus neque Paraclitus, S. 111, 18. Hic ergo homo, qui ex omnibus creaturis Dei a Deo imago statutus est, licet ex omnibus elementis mundi natura eius concreta sit, tamen, cum in duabus naturis et diversis esse constat, id est anima et carne — ratio veritatis non admittit, ut quae non vivit sine anima neque intelligentiae capax est sine ea, quod est caro, imago Dei esse dicatur, sed quia anima vita sibi est sine carne et quidquid intelligentiae homo habet, naturae eius est, — sic tamen eius naturae factam ad imaginem, S. 111, 39. Man dürfte wohl vergeblich in den anderen Teilen nach solchen eingeschachtelten Sätzen suchen.

ζ. Was schließlich noch bezüglich des Inhaltes gegen eine Einheit der Fides Isaatis spricht, ist folgendes. Wie wir gesehen haben, wendet sich der Verfasser im I. Teil gegen den Priscillianismus und zeigt, daß es zwar nur einen Gott gäbe, betont aber vor allem, daß diese eine göttliche Wesenheit in drei Personen subsistiere. Eine Wiederholung dieses Gedankens finden wir nun in Abschnitt III wieder, und zwar in ziemlich ausführlicher Form. Ein so logisch vorgehender Mensch wie Isaak hätte sich sicher diesen Fehler einer Wiederholung nicht zuschulden kommen lassen, zumal da er an der Hand einer guten Disposition arbeitet. Wir müssen also annehmen, daß dieser Abschnitt III einen Traktat, oder vielmehr ein Bruchstück eines Traktates gegen den Priscillianismus für sich bildet, losgelöst von den Abschnitten I und II.

5. Die Fides eine Sammlung von Traktaten eines einzigen Autors.

Neben den oben genannten Differenzen lassen sich andrerseits auch Eigentümlichkeiten finden, die allen Teilen dieser Schrift gemeinsam sind und somit die Annahme eines gemeinsamen Autors erfordern:

A. Eine gewisse, mitunter freilich überwundene Scheu des Verfassers, die Verbformen von „esse“ und „habere“ an das Ende des Satzes zu stellen. Besitzt der Satz zwei Subjekte oder Prädikate, so stellt er das Verbum dazwischen. Ebenso trennt er Gegensätze durch das dazwischen gestellte Verbum.

Per aliquid iterum non sunt divisa S. 110, 7.

Per hoc ergo, quod non sunt divisa, unum sunt S. 110, 10.

Id ergo quod genitus est, non est eius proprium, S. 110, 33.

In his ergo tribus haec sunt proprietates, S. 111, 14.

Non quia spiritus est, proprium est ei soli, ut Spiritus sit, neque quia Paraclitus est, solitarium aut proprium hoc habet nomen, quando per interpretationem huius vocabuli commune hoc habet Patris et Filii, ut sit consolator, S. 111, 7.

Pars autem secunda, sola quae habet divisionem in duo . . . S. 111, 30.

Sic et alia pars creationis mundi, pignus eius est, qui non est natus, S. 112, 26.

Atque ita aeterna unum erunt in Deo, S. 112, 32.

Qui cum est maior, non est maior, nisi . . . S. 112, 36.

Ac sic nec honore minor est, cum sit Dei Filius et Deus, S. 112, 40.

Similis autem Filius Patri non potest dici, quia similitudo corporum est in qualibet specie aut coloris aut staturae, S. 113, 2.

Ipse est omnium rerum creator et conditor, S. 113, 10.

Haec tria in Deum non cadunt, quia est incorporalis, S. 113, 14.

Omnipotentia Patris dicentis, omnipotentia Filii est facientis S. 113, 25.

Ipse Unigenitus dicitur, quia in eo est Unigenitus, S. 114, 7.

Fidei igitur nostrae non convenit, ut Jesus Christus mentiatur, quia ipse est veritas, S. 114, 20.

Filius Dei non est filius hominis, S. 114, 4.

Quia Filius Dei est, non est filius hominis, S. 114, 5.

Primogeniti autem natura est Primogenitus, S. 114, 11.

Habent in se aliquid, per quod tria sunt, non unum, S. 110, 5.

Per aliquid iterum non sunt divisa, ut unum sint, non duo, S. 110, 7.

Et haec . . . tria sunt, non unum, S. 110, 20.

Nihil est, quod neque Divinitas sit, neque opera, S. 110, 14.

Sed tamen ex se non sunt, sed ex Patre, S. 111, 22.

Sic et alia pars creationis mundi, quam diximus factam esse, non natam . . ., S. 112, 26.

Primogeniti autem natura est Primogenitus, non causa societatis, S. 114, 11.

B. Ferner zeigt der Verfasser eine große Vorliebe für einen gewissen Chiasmus, den er auch in Anordnung der Gedanken mitunter verwendet.

Hoc est Paracletus Spiritus. Non quia spiritus est . . . neque quia paracletus est, S. 111, 6.

Non tres, quia unum sunt et vere unum, quia tres sunt, S. 111, 28.

Una pars, quae fit sine nativitate, altera, quae cum nascitur et fit, S. 111, 31.

Una pars, quae fit sine nativitate, altera quae nascitur et fit. Pars, quae nascitur et fit . . . et . . ., qui non nascitur fit, S. 111, 31.

Non caro in effigiem Dei . . . facta est, quia non est imago, sed anima, quae ad imaginem Dei est, in effigiem . . . facta est, S. 112, 6.

in animam natam et factam et elementa facta et innata, S. 112, 12.

utraque creantur, non utraque nascuntur, quia nasci eorum peculiare est, qui . . ., creantur autem, S. 112, 19.

Omni-potentia enim ideo dicitur, quod potentia sua . . . Deus fecerit mundum et omnia, S. 113, 20.

Filius Dei non est filius hominis, filius autem hominis, Filius Dei est. Quia Filius Dei est, non est filius hominis, S. 114, 4.

C. Schließlich ergeben sich noch einige Übereinstimmungen in den Vokabeln.

α) ostendere.

Cum igitur tria haec vere tria sunt . . . aptissime ostenditur — per hoc, quod non sunt facta — sempiterna esse, S. 111, 18.

Quia cum Filius dicat: „ . . . . “ ostendit, esse, quem mitteret et a quo mitteret, S. 113, 37.

Nam diversitas harum naturarum in elocutione Evangeliorum ostenditur, S. 114, 18.

β) causa, vor das zugehörige Wort gestellt, in der Bedeutung „propter“.

Homo vero ut filius Dei . . . causa imaginis Dei appellatur, S. 111, 37.

Primogeniti autem natura Primogenitus, non causa societatis, S. 114, 11.

γ) Die Einleitung von Schriftstellen ist mitunter eine ähnliche.

Et iterum ait: „ . . . “, S. 112, 34.

De Primogenito Apostolus Paulus sic ait, S. 114, 9.

Idem iterum ad Romanos ait, S. 114, 16.

Man ist somit vor die Frage gestellt: Wie sind einerseits die großen Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Teilen der Fides zu erklären und wie andrerseits die sicherlich ebenso wichtigen Übereinstimmungen? Die Antwort, die angesichts dieser Tatsachen die allein mögliche ist, muß wohl dahin lauten, daß die bisher alseinheitliche Schrift aufgefaßte Fides Isaatis keine in sich abgeschlossene Abhandlung ist. Vielmehr muß man sie in mindestens zwei voneinander unabhängige Teile zerlegen, von denen der eine die Abschnitte I—II, der andere die Abschnitte III—IV umfaßt[1]). Daß aber beide Teile einen Verfasser, den konvertierten Juden Isaak, haben, zeigen die eben angeführten Parallelen.

V. Abschnitt.

Welche Tendenz verfolgte Isaak in seinen Traktaten?

Im 4. Bande der „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen“[2]) auf S. 26 nimmt Wittig an, daß die Fides im antiarianischen Sinne geschrieben ist. Er geht dabei von der Mutmaßung aus, daß der Verfasser der Ambrosiaster-Quästionen der konvertierte Jude Isaak sei. Dann fährt er fort: „Dazu kommt noch, daß der Ambrosiaster selbst gesteht, im antiarianischen Sinne über die Trinität geschrieben zu haben. In der 125. Untersuchung sagt er nämlich: „Hic finis sit. Jam enim in libello adversus Arianam[3]) impietatem digesto reliqua plenius tractata sunt, quae Trinitatis complexa sunt indiscretam unitatem.“ In der Tat ist die 125. Untersuchung mit ihrer ausführlichen Lehre über den hl. Geist eine ganz natürliche und notwendige Ergänzung zur Fides Isaatis, in welcher der hl. Geist nur mit wenigen Worten erwähnt war, während „reliqua plenius tractata sunt.“ Wittig dürfte aber hier doch übersehen haben, daß in der Fides an mehreren Stellen[4]) sogar ziemlich lange vom hl. Geist die Rede ist. Andrerseits ist wohl die Ergänzung zu q. 125 in den Quästionen selbst enthalten. Ist doch q. 97[5]) überschrieben: „Qua ratione responderi possit Arii impietati simpliciter ex lege.“ Schon die Worte „Arii impietati“ entsprechen doch völlig den am Schluß der q. 125 stehenden Angaben „in libello adversus Arriam impietatem digesto“, sodaß wohl über die Zusammengehörigkeit der beiden

[1]) Vielleicht sind auch die Abschnitte III und IV voneinander zu trennen. Indessen ist der Beweis hierfür, das völlige Fehlen eines Überganges, wohl nicht stringent genug. — [2]) Herausgegeben von *Sdralek.* — [3]) Besser wohl „Arriam“. — [4]) Vgl. 111, 5; 112, 29; 113. — [5]) Corp. Script. eccles. Lat. 50. Pseudo-Augustini Quaestiones rec. Souter 1908.

Quästionen kein Zweifel mehr auftauchen kann, zumal wenn man sieht, daß 14 Paragraphen (= 10 Seiten) der q. 97 nur Gott Vater und Sohn behandeln. Daß der Verfasser diese q. 97 einen libellus nennt, läßt sich leicht daraus erklären, daß er eben diese Abhandlung selbständig für sich verfaßt und erst später in die Sammlung der Quästionen aufgenommen hat, wie Morin dies auch in seiner Abhandlung „L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac[1]“ Seite 107 Anm. 2 ausspricht. Es ist auch unerklärlich, warum Morin, fast nur auf äußerliche Gründe gestützt, diese Ansicht später aufgibt[2]) und eine andere Ergänzung zu q. 125 sucht, die er gefunden zu haben glaubt in dem Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift[3]).

Künstle hingegen hält die Fides für eine antipriscillianische Schrift[4]). Er sagt: „Der einzige Zweck, den er (Isaak) verfolgt, ist der, rein logisch zu zeigen, daß Vater, Sohn und Geist Eigenpersönlichkeiten sind; und am Schluß des trinitarischen Teiles faßt er sein Resultat mit den Worten der Anathematismen des Bischofs Pastor und jener der Synode von Braga zusammen: Patrem non esse filium neque spiritum sanctum, quem paraclitum dicimus, Filium non esse patrem neque paraclitum, Paraclitum non esse patrem neque filium.“

Da die Absicht Isaaks bei der Verfassung seiner Schrift von Wichtigkeit für deren ganze Geschichte ist und Künstle nur das Resultat seiner Untersuchungen kurz angibt, so dürfte es angebracht sein, die Fides in dieser Hinsicht einer genauen Prüfung zu unterwerfen. Zu diesem Zweck ist es zunächst notwendig, die in Betracht kommenden Lehren des Priscillianismus ins Auge zu fassen.

Diese hat Künstle kurz zusammengefaßt, S. 172: „Damals machte sich in Spanien eine große häretische Bewegung geltend, die man gewöhnlich Priscillianismus nennt, die aber nur eine Erneuerung des Gnostizismus und Manichäismus ist. Die Häresie läßt sich in die drei Punkte zusammenfassen: 1. Gnostische oder modalistische Auffassung des Gottesbegriffes unter konsequenter Anwendung dieses Irrtums auf die zweite Person. 2. Dualismus. 3. Gnostische Anschauung von dem Ursprung der Seele.“ Was speziell den ersten Punkt anbetrifft, so weist Künstle (S. 139 ff.) nach, daß das Schlagwort des Priscillianismus lautet: „Filius in-

[1]) Révue d'Histoire et de Littérature Religieuses 1899 IV, 2. — [2]) Révue Bénédictine 1903 Hilarius l'Ambrosiastre, S. 125. — [3]) Sitzungsber. d. Kaiserl. Akademie zu München, phil.-hist. Klasse, Band 146, 2. Abh. — [4]) *Künstle*, Antipriscilliana, S. 97.

nascibilis est.“ Beweis hierfür ist der Widerruf des Bischofs Symphosius auf der 1. Synode zu Toledo im Jahre 400: „Alle häretischen Schriften und vorzugsweise die heut vorgelesene Lehre Priscillians, wonach der Sohn nicht geboren werden könne[1]), verwerfe ich mit ihrem Urheber.“ Der Presbyter Comasius verlas: „Da wir alle dem katholischen und nicänischen Glaubensbekenntnis beistimmen, Priscillian aber nach der vom Presbyter Donatus vorgelegten Schrift die Lehre vertritt, daß der Sohn nicht geboren werden könne (innascibilem esse filium), so verstößt die Anschauung offenbar gegen den nicänischen Glauben.“ Dieses Schlagwort „Filius innascibilis est“ schwebt dem Isaak offenbar vor, wenn er am Anfang der Fides beständig mit dem „innascibilis“ operiert. Und zwar vermeidet er es, das „innascibilis“ irgendwie mit dem Begriffe Filius zu verbinden, wenn er dies auch bei seinem orthodoxen Standpunkt gewiß im negativen Sinne tun würde. Dagegen schreibt er es oft dem Vater und dem hl. Geist zu, um so den Gegensatz zur Lehre Priscillians hervorzukehren, der es — wie schon gesagt — vom Sohne aussagt. So heißt es in der Fides: „Deus Pater innascibilis non ex aliquo, et Deus Filius Unigenitus, ex aliquo, hoc est ex Patre, Spiritus sanctus innascibilis, ex aliquo, hoc est ex Patre. Primum . . . . Pater est innascibilis, non ex aliquo“. Vom hl. Geist heißt es: „nec iterum quia innascibilis est, hoc ei proprium est, quandoquidem et Pater innascibilis est; sed ei proprium, quia innascibilis, ex aliquo est“. Bezüglich des Gottesbegriffes des Priscillianismus schreibt Künstle (S. 137): „Es ist mit Sicherheit zu entnehmen, daß sie den persönlichen Unterschied der drei Personen in der Gottheit leugneten, also dem sabellianischen Lehrbegriff huldigten.“

Gegen diesen Gottesbegriff Priscillians wendet sich die Fides in vielen Stellen. „Et haec, quae cum tria sunt, unum non sunt, hoc genere tria sunt, non unum[2])“. Es wird also die Dreiheit in Gott betont, bzw. die Subsistenz jeder der drei göttlichen Personen. So vor allem im folgenden: „Quod ergo Deo Patri est proprium, quod non in alio invenitur de his, quae sunt, nisi in solo ipso, hoc est, quod origo omnium est sine origine. Per hoc ergo, quod solus sine origine est, solus est[3])“. Vom Sohn heißt es am Schluß einer längeren Erörterung: „Per hoc ergo, quod genitus et non factus est, solus est[4])“. Und vom hl. Geist: „Per hoc ergo quod nec factus, nec

[1]) ubi filium innascibilem scripsisse dicitur. — [2]) S. 110, 19. — [3]) 110, 26. — [4]) S. 111, 3.

genitus, sed innatus ex Patre est, solus est[1])". Dieses alles wird zusammengefaßt mit den Worten: „Cum igitur tria haec vere tria sunt . . . aptissime ostenditur — per hoc quod non sunt facta — sempiterna esse[2])". Ganz klar antipriscillianistisch ist jene Stelle, deren Anfang schon Künstle angeführt hat:

„Et Patrem non esse Filium neque Spiritum Sanctum, quem Paracletum dicimus, Filium non esse Patrem, neque Paracletum, Paracletum non esse Patrem neque Filium. Quia cum Filius dicat: „Cum ergo venerit Paracletus ille, quem ego mittam vobis a Patre meo, Spiritum veritatis, qui ex Patre meo procedit, hic testificabitur de me", ostendit esse, quem mitteret et a quo mitteret". Daß dem Verfasser daran gelegen ist, daß Dasein von drei göttlichen Personen zu beweisen, zeigen deutlich die Worte, womit er diese Schriftstelle erklärt: ostendit esse, quem mitteret et a quo mitteret. Muß doch der, welcher sendet, ein anderer sein als der, welcher gesendet wird; und beide können wieder nicht identisch sein mit dem, von dem ausgesendet wird. Vergleicht man die letzte der aus der Fides angeführten Stellen „Et Patrem non esse filium . . ." mit dem ersten Verdammungsurteil der Synode von Braga im Jahre 563, so dürfte über den antipriscillianischen Charakter der Fides Isaatis wohl kein Zweifel mehr sein. Dieses Anathem lautet, wie folgt: „Si quis patrem et filium et spiritum sanctum non confitetur tres esse personas unius substantiae . . ., sed unam tantum ac solitariam dicet esse personam, ita ut ipse sit pater qui filius, ipse etiam sit paraclitus spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit[3])".

Eine weitere häretische von der Fides bekämpfte Lehrmeinung Priscillians nennt das vierte Anathem der genannten Synode: „Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat . . ., quia Christum in hominis natura natum esse non credit, sicut Cerdon, Marcion, Manichaeus et Priscillianus, anathema sit[4])". Diese Lehre Priscillians bekämpft sicher die Abhandlung, die den letzten Teil der Fides bildet[5]) und wo es heißt: „Qui vero ‚Filius hominis' est, primogenitus est, et propter susceptorem suum Unigenitum Deum et ipse Unigenitus dicitur, quia in eo est Unigenitus . . . Non ergo natura Unigeniti Primogeniti, sed per societatem Unigeniti Dei Unigenitus est. Primogeniti autem natura est Primogenitus, non causa societatis . . . Quia Unigenitus et Primogenitus duae naturae sunt, divina et humana, sed una persona". In diesem letzten

[1]) S. 111, 13. — [2]) S. 111, 18. — [3]) Antipriscilliana, S. 36. — [4]) Ebenda. — [5]) S. 114.

Satze liegt offenbar die Spitze gegen Priscillian, die er noch durch einen Beweis aus der hl. Schrift zu verschärfen sucht. Er schließt diesen Beweis mit den Worten: „Fidei ergo nostrae sic convenit, ut homo dicat ad Deum suum: Quare me dereliquisti? Unigenitus autem Deus, qui inseparabilis est a Deo Patre, dicat: Qui me misit, mecum est, nec me derelinquit".

Auch das fünfte Anathem[1]: „Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit" findet eine Parallele in der Fides: „Et sic constat ergo dividi (sc. hominem) in has duas partes, id est in animam natam et factam, et elementa facta et innata, quia animam voluntas Dei generat et virtus eius facit. Generatio vero eius (sc. animae) non ex natura Dei, sed ex voluntate est eius, creatio autem propterea, quia ante non fuerat[2])". Diese Stelle wendet sich doch offenbar gegen die Lehre Priscillians von einer Emanation der Seele aus Gott.

Gegen eine Emanation der Engel aus Gott, richtete sich die Fides nur indirekt, indem sie sagt: „Haec pars mundi, quae cum nascitur et fit, homo est, et illa (sc. pars) angelus, qui cum non nascitur fit[3])". Mit den Worten „non nascitur fit[4])" wendet er sich gegen die Annahme einer Engel-Emanation aus der göttlichen Substanz.

Schießlich lernen wir in dem XII. Anathem noch eine der von der Fides bekämpften Lehren kennen: Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit[5]). Der Lehre von der Bildung des menschlichen Körpers durch den Teufel tritt Isaak entgegen, wenn er sagt: „factura vero per virtutem (sc. Dei) creatur... Ideo elementa virtute Dei et voluntate creata dicuntur[6]). „Er wendet sich aber auch insofern gegen die Priscillianer, als er die Auferstehung des Fleisches ausdrücklich betont: „Ergo caro sit, quae creata est et non nata ad imaginem Dei. Per virtutem tamen resurrectionis coniuncta sibi fiunt inseparabilia. Atque ita aeterna unum erunt in Deo[7])".

Somit darf man sich mit vollem Recht der Meinung Künstles anschließen, der die Fides in die Sammlung der antipriscillianischen Schriften aufgenommen hat.

[1]) Antipriscilliana, S. 37. — [2]) S. 112, 15. — [3]) S. 111, 33. — [4]) fieri bedeutet hier im Zusammenhange sicher „geschaffen werden". — [5]) Antipriscilliana, S. 37. — [6]) S. 112, 14, 16. — [7]) S. 112, 29.

Index
verborum et locutionem[1].

A.

C.

[1]) Infolge Zeitmangels war es nicht möglich, alle Stellen anzuführen, an denen die einzelnen Ausdrücke vorkommen.

D.

E.

Die Hegesippus-Ambrosius-Frage.

Eine literarhistorische Besprechung

von

Otto Scholz.

Der gegenwärtige Stand der Autorfrage des sogenannten Hegesippus.

Die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges, der sogenannte Hegesippus, wurde im Jahre 1864 zum letztenmal neu herausgegeben von Carl Friedrich Weber und Julius Caesar. Neuerdings hat die Wiener Akademie eine neue Ausgabe des Textes Vincenzo Ussani übertragen.

Nichts liegt näher, als daß die Herausgeber des Textes zu der im vorliegenden Falle so schwierigen Autorfrage Stellung nehmen.

Julius Caesar hat es in einem Anhange zur Textausgabe von 1864 getan, den er selbst als „disputatio de librorum Hegesippi nomine inscriptorum origine et fatis" einführt[1]). Vincenzo Ussani tut es in seiner Abhandlung: „La questione e la critica del così detto Egesippo"[2]). Weber ist leider durch den Tod daran gehindert worden, sich zur Verfasserfrage zu äußern. Er wollte es tun; das verrät deutlich genug der Schlußsatz seiner kurzen Bemerkungen über die Handschriften und Ausgaben des Hegesippus: „Haec sufficiant, donec de his aliisque rebus ad Hegesippum spectantibus alio loco copiosius disseram"[3]). „Cui promisso utinam ipsi contigisset ut stare posset!" rufen wir bedauernd mit Caesar[4]), dem die Vollendung der Arbeit Webers zufiel. Das Urteil Webers wäre uns sehr wertvoll gewesen. Durch Caesars Urteil kann uns das Webers nimmer ersetzt werden. Die Textgestalt von 1864 stammt nämlich so gut wie ganz von Weber, der mit seltener Liebe und Ausdauer — usque ad ultimum fere vitae diem[5]) — am Hegesippus gearbeitet hat. Dagegen stützt sich Caesars Meinung in der Autorfrage nicht auf irgend welche Vorarbeiten oder Studienergebnisse Webers. Caesar selbst überschätzt den Wert seiner kurzen Untersuchungen keines-

---

[1]) Hegesippus qui dicitur sive Egesippus de bello Judaico. Edidit *C. F. Weber.* Opus morte Weberi interruptum absolvit *Julius Caesar.* Marburg 1864 S. 388. — [2]) Studi italiani di Filologia classica. Vol. XIV. Firenze 1906. — [3]) *Weber-Caesar,* Hegesippus S. IV. — [4]) ibid. S. 389. — [5]) ibid. S. 388.

wegs. Er sagt ausdrücklich: „Nos quidem ad opus ab eo (scil. Webero) intermissum supplendum non esse satis instructos, ne quis plura exspectet quam quae praestare suscepimus, aperte est proloquendum, cum neque in eius schedis ita praeparatum repererimus illud negotium (scil. disserendi copiosius de rebus ad Hegesippum spectantibus), ut ultima tantum manus admovenda esset, id quod facere poteramus in ipsa textus editione ad finem perducenda, neque nostrorum studiorum ratio ad solvendas quaestiones, quae pertractandae restabant, ab orbe eruditionis classicae quam vocant paulo remotiores nova adminicula suppeditare potuerit“ [1]). Caesar erörtert denn auch nur kurz die Gründe, die für die Entstehung des Hegesippus in der Zeit des Ambrosius sprechen, und sucht die Momente, die gegen die Autorschaft des Ambrosius geltend gemacht worden waren, als nicht beweiskräftig hinzustellen. Auf Grund dieser Untersuchungen kommt er zu dem Schlusse: „Nihil obesse, quominus eos libros Sancto Ambrosio, cuius nomen antiquitus prae se ferebant, relinquamus“ [2]). Trotz der oben gemachten Werteinschränkung dieses Urteils' Caesars bleibt also doch die Tatsache bestehen, daß beim letzten Erscheinen der Textausgabe des Hegesippus Ambrosius als Verfasser genannt worden ist.

Vincenzo Ussani kommt in seiner Abhandlung „La questione e la critica del così detto Egesippo“ zu dem Ergebnis, daß Ambrosius von Mailand der Verfasser des Hegesippus sei. Weyman stellt ihm das Zeugnis aus, seine sorgfältige Behandlung der Hegesippus-Ambrosius-Frage führe zu entschiedener Parteinahme für die Identität des Verfassers bezw. Übersetzers des Werkes „De bello Judaico“ mit dem Mailänder Bischof [3]). Damit hat Ussani freilich keinen Ungläubigen bekehrt; Weyman war schon seit 1901 ein gläubiger Anhänger und Verfechter der Ambrosianität des Hegesippus [4]).

Unter solchen Auspizien wird also die neue Textausgabe hergestellt werden und in die Welt hinausgehen. Der Ruf der Streiter gegen die Autorschaft des Ambrosius scheint wirkungslos verhallen zu sollen. Und doch ist Friedrich Vogel, der sich 1881 nicht mit Unrecht auf dem Gebiete der Untersuchungen über die Hegesippusfrage überhaupt — mit Anspielung auf seinen Namen — eine „avis alba“ nennen konnte [5]), keineswegs ein weißer Sperling geblieben mit

[1]) *Weber-Caesar,* Hegesippus S. 389. — [2]) ibid. S. 398 und *Caesar* in „Neue Jahrbücher für Philologie u. Pädagogik 125“ S. 66. — [3]) Wochenschrift für klass. Philologie 1907 No. 27 S. 749. — [4]) Archiv für latein. Lexicographie u. Grammatik 1906 Bd. 14 S. 41. — [5]) *Friedrich Vogel,* De Hegesippo, qui dicitur, Josephi interprete. Erlangen 1881 S. 3.

seiner Behauptung, daß Ambrosius nicht der Verfasser der lateinischen Geschichte des jüdischen Krieges gewesen sein kann. Freilich ist die Zahl der Gegner groß, die ihm besonders aus den Reihen der Philologen erstanden sind. Doch es sind ihm auch Bundesgenossen erwachsen unter den Historikern und den historisch geschulten Theologen.

Zunächst hat sich E. Schürer entschieden auf Vogels Seite geschlagen und den Beweis für erbracht gehalten, daß Ambrosius jedenfalls nicht der Verfasser ist[1]). Er hält auch 1890 in seiner Geschichte des jüdischen Volkes die Autorschaft des Ambrosius für eine bloße Vermutung[2]).

Elimar Klebs verneint in seiner Studie „Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg" 1895 aufs bestimmteste die Urheberschaft des Ambrosius. Der Name des Mailänder Bischofs sei überhaupt erst mit der Bezeichnung der Schrift als Übersetzung verbunden worden, eine Bezeichnung, die von dem wahren Verfasser nimmermehr gebraucht sein könne[3]).

Joseph Wittig kommt in seiner Abhandlung „Der Ambrosiaster Hilarius" 1905 zu dem Resultat, daß die Rechte des hl. Ambrosius auf den sogenannten Hegesippus bei weitem nicht so gesichert seien, daß andere keinen Anspruch mehr darauf erheben dürften. Er setzt die lateinische Geschichte des jüdischen Krieges gleichsam zur Probe in den Schriftenkatalog des sogenannten Ambrosiasters, d. h. (nach Wittig) jenes konvertierten Juden (oder Proselyten)[4]) Isaak, der im Leben des Papstes Damasus I. eine Rolle spielt[5]).

Ad. Jülicher hält gerade diese Hypothese Wittigs für aussichtsvoll; denn nach seiner Äußerung in der theologischen Literaturzeitung wäre eine zusammenhängende und mit einigen Argumenten ausgestattete Darstellung dieser Hypothese Wittigs über den Hegesippus eine dankenswerte Anregung[6]).

Die Zahl der Gelehrten, die mehr oder weniger entschieden für die Autorschaft des Ambrosius eintreten, ist nicht gering. Hermann Rönsch veröffentlichte in diesem Sinne seine eingehenden Untersuchungen über „Die lexikalischen Eigentümlich-

[1]) Theolog. Literaturzeitung 1881 No. 23 Sp. 544. — [2]) *Schürer,* Geschichte des jüdischen Volkes I² S. 74. — [3]) Festschrift, zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum *Ludwig Friedländer* dargebracht von seinen Schülern. Leipzig 1895 S. 210 ff. — [4]) Vgl. *Wittigs* Abhandlung in diesem Bande S. 52 f. — [5]) Vgl. Kirchengeschichtl. Abhandlungen IV S. 5 ff. und 49—57. — [6]) Theol. Literaturzeitung 1906 No. 20 Sp. 550.

keiten der Latinität des sogenannten Hegesippus"[1]). Maximilianus Ihm nimmt in seinen „Studia Ambrosiana" ausdrücklich gegen Vogel Stellung[2]). Landgraf[3]), Weyman[4]) und Hey[5]) bekennen sich aus sprachlichen Gründen zur Ambrosianität des Hegesippus. Endlich finden wir auf der Seite der Verteidiger der Urheberschaft des Ambrosius: B. Niese[6]), den Herausgeber der Werke des Flavius Josephus, A. Lipsius[7]) in seinen „Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden", M. Schanz[8]) in seiner Geschichte der römischen Literatur. Auf demselben Standpunkt steht die römische Literaturgeschichte von Teuffel-Schwabe[9]). Neuestens tritt auch H. Kihn für die gleiche These ein[10]).

Gegenüber dieser stattlichen Reihe von Verteidigern der Ambrosianität des Hegesippus geben wir mit Fr. Vogel[11]) zu, daß mit sprachlichen Argumenten die Autorschaft des Ambrosius wohl nicht angefochten werden kann. Aber wir behaupten mit ihm, daß sich ein positiver Beweis dafür aus sprachlichen Argumenten überhaupt nicht führen läßt. Alle sprachlichen Untersuchungen haben nur bewiesen, daß Ambrosius und der Verfasser des Hegesippus der gleichen Zeit angehören und den gleichen Bildungsgang in Grammatik und Rhetorik durchgemacht haben. Mehr können sie nicht erweisen.

Die diametral entgegengesetzte Ansicht vertritt Landgraf[12]); nach ihm kann die Entscheidung unserer Autorfrage nur durch eine eingehende Prüfung und Vergleichung der Sprache des Hegesippus mit den Schriften des Ambrosius herbeigeführt werden. Weyman hält die Argumente Landgrafs für so entscheidend, daß er 1906 die Bemerkungen, die er als Beiträge zur Charakteristik des sogenannten Hegesippus niedergeschrieben hatte, als Beiträge zur Charakteristik des Ambrosius veröffentlicht hat[13]).

---

[1]) Romanische Forschungen I S. 256. — [2]) Jahrbuch für klassische Philologie, Supplementband XVII 1890. — [3]) Archiv für latein. Lexicographie u. Grammatik XII S. 465: Die Hegesippus-Frage. — [4]) ibid. XIV S. 41: Sprachliches u. Stilistisches zu Florus u. Ambrosius. — [5]) ibid. XV S. 55: Aus dem Kaiserlichen Kanzleistil. — [6]) Deutsche Literaturzeitung 1881 S. 1266. — [7]) *A. Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II 1. Hälfte, Braunschweig 1887 S. 194. — [8]) *Martin Schanz*, Geschichte der röm. Literatur IV 1905 S. 102. — [9]) *W. S. Teuffels* Geschichte der röm. Literatur, neu bearbeitet von *L. Schwabe*. 5. Aufl. 1890 S. 1110 f. — [10]) *H. Kihn*, Patrologie II Paderborn 1908 S. 84/85. — [11]) Philol. Wochenschrift 1907 S. 654. — [12]) Archiv für latein. Lexicographie u. Grammatik XII, S. 465. — [13]) ibid. XIV S. 41.

Kihn sagt ebenfalls, Landgraf sei mit „entscheidender Stimme“ für Ambrosius eingetreten. Charakteristisch für die Bedeutung, die Kihn dieser „entscheidenden Stimme“ beimißt, ist, daß er wenige Zeilen vorher den Hegesippus von „unbekannter Hand“ ausgearbeitet sein läßt, dann aber wieder ihn „nicht ohne Grund“ als Jugendarbeit des Ambrosius gelten läßt, weil Chronologie und Sprache nicht dagegensprechen[1]). Auch M. Schanz hält Landgrafs Ausführungen für entscheidend[2]).

Unserer Meinung nach können nur die inhaltlichen Beweismomente für die Beantwortung der Verfasserfrage ausschlaggebend sein. Die Zahl derselben ist nicht so groß, als man wohl deshalb erwarten könnte, weil die Möglichkeit einer Vergleichung des Hegesipp mit seiner griechischen Grundschrift, dem „Bellum Judaicum“ des Flavius Josephus, gegeben ist. Die meisten Stellen, die geeignet sind, irgend welche Auskunft zu geben über den Verfasser, seine Zeit, seine Herkunft, seine Bildung, überhaupt über seine näheren Lebensumstände, sind von früheren Bearbeitern unserer Frage sorgfältig aufgesucht und zusammengetragen worden. Es handelt sich nur noch darum, sie auf ihre Beweiskraft zu prüfen, den Grad der Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit, den sie einer Behauptung zu geben vermögen, festzustellen, die Schlüsse, die aus ihnen gezogen worden sind, zu untersuchen und nötigenfalls zu berichtigen.

In der vorliegenden Arbeit wird keineswegs beabsichtigt, alle Fragen des Hegesippus-Problems, deren Behandlung wichtig und interessant wäre, zu untersuchen. Die einfache Tatsache, daß diese kurze Studie erscheint, soll den Verfechtern der Ambrosianität des Hegesippus ein Zeichen dafür sein, daß die Opposition durchaus noch nicht erstorben ist. Es soll den Gegnern eine Warnung vor allzu großer Sicherheit in ihren Behauptungen sein. Eine eingehendere Behandlung unserer Frage behalten wir uns für später vor. Erscheint inzwischen die neue Textausgabe, so werden wir sie mit Freuden begrüßen und vor allem für gute, reiche Indices dem Herausgeber recht dankbar sein.

I. Philologische Untersuchungen.

Den Wert der philologischen Untersuchungen der Verteidiger der Ambrosianität des Hegesippus unterschätzen wir keineswegs. Auf einige der neuesten und zugleich wichtigsten derselben wollen

---

1) *H. Kihn,* Patrologie II Paderborn 1908 S. 84/85. — 2) *Martin Schanz,* Geschichte der röm. Literatur IV S. 103.

wir näher eingehen, um zu zeigen, daß sich auf diesem Wege nur die Gleichzeitigkeit und die gleiche wissenschaftliche Bildung des Hegesippus und des Ambrosius beweisen läßt.

1. Der Rhythmus der Prosa.

Ein Beweismoment bringt Ussani zum erstenmal: die Beweisführung aus dem Rhythmus der Prosa des Ambrosius und des Hegesippus. „Non è dubbio che in ambedue gli scrittori siano rispettate e osservate egualmente le clausole ciceroniane con prevalenza assoluta di quelle che hanno per base il cretico, rara presenza di quella *clausula minor* del ditrocheo . . . O, meglio ancora che le clausole, in Ambrogio e nel *De bello Judaico* si osserva egualmente quella corresponsione e quella varietà delle clausole che è una delle caratteristiche e il principal fondamento quasi dell' arte ciceroniana. E per ottenere quella corresponsione e quella varietà così come Ambrogio presenta numerose e sapienti inversioni, . . . non meno numerose ne presenta lo pseudo-Egesippo“ [1]).

Der Hegesippus ist „historiae in morem“ verfaßt, sagt Ussani an anderer Stelle, des Ambrosius Schriften dagegen als Predigten oder Abhandlungen (l'indole di sermone-trattato). Man könnte darum annehmen, daß selbst bei einem Verfasser der verschiedenen Tendenz eine verschiedene Schreibweise und Stilart entspräche. Trotzdem aber findet sich bei Hegesippus und Ambrosius Übereinstimmung im Rhythmus [2]).

Auf den unbefangenen Leser wirkt diese weitgehende Übereinstimmung tatsächlich überraschend, fast bestrickend. Die verhältnismäßige Neuheit einer solchen Beweisführung spielt dabei gewiß auch eine Rolle. Ussani setzt dieses Argument an das Ende seines ganzen Beweisganges, und siegesgewiß stellt er dann den Gegnern der Ambrosianität des Hegesipp als Ultimatum die Alternativhypothese: ist Ambrosius nicht der Verfasser, so hat er den Hegesippus gekannt und benutzt, oder der Verfasser ist ein „Ambrosiano“. Die erste Hypothese läßt er sofort als sehr unwahrscheinlich beiseite, die zweite würdigt er einer eingehenden Widerlegung [3]).

Die Rhythmus-Vergleichung ist demnach jedenfalls ein wichtiges Stück der Beweisführung Ussanis. Darum gehen wir näher darauf ein.

---

[1]) *Vincenzo Ussani*, La questione e la critica del così detto Egesippo: (Studi italiani di Filologia classica, Vol. XIV) S. 295 f. — [2]) ibid. S. 299. — [3]) ibid. S. 301.

Norden sagt über den Gebrauch der Klauseln, daß von den Autoren nach Hadrian, profanen wie christlichen, alle, soweit sie kunstmäßig schreiben wollen, das von ihm aufgestellte Klauselgesetz befolgen, d. h. sie wenden den Creticus + Trochäus, den Dicreticus und den Ditrochäus mit ihren Variationen an. Wenn er nicht irre, fährt Norden fort, würden die Ausnahmen immer seltener. Von Schriftstellern, welche die Klauseln anwenden, nennt er Minucius Felix, Tertullian, Appuleius, Cyprian, Arnobius, Lactanz, Hieronymus, Augustinus; ja die aus der kaiserlichen Kanzlei hervorgegangenen Schriftstücke halten sich genau an das Klauselgesetz; von letzteren nennt Norden das Edictum Diocletiani, den Brief Konstantins an Porfyrius Optatianus und die Erlasse des Codex Theodosianus[1].

Es kann also gar nicht wundernehmen, daß wir auch bei Ambrosius und Hegesippus das Klauselgesetz Nordens befolgt finden. Sie gehören ja beide der Zeitperiode an, der Norden seine zuletzt angeführten Beispiele entnimmt. Ja, aber vielleicht gerade die gleiche Art der Anwendung der Klauseln, die den Creticus als Basis haben, wie Ussani sagt, und des Ditrochäus! Auch das liefert kein Band, um den Hegesippus unauflöslich an Ambrosius festzubinden.

Wäre die Übereinstimmung im Rhythmus tatsächlich ein wahrer Beweis, stark genug, Anrecht auf die Autorschaft des Hegesippus zu verleihen, dann hätte der Ambrosiaster oder (nach Wittig) der konvertierte Jude Isaak das nämliche Recht darauf wie Ambrosius.

Ussani skandiert den ganzen Prologus des Hegesippus und zum Vergleich aus Ambrosius' Werken den Anfang der Schrift „De virginibus"[2]).

Wir geben, um den Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung zu liefern, eine rhythmische Analyse eines Teiles der Anklageschrift des Juden Isaak gegen Papst Damasus. Es ist das die in der Collectio Avellana enthaltene Schrift: „Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos"[3]).

Temporibus Constantii / imperatoris (–́ ⏑ –́ –́ ⏑) filii / Constantini (´ – –́ –) durior orta est persecutio / Christianorum (–́ ⏑ –́ –́ –) ab impiis haereticis Arianis anni/tente Constantio (–́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́) qui et Athanasium episcopum resistentem haereticis persecutus est et, ut

---

[1]) *Norden,* Antike Kunstprosa II S. 943. — [2]) *Ussani* l. c. S. 297—300. — [3]) Abgedruckt in: *Joseph Wittig,* Damasus I. XIV. Suppl.-Heft der römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Rom 1902 S. 51.

damnaretur ab omnibus e/piscopis imperavit (–́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́ ⏑). quod etiam metu principis facere temptaverunt omnes u/bique pontifices (–́ ⏑ –́ ⏑́⏑ –) inauditum / innocentemque damnantes (–́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́ –́ –); sed Liberius Romanus episcopus et Eusebius Vercellensis et Lucifer Caralinatus et Hilarius Pictavensis dare sen/tentiam noluerunt (–́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́ –). hi ergo mittuntur in exilium pro fide servanda[1]). cum Liberio Damasus diaconus eius se simulat proficisci. unde fugiens de itinere Romam redit ambiti/one corruptus (–́ ⏑ –́ –́ ⏑). sed eo die, quo Liberius ad exilium profi/ciscebatur (–́ – –́ ⏑), clerus omnis id est presbyteri et archidiaconus Felix et ipse Damasus diaconus et cuncta ecclesiae officia omnes pariter praesente populo Romano sub / iureiurando firmarunt (–́ ⏑ –́ –́ ⏑ –́ –́ –) se vivente Liberio pontificem alterum nul/latenus habituros (–́ ⏑ ⏑ ⏑́⏑ –́ –). sed clerus contra fas, quod minime decebat cum summo per/iurii scelere (–́ ⏑ –́ ⏑́⏑ ⏑) Felicem archidiaconum ordinatum in loco Liberii ep/iscopum susceperunt (–́ ⏑ –́ –́ – –́ –). quod factum universo / populo displicuit (⏑́⏑ – –́ ⏑́⏑ ⏑) et se ab eius processi/one suspendit (–́ ⏑ –́ –́ ⏑). post annos duos venit Romam Constantius / imperator (–́ ⏑ –́ ⏑); pro Liberio ro/gatur a populo (–́ ⏑ –́ ⏑́⏑ –), qui mox annuens ait ha/betis Liberium (–́ – –́ ⏑́⏑ –)[2]), qui qualis a vobis profectus est meli/or revertetur (–́ ⏑ –́ –́ –). hoc autem de consensu eius, quo manus perfidiae dederat / indicabat (–́ ⏑ –́ ⏑). tertio anno redit Liberius, cui obviam cum gaudio populus Rom/anus exivit (–́ ⏑ –́ –́ –).

Wir haben also in der Anklageschrift „Quae gesta sunt" auch die ciceronianischen Klauseln, wir haben den Creticus + Trochäus, den Dicretricus und den Ditrochäus. Ebenso wie beim Hegesippus und bei Ambrosius erkennen wir die bewußte Absicht des Autors, Klauseln anzuwenden. So ist zu Beginn des von uns analysierten Abschnitts das gewichtige Wort „Christianorum", das dem Rhythmus entspricht, gewiß nicht ohne Absicht an den Schluß gestellt. Ebenso ist für den absichtlich gesuchten Rhythmus bemerkenswert das

[1]) Hier liegt wohl eine Durchbrechung des Gesetzes vor, ebenso im folgenden Satze; denn der Choriambus (– ⏑ ⏑ –) war im IV. Jahrhundert schon keine der üblichen Klauseln mehr, noch dazu in einer so sonderbaren Verbindung wie der mit ⏑ ⏑ – –. Doch ist hier zu beachten, daß diese beiden Sätzchen keine Periodenbildung zeigen, also antik gesprochen *κατὰ κόμματα*, nicht *κατὰ κῶλα* gebaut sind und daher von dem an die Periodenbildung gebundenen Klauselgesetze eximiert werden dürften. — Diese Anmerkung verdanke ich der liebenswürdigen persönlichen Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Norden; ebenso die Anmerkung S. 159. — [2]) Vielleicht auch zu skandieren: ha/beti(s) Liberium (–́ ⏑ –́ ⏑́⏑ –).

„deum exivit“ am Schlusse des Abschnitts; „exivit“ ist ganz ungewöhnlich für „exiit“; doch „exiit“ hätte dem Rhythmus nicht entsprochen.

Aus den „Quaestiones veteris et novi testamenti“ des Ambrosiasters analysieren wir den Anfang der Quaestio 116:

Pascha, dilectissimi fratres, a / passione appellatum est (– ⏑ – ⏑ – – – –), sicut docet nos traditionis huius / praefiguratio (–́ ⏑ –̇ –́ ⏑ –̇), quae facta est in Aegypto per famul/um dei Moysen (–́ ⏑ –̇ –́ –), di/cente scriptura (–́ ⏑ –̇ –́ –) immolatio / pascha hoc domini est (–́ ⏑ –̇ ⏑́⏑ –). quae igitur ratio est ut mysterium sacrum per / sanguinem sit celebratum (–́ ⏑ –̇ –́ ⏑ –̇ –́ –)[1]) et repa/ratio vitae per mortem (–́ ⏑ –̇ –́ – –̇ –́ –), ut, cum mors augmentum facere / se putaret (–́ ⏑ –́ ⏑) accepto sanguine / salvatoris minorata deflueret (–́ – –̇ –́ ⏑ –̇ –́ ⏑ –̇ ⏑́⏑ ⏑) et cum virtute operatam se hoc / aestimaret (–́ ⏑ –́ ⏑), infirmata / interiret (–́ ⏑ –́ ⏑)? morti enim mors per opus eius divina procurati/one inventa est (–́ ⏑ –̇ –́ –) ut, quia semper male vult, cederetur / illi ad tempus (–́ – –̇ –́ ⏑), ut in iustitia opere su/o destructa (–́ – –̇ –) regnum sibi ablatum que/ri non possit (–́ – –̇ ⏑). quamvis enim / omnia possit deus (–́ ⏑́⏑ –̇ –́ ⏑ –̇) nihil tamen facit quod sit rati/oni absurdum (–́ – –̇ –́ ⏑). iustitiam enim quam exigit, hanc et facit non praesumens / de potestate (–́ ⏑ –̇ –́ ⏑)[2]).

Also auch der Ambrosiaster wendet die ciceronianischen Klauseln an; die Wortstellung verrät oft genug deutlich die Absichtlichkeit der Klauselbildung.

Ussani gibt uns die rhythmische Analyse zweier rhetorisch angelegten Stücke: des Prologs zum Hegesippus und der Einleitung zu „De virginibus“ des Ambrosius. Zugleich sind es zwei Stücke, auf die ihrer Wichtigkeit wegen die Autoren auch schon durch die gefällige äußere Form die Aufmerksamkeit der Leser ziehen wollten. Norden sagt ausdrücklich, daß die gesucht strenge und schöne Durchbildung der Klauseln erkennen lasse, auf welche Partien seines Werkes ein Autor großes oder geringes Gewicht legt[3]). In den von Ussani für die rhythmische Analyse gewählten Stücken fließen die Klauseln so prächtig, weil ihr Inhalt

---

[1]) „cĕlĕbrātŭm“ würde eine falsche Klausel geben; doch durfte er „cĕlēbrātŭm“ messen; die Dichter lassen beide Messungen zu; also stand es unserm Autor frei, das zweite e als Länge anzusetzen. Daß er eine Klausel bilden wollte, läßt die Stellung des „sit“ als wahrscheinlich erscheinen. — [2]) *Souter*, Pseudo-Augustini Quaestiones veteris et novi testamenti. 1908 S. 349. — [3]) *Norden*, Antike Kunstprosa II S. 943.

sehr wichtig ist. Die vorzügliche Durchführung der Klauseln ist den Autoren ein willkommenes Mittel, den Leser auf die Bedeutung der Stücke aufmerksam zu machen. Man darf ja doch nicht vergessen, daß den Lesern, die zur Zeit unserer Autoren lebten, die Klauseln ganz anders auffielen als uns, die wir das Gefühl dafür nicht haben und es uns erst anzueignen suchen müssen.

Bei den von uns gewählten Abschnitten liegt die Sache weniger günstig als bei Ussani. Die Schrift „Quae gesta sunt" ist nach Wittig wahrscheinlich nur das flüchtig hingeworfene, unvollendete Konzept einer Rede[1]), und das Stück aus den „Quaestiones veteris et novi testamenti", das wir wählten, weil die Anrede „dilectissimi fratres" auf rhetorische Anlage zu schließen verführt, ist doch eine rein wissenschaftliche Abhandlung. Wenn sich nun trotzdem in so wenig rhetorisch angelegten Stücken des Juden Isaak und des Ambrosiasters die ciceronianischen Klauseln finden, so hätten Isaak und der Ambrosiaster oder Isaak-Ambrosiaster dasselbe Recht auf die Autorschaft des Hegesippus wie Ambrosius, wenn wirklich die Übereinstimmung im Rhythmus entscheidend wäre. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Es ergibt sich daraus nur, daß Ambrosius, Isaak und der Ambrosiaster etwa zu gleicher Zeit gelebt haben, zu einer Zeit nämlich, wo die Anwendung ciceronianischer Klauseln Sitte war, und dann noch, daß sie alle insofern gleiche Bildung besaßen, als sie die ciceronianischen Klauseln geschickt anzuwenden verstanden. Mehr kann man aus der Rhythmus-Vergleichung nicht erweisen.

2. Einige sprachliche Eigentümlichkeiten.

Der neueste Aufsatz, der eine sprachliche Eigentümlichkeit des Hegesippus bespricht, stammt von Oscar Hey; er trägt die Überschrift: „Aus dem kaiserlichen Kanzleistil"[2]). Es handelt sich darin um die eigentümliche Anwendung eines verbum sentiendi mit einer Gerundivkonstruktion als Objekt zur Bezeichnung der Ansicht des Satzsubjektes über die Notwendigkeit oder Zweckmäßigkeit einer Handlung. Ist das Subjekt des Satzes, so etwa sagt Hey, zugleich die einzige Quelle für die Ausführung der als notwendig oder zweckmäßig erachteten Handlung, so wird die genannte Konstruktion zum Ausdruck des Willens zum Vollzug einer Handlung und weiterhin zur Umschreibung der ausgeführten Handlung selbst,

---

[1]) *Wittig,* Damasus I. Rom 1902 S. 70. — [2]) Archiv für latein. Lexicographie und Grammatik XV S. 55—62.

indem sie diese als nicht schlechthin, sondern mit guter Überlegung vollzogen hinstellt. Als Beispiel führt Hey an: „edicendum putavi = edixi, quia necessarium putavi: ich habe mit gutem Grunde, wie ich glaube, das Edikt erlassen". „Durch ihre Breite und Volltönigkeit", sagt Hey weiterhin, „die sie auch zur Klauselbildung gut geeignet machte, empfahl sich die Phrase für einen schwülstigen Stil, und so ist es denn kein Wunder, daß sie zu den stehenden Ingredienzien der spätlateinischen höheren Prosa gehört." Schließlich kommt Hey zu folgender Annahme: „Durch den häufigen Gebrauch nützte sich die Phrase allmählich so ab, daß man ihre einzelnen Bestandteile nicht mehr herausfühlte: sie galt einfach als Ausdruck einer mit Wissen und Wollen vollzogenen Handlung, gleichviel, ob sie überlegt war oder nicht, ob der Handelnde vom Gefühl ihrer Zweckmäßigkeit geleitet wurde oder nicht: faciendum putavi = volens, non invitus feci."

Für diese Phrase hat nun unser Hegesippus eine ganz besondere Vorliebe. Bei ihm bietet sich günstigerweise die Möglichkeit einer Vergleichung mit der griechischen Grundschrift. Hey hat sich dieser Arbeit unterzogen und die Beispiele des ersten Buches verglichen. Da der Verfasser des Hegesippus seine Vorlage in sehr freier Weise behandelt, so hat Hey oft keine Möglichkeit einer Vergleichung von Wort mit Wort gefunden; doch es blieb ihm immerhin eine Reihe von Fällen, wo die Übersetzung dem Original fast bis aufs Wort folgt; hier hat er nun festgestellt, daß fast überall die Gerundivkonstruktion dem einfachen Verbum bei Josephus entspricht und also rein periphrastischen Charakter hat. 22 derartige Fälle hat Hey im I. Buche des Hegesippus gefunden. In 19 anderen Fällen ist die Wiedergabe des Originals so frei, daß sie keinen Anhaltspunkt für die Vergleichung bietet.

Zu den 22 Stellen aus dem Hegesippus haben wir zu bemerken, daß durchaus nicht alle gleichmäßig zu bewerten sind. An vielen Stellen sehen wir zwar deutlich, daß Hegesippus dem einfachen Verbum, das uns natürlicher erscheint, die geschraubte Wendung der Gerundivkonstruktion vorzieht, ohne daß aber die wörtliche Übersetzung des verbum sentiendi und des Begriffs des Müssens unnatürlich oder unmöglich wäre. Bei diesen Beispielen erkennen wir n u r aus dem Vergleich mit dem Griechischen, daß die Konstruktion hier bloß Phrase ist. Nur in den Fällen, wo unsere Gerundivkonstruktion in Nebensätzen mit „ut" oder „ne" steht, bisweilen auch in Relativsätzen, ist eine wörtliche Übersetzung unmöglich. In diesen Fällen allein würden wir den rein periphrastischen

Charakter der Konstruktion erkennen, auch wenn uns die Möglichkeit, einen Vergleich mit der griechischen Grundschrift anzustellen, nicht gegeben wäre.

Zur Erhärtung unserer Behauptung geben wir einige Beispiele für jede der beiden Arten von Fällen.

1. Beispiele für Fälle, wo die Übersetzung durch das einfache Verbum vielleicht natürlicher erscheint, die wörtliche Übersetzung aber durchaus möglich ist:

Heg. I 1 § 6 (I 1, 38)[1] sed cum per aliam portam ingredi vellet, repulsus multitudini cedendum existimavit. (Josephus, Bell. Jud. I 2, 3: ἐξεκρούσθη ὑπὸ τοῦ δήμου.)

Heg. I 1 § 9 (I 1, 70) qua inpulsi necessitate opem ab Antiocho . . . petendam arbitrati ferentem adiumenta aerumnae societati inplicavere. (Jos., B. J. I 2, 7 ἐπικαλοῦνται . . . βοηθὸν Ἀντίοχον.)

Heg. I 12 § 2 (I 12, 16) . . . summam rem uxoris propriae sollicitudini delegavit, quoniam eam acceptiorem populo cognovit . . ., quod etiam ipsa ab immanitate viri semper alienam sese faciendam existimaverit. (Jos., B. J. I 5, 1 τῆς ὠμότητος αὐτοῦ μακρὰν ἀποδέουσα.)

2. Beispiele für Fälle, wo eine wörtliche Übersetzung der Gerundivkonstruktion nicht angeht:

Heg. I 32 § 6 (I 32, 81) deinde nobis pecus mortuum, illis consilium, qui legatos quos misimus contra ius fasque iugulandos putarunt. (Jos., B. J. I 19, 4 ὠμῶς ἀπέκτειναν.)

Heg. I 16 § 3 (I 16, 21) Pisoni . . . id negotii commissum, ut manu valida aulam regiam ceteraque urbis tuenda existimaret. (Jos., B. J. I 7, 2 ἀμύνονται.)

Heg. I 26 § 3 (I 26, 31) . . . qui (Sextus Caesar) . . . praescripserat Hyrcano mandatis severioribus, ut a iudicii gravioris periculo temperandum putaret. (Jos., B. J. I 10, 7 ἀπολύειν.)

Heg. I 29 § 9 (I 29, 61) nam is . . . iam adpropinquantem Arabiae finibus Herodem vetuit intrare, conposito quod sibi Parthorum nuntiis insinuatum foret, ne profugum suum in regnum Arabiae recipiendum putaret. (Jos., B. J. I 14, 1 ἐκβαλεῖν Ἡρώδην.)

Heg. I 30 § 6 (I 30, 42) Deinde . . . Idumaeam recepit . . ., dux facti Iosephus leviori electus negotio, ne quid adversus Anti-

[1]) Wir ziehen der Zitationsweise *Heys* die übliche vor, die ein leichteres Auffinden der betreffenden Stellen ermöglicht, und fügen sie hier in Klammern bei. Einmal ist *Hey* ein kleines Versehen untergelaufen: das an 11. Stelle genannte Beispiel steht nicht Heg. I 30, 1, sondern I 30, 14. Die Einreihung hinter I 29, 9 und vor I 30, 6 zeigt, daß nicht bloß ein Druckfehler vorliegt.

gonum maiore periculo usurpandum arbitraretur. (Jos., B. J. I 16, 1 ὡς μή τι νεωτερισθείη.)

Bei einer Vergleichung des Hegesippus mit anderen Schriftstellern, etwa mit Ambrosius, würden unseres Erachtens nur die Fälle in ut- und ne-Sätzen oder Relativsätzen in Betracht kommen, weil es in den anderen Fällen allein dem subjektiven Ermessen überlassen ist, ob man die Gerundivkonstruktion oder das einfache Verb für natürlicher halten will. Damit werden die 22 Fälle auf fünf, nämlich die oben unter No. 2 angeführten, reduziert.

Mit den neun Stellen in „De officiis ministrorum“ von Ambrosius, auf die Hey hinweist, verhält es sich ähnlich; wir halten nur zwei davon (I 12, 43 und III 29, 112) für beweiskräftig.

Heys Untersuchung ist gewiß wertvoll und interessant, aber für die Autorfrage des Hegesippus unfruchtbar.

Hey selbst ist im Schließen und Folgern sehr vorsichtig. Er sagt mit Recht: „Für die Frage der Identität von Ambrosius-Hegesippus läßt sich aus der beobachteten Eigentümlichkeit des letzteren kaum etwas gewinnen; denn wir finden die Konstruktion zwar bei Ambrosius wieder, aber ebenso bei anderen Autoren dieses Zeitalters.“

Ja, dieses vorsichtig-kluge Wort ist uns aus der Seele gesprochen. Möchte man sich doch allgemeiner dem Verständnis dafür erschließen, daß sich aus Ähnlichkeiten zwischen Ambrosius und Hegesippus für die Identität beider kaum etwas ergibt, wenn wir gleiche Verbindungen, Konstruktionen, Gedanken auch bei anderen Autoren dieses Zeitalters finden.

Diesem Wunsche entspringt unser Bemühen, zu zeigen, daß das, was der Hegesippus mit Ambrosius gemein hat, er ebenso mit dem Juden Isaak oder dem Ambrosiaster gemeinsam hat, ohne deshalb zu glauben, wir könnten damit die Identität des Hegesippus mit einem von ihnen beweisen.

Es gilt das auch von der Anwendung der rhetorischen Klangmittel der Alliteration und des Reimes (Homoioteleuton) in den Werken des Ambrosius und im Hegesippus, auf die Landgraf hinweist und für die er „von vielen Beispielen nur ganz wenige“ anführt[1]). Beim Ambrosiaster würde er deren kaum weniger finden.

Neben die von Landgraf zitierten Beispiele aus Hegesippus V 2: „misericordia, quae sola solet ablevare miserias, solari aerumnas“ und aus Ambrosius „De excessu fratris“ I c. 37: „qui solus maerentem

[1]) Archiv für latein. Lexikographie u. Grammatik XII S. 465 ff.

solari solebas" darf man gewiß getrost folgende Beispiele aus den „Quaestiones veteris et novi testamenti"[1]) des Ambrosiasters setzen: S. 143, 1 diabolus solita subtilitate simulavit se ignorare; S. 346, 8 sine sale solet; S. 349, 9 sine sollicitudine numquam sunt; semper enim suspensi expectant; S. 436, 20 solvit sane sabbatum salvator; S. 436, 23 secundum sensum Judaeorum sabbatum solvebat. Beabsichtigte Assonanz liegt doch gewiß vor S. 310, 5 porro iam pridem propter hoc prudentes. Ebenso können wir neben Landgrafs Beispiele für Reim bei Ambrosius und Hegesippus solche im Ambrosiaster stellen: Heg. I 36, 2 „huic continuo honorem contulit et mortem intulit". Ambr. de exc. fratr. I 37 „iam nulla mihi verba referentem, iam nulla offerentem oscula". Quaestiones S. 22, 4 und 5 errare noscuntur, . . . allegare nituntur.

S. 28, 5 ut gemas et tremas.

S. 35, 20 non Esau quem voluit,
sed Jacob quem noluit.

S. 306, 15

. . . de turpibus honestos faciat et de indisciplinatis modestos.

S. 317, 16 Christus . ., qui cum nescitur oditur,
cum cognoscitur amatur!

S. 367, 7 nemo enim dubitat de deo,
sed de eo,
qui de deo deus est.

S. 472, 21

cum omnia in nomine eius salvantur
et dantur
quae postulantur usque ad finem mundi.

S. 476, 16 hic cessat consolatio,
illic excluditur desperatio.

Mag Landgraf noch soviel Sallust-, Vergil-, Cicero-Nachahmungen bei Ambrosius und Hegesippus nachweisen, selbst Stellen, wo die nämlichen Zitate ähnlich verwendet werden, er kann nicht mehr beweisen, als daß beide eine ähnliche oder gleiche wissenschaftliche Vorbildung, näherhin ähnliche oder gleiche Literaturkenntnisse besaßen. Zwei Erklärungsmöglichkeiten bleiben vorläufig noch immer bestehen: es kann sich bei derartigen Ähnlichkeiten um beiden Autoren gemeinsame Reminiszenzen handeln,

[1]) *Souter*, Pseudo-Hieronymi Quaestiones veteris et novi testamenti. Wien 1908.

oder sie können auf Abhängigkeit des einen Schriftstellers vom anderen beruhen. Vogel hat viele Sallust-Nachahmungen im Hegesippus nachgewiesen, Klebs sehr viele Sallust- und Vergil-Nachahmungen, und doch stehen beide noch heute auf der Seite der Gegner Landgrafs.

Auch der Beweis, den Landgraf aus der merkwürdigen Geschichte einer Terenz-Nachahmung führt, ist nicht notwendig zwingend. Der Bembinus bietet nämlich an Stelle der Lesart „sumptum exercirent (= exsercirent)" der neueren Texte: „sumptum exercerent". Ambrosius übernimmt von Terenz die Verbindung „sumptum exercere" und bildet auch Variationen davon; er hat also ein Terenzexemplar gehabt, das „exercerent" hatte. Kann diese falsche Lesart sich nicht in den Handschriften weiter verbreitet haben, und kann nicht auch der Verfasser des Hegesippus ein solches Terenzexemplar in den Händen gehabt haben? Zu „sumptum exercere" die so naheliegende Variation „vitam exercere" selbständig zu bilden, das können wir unserem Autor schon zutrauen.

Solchen Beweisführungen wohnt keine wirkliche Beweiskraft inne. Hier hat, glauben wir, Julius Caesar das rechte Wort gefunden, wenn er sagt: „Die Zusammenstellung einzelner Ausdrücke führt zu keinem bestimmten Resultate, zumal da die Gleichzeitigkeit des ps.-Hegesipp mit Ambrosius nicht bezweifelt wird." Er sagt mit Recht von diesen Beweisversuchen: „Non habent vim, ut necessitate quadam ad Ambrosium traheremur. Aber ebensowenig spricht die Vergleichung gegen ihn"[1]).

Ähnliches gilt von inhaltlichen Concordanzen, z. B. derjenigen, von der M. Schanz[2]) und Wittig[3]) sprechen:

Hegesippus V 53, 53.	Ambros. de exc. fratris 2, 5.
Unde nonnullis gentibus mos est, ut ortus hominum fletibus, occasus gaudiis prosequebantur: quod illos ad aerumnam generatos doleant, hos ad beatitudinem rediisse gratulentur, illorum animas ad servitutem venisse ingemiscant, istorum ad liberatem remissas gaudeant.	Fuisse etiam quidam feruntur populi, qui ortus hominum lugerent, obitusque celebrarent. Nec imprudenter: eos enim, qui in hoc vitae salum venissent, moerendos putabant; eos vero, qui ex istius mundi procellis et fluctibus emersissent, non iniusto gaudio prosequendos arbitrabantur.

[1]) Neue Jahrbücher für Philol. u. Pädag. 125 S. 68. — [2]) Röm. Literaturgeschichte IV S. 102. — [3]) *Wittig*, Der Ambrosiaster „Hilarius". (Kirchengesch. Abhandlungen IV) 1906. S. 48.

Trotz der von Wittig bereits festgestellten Unterschiede in der Auffassung des Lebens — „hier ist es Sturm und Flut, dort ist es Knechtschaft“ — lassen sich Beziehungen zwischen den beiden Stellen doch wohl nicht leugnen. Aber daraus auf die Identität von Hegesippus und Ambrosius zu schließen, wäre mehr als gewagt. Auch hier bleiben ja noch immer die zwei Möglichkeiten bestehen: gemeinsame Reminiszenz oder Abhängigkeit des einen vom anderen; überhaupt ist der Gedanke ja ein Zeitgedanke, der schon längst von der heidnischen Philosophie entwickelt war.

Wir leugnen durchaus nicht, daß die Annahme der Identität von Hegesippus und Ambrosius manche Ähnlichkeiten in Sprache, Stil, Gedanken erklären würde, aber diese Annahme würde uns vor eine ganze Anzahl unlösbarer Rätsel stellen, z. B. wie ist bei Ambrosius, einem ehemaligen römischen Staatsbeamten, die völlige Unkenntnis des römischen Militärwesens zu begreifen? Wie lassen sich mit den uns bekannten Lebensschicksalen des Ambrosius — er ist nie im Orient gewesen — die genauen, unbedingt auf eigener Anschauung beruhenden Schilderungen Palästinas, Kleinasiens, Ägyptens vereinen? Jene oben genannten Ähnlichkeiten lassen sich aber, wie wir angedeutet haben, ganz gut auch ohne Annahme der Identität erklären.

Wenn man sogar aus identischer Auffassung in verschiedenen Werken nur bei guter Kenntnis der betreffenden Zeit und ihrer Literatur auf identischen Verfasser schließen kann, falls man nicht Gefahr laufen will, für individuelle Übereinstimmung zu halten, was generelle Eigenheit der ganzen Zeitanschauung und ihrer betreffenden Literaturkreise ist[1]), so muß man noch vorsichtiger bei Vergleichung von Sprache und Stil sein, um nicht für Merkmale individueller Übereinstimmung zu halten, was nur Merkmale genereller Übereinstimmung sind[2]), z. B. einer Übereinstimmung, die auf gleichartiger oder gar gemeinsamer Vorbildung und Schulung oder auf gemeinsamer Herkunft und Landsmannschaft beruht.

II. Quellenkritisch-historische Untersuchungen.

1. Der Beweis aus dem Zeugnis der Handschriften.

Besonders große Bedeutung für die Lösung der Autorfrage des Hegesippus hat man stets dem Beweise aus den Handschriften beigelegt. Wir wollen sehen, ob sie ihm wirklich zukommt.

---

[1]) Vgl. *E. Bernheim,* Lehrbuch der historischen Methode. Leipzig 1908. 5. u. 6. Auflage. S. 405. — [2]) Vgl. *E. Bernheim* a. a. O. S. 402.

Das kühnste Wort hat hier Aug. Reifferscheid gesprochen. Vogel schreibt darüber mit feiner Ironie: „Aug. Reifferscheidus . . . nuper (a. 1867) totam profligavit quaestionem his verbis (bibl. patr. p. 198): ‚Daß der Verfasser dieses Auszuges aus Josephus Ambrosius ist, hätte nie bezweifelt werden sollen, da derselbe durch die Autorität der ältesten Handschriften als solcher beglaubigt ist'“[1]). Vogel bezeichnet ein solches Verfahren an derselben Stelle mit Recht als ein „expedire nodum non solvendo, sed secando“.

M. Ihm nennt die zwei Codices, die wohl Reifferscheid bei obigen Worten im Auge hatte und die relativ als „antiquissimi“ bezeichnet werden können: „omissis codicibus, qui minoris ponderis sunt, duorum affero inscriptiones antiquissimorum:

a) cod. Mediol. saec. VIII/IX (Reifferscheid, Acta minora Vindobon. LXVII p. 473): „Egesippi liber primus explicit. Incipit secundus Ambrosi episcopi de grego transtulit in latinum“.

b) cod. Vat. saec. IX/X (Reifferscheid, Bibl. patrum I p. 197): „Incipit tractatus sancti Ambrosii ep̃i de historia iosippi captivi translata ab ispo ex greco in latinum“[2]).

Vogel dagegen sagt in seiner Rezension zu Ussanis Abhandlung: „Gegen die Identität aber spricht die Tatsache . . . ., daß dieser Name (Ambrosius) erst in den jüngeren Handschriften 500 Jahre nach dem Tode des Heiligen auftaucht“[3]).

Wir müssen Vogel recht geben: Die Codices, die Ihm nennt, sind tatsächlich nicht die „ältesten“. Älter ist der Mediolanensis II. Teil, der dem VII./VIII. Jahrhundert angehört; er trägt den Namen des Ambrosius. (Ihm nennt den Mediolanensis, meint aber den jüngeren I. Teil; dieser entstammt dem IX./X. Jahrhundert und nennt Ambrosius als Übersetzer.) Gleiches Alter mit den beiden von Ihm genannten Codices haben der Casselanus und der Bernensis. Der Casselanus stammt aus dem VIII./IX. Jahrhundert; er ist leider ἀκέφαλος: prologus und cap. I—XIII fehlen. Der Codex Bernensis stammt aus dem IX. Jahrhundert. Er nennt den Namen des Ambrosius nicht. Abgesehen von den zwei von Ihm genannten Codices geschieht erst wieder in Handschriften aus dem XI., XII. und späteren Jahrhunderten des Ambrosius Erwähnung.

---

[1]) *Friedrich Vogel*, De Hegesippo, qui dicitur, Josephi interprete. Erlangen 1881 S. 3. — [2]) *Maximilianus Ihm*, Studia Ambrosiana (Jahrbücher für klass. Philologie. Herausgegeben von Dr. A. Fleckeisen-Dresden. XVII. Supplementband.) Leipzig 1889 S. 61—68. — [3]) Berliner Philolog. Wochenschrift 1907 No. 21 S. 654.

Ussani teilt die Handschriften in zwei Kategorien[1]):

1. Codices, die keine Andeutung darüber enthalten, daß das Werk eine Übersetzung ist.

2. Codices, die den Ambrosius als Übersetzer nennen.

Als Verfasser nennen die Codices beider Kategorien den Josephus.

Zur I. Kategorie gehören alle Codices, die der Textausgabe von Weber-Caesar zugrunde liegen.

1. Codex Bernensis, IX. Jh.
2. „ Oxoniensis.
3. „ Lipsiensis.
4. „ Torinensis, X. Jh.
5. „ Napoletanus, XII. Jh.
6. „ Vat. Reg. 313.
7. „ Vat. lat. 1987 XII. Jh.

Zur II. Kategorie gehören:

1. Codex Cantabrigensis.
2. „ Claramontanus.
3. „ Cremifanensis.
4. „ Laurentianus, XV. Jh.
5., 6. Codices Bruxellenses, X. und XI. Jh.
7. Codex Vat. Palat. 170, IX. oder X. Jh.

Zur II. Kategorie kann noch gerechnet werden die „princeps editio Parisiensis 1510“.

Der von Caesar[2]) erwähnte Codex Basiliensis wird schon von Vogel[3]) mit Recht als „omni auctoritate carens“ hingestellt; er ist so jung, daß Weber vermutete, er sei eine Abschrift der „princeps editio Parisiis a. 1510 emissa“.

Keiner der beiden Kategorien Ussanis gehört an:

1. Der wichtige Codex Cassellanus aus dem VIII./IX. Jh.; er liegt der Weber-Caesar'schen Textausgabe zugrunde, ausgenommen Prologus und cap. I—XIII des ersten Buches; diese fehlen im Cassellanus, der, wie schon erwähnt, ἀκέφαλος ist; sie sind von Weber-Caesar aus dem Codex Bernensis ergänzt.

2. Codex Ambrosianus oder Mediolanensis. Er besteht aus zwei Teilen: einem jüngeren I. Teil, der Ambrosius als Übersetzer nennt, und einem älteren (VII./VIII. Jh.) II. Teil, der nur den Namen des Josephus nennt.

[1]) *Ussani*, l. c. S. 248—255. — [2]) *Weber-Caesar*, p. 393. — [3]) *Vogel*, l. c. S. 6.

Der II. Teil gehört bestimmt keiner der beiden Kategorien an, weil er, wie der Cassellanus, ἀκέφαλος ist.

Der I. Teil, der Ambrosius als Übersetzer nennt und so zur II. Kategorie zu gehören scheint, ist das Original des Codex Torinensis. Dieser ist im X. Jahrhundert abgeschrieben worden und trägt den Namen des Ambrosius nicht; also hat wahrscheinlich damals auch der Ambrosianus den Namen des Ambrosius nicht genannt, sonst wäre er mit in den Torinensis übergegangen. Also stammt die Unterschrift unter dem I. Buche des Ambrosianus oder Mediolanensis erst frühestens aus dem X. Jahrhundert.

2. Die Bedeutung des Zeugnisses Cassiodors für die Überlieferung von der Ambrosianität des Hegesippus.

Ussani schließt seine Ausführungen über den Handschriftenbeweis mit den Worten: „... bisogna pur convenire che, ... la tradizione di rispettabile antichità ... ci invita ad accettare come nome probabile del traduttore quello di Ambrogio“ [1]).

Ganz ähnlich sagt Martin Schanz: „Besonders wichtig erscheint mir, daß eine alte Überlieferung für Ambrosius spricht“, und weiterhin: „Schon diese Überlieferung fällt zugunsten der Autorschaft des Ambrosius stark ins Gewicht, da sich schwer absehen läßt, warum Ambrosius mit dieser Übersetzung ohne Grund in Zusammenhang gebracht werden konnte“ [2]).

In den letzten Worten zeigt sich unseres Erachtens die Achillesferse des ganzen Handschriftenbeweises. Unsere Übersetzung ist eben nicht o h n e G r u n d mit Ambrosius in Verbindung gebracht worden. Dieser Grund ist aber nicht, wie fast allgemein angenommen wird, die aus sachlichen Gründen vermutete Urheberschaft des Ambrosius, sondern dieser Grund ist unserer Ansicht nach das bekannte Zeugnis Cassiodors.

Cassiodori instit. div. litt. 17. ed. Garet. II p. 520 [3]): J o s e p h u s paene secundus Livius in libris antiquitatum Judaicarum late diffusus, quem pater Hieronymus scribens ad Lucinum Beticum propter magnitudinem prolixi operis a se perhibet non potuisse transferri. Hunc tamen ab amicis nostris, quoniam est subtilis nimis et multiplex, magno labore in libris XXII converti fecimus in Latinum. Qui etiam et alios s e p t e m l i b r o s c a p t i v i t a t i s J u d a i c a e mirabili nitore conscripsit, q u o r u m t r a n s l a t i o n e m a l i i H i e r o n y m o

[1]) *Ussani*, l. c. S. 255. — [2]) *Martin Schanz*, Geschichte der röm. Literatur IV S. 102. — [3]) Nach *Vogel*, l. c. S. 32/33.

alii Ambrosio alii deputant Rufino; quae dum talibus adscribitur, omnino dictionis eximiae merita declarantur.

Erwägt man das kanonische Ansehen der „Institutiones divinarum litterarum“ des Cassiodorus Senator, die jeder Mönch genau kannte, so wird man zugeben müssen, daß es überaus wahrscheinlich ist, daß nur die Cassiodorstelle den Anlaß zu der alten Überlieferung von der Autorschaft des Ambrosius für den Hegesippus gegeben hat.

Klebs hat diesen Gedanken schon eine „wahrscheinliche Vermutung“ genannt[1]); wir halten ihn für mehr. Klebs läßt ihn an jener Stelle fast ganz zurücktreten hinter das Hauptthema des betreffenden Abschnittes, nämlich den Beweis für seine Behauptung, daß der Hegesippus ein selbständiges Werk, keine Übersetzung, ist.

Ob Cassiodor selbst, als er die oben angeführten Worte niederschrieb, unsern Hegesippus oder jene Übersetzung des „Bellum Judaicum“ im Auge hatte, die dem Rufinus zugeschrieben wird, ist für unsere Untersuchung bedeutungslos. Die Leser Cassiodors konnten die Stelle jedenfalls auch auf unsern Hegesippus beziehen, und damit war ein Anlaß für die Überlieferung von der Autorschaft des Ambrosius gegeben.

Der Gedanke, die Cassiodor-Stelle sei ein Beweis für die Tatsächlichkeit der Autorschaft des Ambrosius, liegt vielleicht deshalb nahe, weil wir von den beiden anderen dort genannten Männern leicht nachweisen können, daß sie als Autoren unseres Hegesippus nicht in Betracht kommen, während es bei Ambrosius schwerer ist, das Gleiche zu beweisen. Hieronymus schreibt selbst in epistula 71: „Porro Josephi libros et sanctorum Papiae et Polycarpi volumina falsus ad te rumor pertulit a me esse translata“[2]). Dem Rufinus aber wird ja allgemein nicht unser Hegesippus zugeschrieben, der die sieben Bücher des griechischen Originals in fünf Büchern wiedergibt, sondern eine andere lateinische Übersetzung des „Bellum Judaicum“, die mit dem griechischen Original in der Anzahl der Bücher übereinstimmt. So bleibt also nur der Name des Ambrosius in dem Cassiodor-Zeugnis stehen. Damit ist aber für die Autorschaft des Ambrosius nichts gewonnen; denn jener Cassiodor-Stelle kommt doch nicht der Charakter eines disjunktiven Syllogismus zu, sodaß

---

[1]) *E. Klebs*, Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg. (Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum *Ludwig Friedländer* dargebracht von seinen Schülern.) Leipzig 1895 S. 233. — [2]) *Migne*, P. L. XXII c. 671. (Benediktiner-Ausgabe 434.) cf. *F. Vogel*, l. c. S. 33.

wir per exclusionem den wahren Autor feststellen könnten. Ganz klar sprechen das schon die Benediktiner aus: „Quotidie fieri nemo negabit, ut, incognito alicuius rei auctore vero, eidem plures vulgi opinione substituantur ex aequo falsi[1])“.

Ein Exkurs.

Klebs und Ussani über die Originalität des Hegesippus.

Hier noch ein Wort über die ganz auffallende Meinungsverschiedenheit von Klebs und Ussani in der Frage, ob der Hegesippus eine Übersetzung oder ein selbständiges Werk ist. Ihre Urteile, beiderseits gegründet auf die Anschauungen der Antike über den Terminus Übersetzung, sind konträre Gegensätze.

Klebs sagt: „In seinem Vorwort erregt der unbekannte Verfasser die Erwartung auf ein selbständiges Werk über die spätere Geschichte des jüdischen Staates. Erfüllt sein Werk diese Erwartung? Nach den Anschauungen, welche die antike Literatur wie die antike Kunst beherrschen, ist die Frage unbedingt zu bejahen“[2]), und weiterhin: „Es war, nach den Anschauungen seiner Entstehungszeit beurteilt . . ., eine selbständige, literarische Leistung“[3]).

Klebs begründet seine Ansicht ausführlich: „Er (Hegesippus) hat zwar den Stoff in der Hauptsache einem einzigen Werke entnommen, aber, wohlgemerkt! einem Werke in anderer Sprache. Er hat diesen Stoff von einem eigenen, dem christlichen Standpunkt aus behandelt und diesen unter zahlreichen Berufungen auf das Alte und das Neue Testament begründet. Er hat seine Quelle vielfach verkürzt, andererseits erweitert durch Einlagen und Zusätze aus jüdischen, christlichen und klassischen Schriften, sowie durch von ihm selbst verfaßte Reden und Betrachtungen. Und endlich, er hat den fremdartigen Stoff selbständig in der Weise der klassischen Geschichtschreibung gestaltet. Und dies ist, wenn wir das Werk geschichtlich, d. h. nach dem Maßstab des klassischen Altertums beurteilen wollen, das Entscheidende. Wenn ein Werk mit diesen Eigenschaften nicht mehr als Originalwerk im Sinne der antiken Auffassung gelten sollte, dann blieb von der römischen Literatur, insonderheit von der geschichtlichen, nicht eben viel übrig“[4]).

Ussani stellt den modernen und den antiken Begriff von Übersetzung fest: „Mentre il traduttore moderno fa opera, per quanto

[1]) Zitiert von *Ussani*, l. c. S. 256. — [2]) *Klebs*, l. c. S. 230. — [3]) ibid. S. 231. — [4]) ibid. S. 230/231.

è possibile, oggettiva, nascondendo sè stesso dietro il suo autore, e lasciando all' opera l' anima straniera; l' antico prende dal suo autore la materia, ma lo spirito aggiunge di suo e, dando all' opera nuova patria e cittadinanza, parla in nome suo ai contemporanei e connazionali suoi pei quali traduce; il *nos* e l' *ego* di Cicerone si riferiscono non a Platone ma a lui stesso, il *nostri* ai Romani non ai Greci o agli Ateniesi"[1]).

Klebs hat sich für seine Ansicht auf den Prologus des Hegesippus berufen. Ussani bemerkt dazu: „La cosa è vera, se ci riferiamo allo spirito cristiano onde è pervasa l' opera e che ne costituisce la differenza dall' originale greco"[2]). Dann fährt er fort, indem er sich jetzt seinerseits auf den Prologus beruft: „Non è vera se ci riferiamo al contenuto dell' opera stessa". Hegesippus halte den Josephus für einen „relator egregius historico stilo" und dieser „assenza completa di ogni riserva nei rispetti del valore storico di Giuseppe nella prefazione" entspreche sein Verhalten in seinem Geschichtswerke. Er zitiere von Autoren allein den Josephus, sei es mit ausdrücklicher Nennung des Namens, z. B. „ut Josephus auctor est", oder in allgemeiner Form, wie „vetus historia", „rerum periti" etc.; ja er mache sich bisweilen ohne weiteres subjektive Ansichten des Josephus zu eigen, indem er z. B. das ἔμοιγε δοκεῖ des Josephus mit „ut mihi videtur" wiedergebe. Der Einschiebsel endlich seien doch nur wenige, und auch sie stammen ja fast alle aus Josephus, nämlich aus den „Antiquitates"[3]).

Damit glaubt Ussani den sicheren Beweis dafür erbracht zu haben, daß der Hegesippus keine andere Bezeichnung beanspruchen könne, als die einer Übersetzung, freilich im Sinne seiner Entstehungszeit. Daß Klebs mit derselben Sicherheit behauptet, dem Hegesippus komme allein die Bezeichnung als selbständiges Werk zu, ebenfalls im Sinne der Entstehungszeit des Geschichtswerkes, haben wir bereits gesehen.

Unserer Ansicht nach beweisen beide, Klebs wie Ussani, zuviel, und nach alter, bekannter Maxime beweist der nichts, der zuviel beweist.

Ussani und alle, die sich seiner Meinung anschließen, möchten wir zum hl. Hieronymus in die Schule schicken. Ihm können wir doch gewiß ein richtiges Urteil über den Umfang des Begriffs Übersetzung zutrauen. Man hatte ihm Unredlichkeit im Übersetzen vorgeworfen, weil er nicht „verbum e verbo" übersetzt hatte. Welch

[1]) *Ussani,* l. c. S. 264. — [2]) ibid. S. 257. — [3]) ibid. S. 258.

enger Begriff von Übersetzung! Hieronymus antwortet darauf in seinem Briefe an Pammachius „Über die beste Art zu übersetzen“: „Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum — absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est — non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu.“ Und weiterhin sagt er: „Ita transposui, ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis“ [1]).

Dieser gewiß durchaus vernünftige Begriff von Übersetzung, der wohl auch heute fast allgemeine Anerkennung finden dürfte, war also zur Entstehungszeit des Hegesippus sehr wohl bekannt.

Man darf demnach wohl den Hegesippus weder streng als Übersetzung — auch nicht im Sinne jener Zeit — bezeichnen, noch aber auch ihm den Charakter eines selbständigen Werkes zuerkennen, weil die Zahl der Kapitel, in denen er sich geradezu sklavisch an seine griechische Vorlage anschließt, sehr, sehr groß ist.

Bleiben wir also bei der von den meisten anderen Gelehrten angenommenen Bezeichnung als freie Bearbeitung. Für die Autorfrage ist übrigens die Erörterung über die Bezeichnung des Hegesippus als Übersetzung oder als selbständiges Werk kaum von irgend welchem Belang. Klebs ist freilich anderer Meinung [2]), und Ussani schließt sich ihm an, wenn er sagt: „Obbiezione dell' originalità merita di essere esaminata e discussa [3])“.

3. Der Autor des Hegesippus nach dem Prologus.

Äußere Zeugnisse über die Person des Autors der lateinischen Geschichte des jüdischen Krieges, die uns einen auch nur einigermaßen sicheren Anhaltspunkt böten, gibt es nicht.

Begeben wir uns darum auf die Suche nach inneren Zeugnissen. Nehmen wir unser Geschichtswerk selbst zur Hand, und sehen wir zu, was es uns über seinen Autor verrät. Wir sind nicht die ersten, die diesen Weg betreten, andere sind ihn schon vor uns gegangen, und nicht ohne manchen Erfolg. Vielleicht gelingt es auch uns, wenigstens einige Schritte weiter zu führen zu „der Wahrheit tiefverstecktem Born“.

Reger Forscherfleiß hat alle jene Stellen, die einen Schluß auf die Persönlichkeit des Autors zulassen, schon aufgespürt und zu verwerten gesucht. Trotzdem ist da noch ein gutes Stück Arbeit zu leisten.

---

[1]) *Migne*, P. L. XXII c. 571. (Benediktiner-Ausgabe 308.) — [2]) *Klebs*, l. c. S. 233. — [3]) *Ussani*, l. c. S. 257.

Die reichste Ausbeute verspricht der rein persönlich gehaltene Prologus des Werkes. Er ist denn auch allen bisherigen Bearbeitern die ausgiebigste Fundgrube für Beweise ihrer Hypothesen gewesen. Einander ganz entgegengesetzte Ansichten hat man aus ihm zu begründen gesucht. Wir haben oben gesehen, daß Ussani sich auf den Prolog beruft zum Beweise dafür, daß der Verfasser unserer lateinischen Bearbeitung des jüdischen Krieges eine Übersetzung des Josephus geben wollte, während Klebs aus dem nämlichen Prolog den Beweis für seine Behauptung nimmt, daß der Hegesippus ein durchaus selbständiges Werk sei.

Was wollte der Autor? Diese Frage treibt auch uns, den Prolog zu durchforschen. Wir fassen aber die Frage nicht so speziell wie Ussani und Klebs im eben erwähnten Falle, sondern weiter, allgemeiner: Welche Absicht verfolgte er überhaupt mit seiner Arbeit? In welcher Tendenz hat er sein Werk geschrieben?

a. Übersetzung des Prologs.

Um den Inhalt des Prologs eindeutig festzustellen, dürfte unserer Meinung nach eine Übersetzung sehr dienlich sein, so sehr, daß wir uns dieser Aufgabe unterziehen, obwohl wir wissen, daß es schwer ist, eine Übersetzung zu geben, die nicht schon Exegese enthält.

Vorrede.

„Den Inhalt der vier Bücher der Könige, die in der hl. Schrift enthalten sind, habe ich schriftlich behandelt und bis zur Gefangenschaft der Juden, zur Zerstörung der Mauer und dem Siege Babylons in den Formen der Geschichtschreibung niedergeschrieben. Die Taten der Makkabäer hat auch eine Schrift im Stil der Prophetenbücher kurz dargestellt. Die übrigen Ereignisse bis zum Brande des Tempels und der Plünderung durch den Caesar Titus hat Josephus trefflich in der Form der Geschichtschreibung berichtet. Hätte er nur so auf die wahre Religion sein Augenmerk gerichtet, wie auf die Untersuchung der Tatsachen und die besonnene Darstellung! Er hat nämlich selbst in eben der Schrift, die er über das über sie ergangene Strafgericht veröffentlicht hat, bewiesen, daß er teil hat an dem Unglauben[1]) der Juden; ihr Lager hat er zwar im Stich gelassen, aber ihr Sakrileg hat er nicht verlassen.

[1]) „perfidia“ ist bei Hegesippus wie in der zeitgenössischen Literatur: Unglauben. Vgl. Kirchengesch. Abhandl. VII S. 24 „perfidia“ und *Knappe*, „Ist die 21. Rede des hl. Gaudentius echt?“ S. 42. vgl. Kirchengesch. Abhandl. VII S. 5 Note 2.

Bitterlich beklagt er das Unglück, aber die Ursache eben dieses Unglücks sieht er nicht ein.

Daher haben wir es uns zur Aufgabe gemacht, nicht im Vertrauen auf unser Talent, sondern im Interesse des Glaubens die jüdische Geschichte über die Bücherreihe der hl. Schrift hinaus eine kurze Zeitstrecke weiterzuführen, um — gleichsam unter Dornen Rosen suchend — unter den Freveltaten der Bösewichter, die den ihrer Gottlosigkeit gebührenden Lohn gefunden haben, etwas ausfindig zu machen über die Ehrwürdigkeit des hl. Gesetzes oder über das Geheimnis der hl. Religion und ihrer Einrichtung, was mehr [scil. als die Geschichte des Josephus] unseren Nachkommen ein Trost im Unglück, eine Ehre im Glück sein mag.

Zugleich soll für alle klar werden — es ist das ein Zeichen für die schlechten Zustände im Innern —, daß sie selbst an ihrem Unglück schuld gewesen sind; denn zuerst haben sie die Aufmerksamkeit der Römer, die andere Sorgen hatten, auf sich gelenkt und sie eingeladen, ihr Reich kennen zu lernen, während es doch für sie besser gewesen wäre, ihnen unbekannt zu bleiben. Sie haben um Freundschaft gebeten, obwohl sie die Treue nicht halten wollten. Den Frieden haben sie verletzt, obwohl sie an Macht nicht gewachsen waren. Zuletzt haben sie den Krieg begonnen, obwohl ihre ganze Hoffnung auf ihren Mauern, nicht auf ihrer Kraft beruhte — und doch ist es das allerschlimmste, belagert zu werden; selbst wenn nämlich der Verlauf (der Belagerung) günstig ist, pflegt sie häufiger die Gefahren zu mehren als zu mindern.

Damit nun niemand meine, wir unternähmen ein Werk, das mit dem Glauben nichts zu tun habe und überflüssig sei, deshalb wollen wir die ganze Geschichte des Judenvolkes betrachten, solange es unter der Herrschaft von Königen stand, damit klar hervorgehe, ob von den Lenden Judas die Nachfolge seines Geschlechtes niemals unterbrochen worden ist, oder ob doch eine Unterbrechung in der Reihe der Könige vorgekommen ist, die Nachfolge aber bei dem blieb, dem alles hinterlegt geblieben und der die Hoffnung der Völker war.

Damit will ich nun anfangen."

Wenn oft Schülern der Rhetorik der Rat gegeben wird, die Einleitung erst zuletzt zu machen, wenigstens ihr erst dann die endgültige Form zu geben, so gibt man diesen Rat mit Recht. Das beweist uns die Vorrede zum Hegesippus. Sie scheint vom Autor abgefaßt zu sein, bevor er an die Arbeit heranging; deshalb glauben wir auch den Schlußsatz übersetzen zu müssen: „Mit der

Ausführung dieses Planes will ich nun anfangen". Hat man das Werk gelesen und nimmt dann noch einmal den Prologus vor, so möchte man glauben, der Schlußsatz müsse dem Inhalte nach etwa so wiedergegeben werden: Das war der Gedanke, von dem ich ausgegangen bin, [aber die Ausführung entspricht dem Vorsatze gar wenig].

Das scheint uns auch der Grund dafür zu sein, daß die Frage nach der Selbständigkeit des Werkes so durchaus verschieden beantwortet werden konnte.

Wir wären leicht geneigt anzunehmen, der Verfasser hätte zunächst die Absicht gehabt, ein durchaus selbständiges Werk über den jüdischen Krieg unter Benutzung des Flavius Josephus als Hauptquelle zu schreiben, später aber hätten ihn Mangel an Zeit oder sonstige ungünstige Verhältnisse gezwungen, seinen Plan aufzugeben und sich enger an Josephus anzulehnen, als er zunächst beabsichtigt hatte, um überhaupt sein begonnenes Werk zu vollenden. Daß dem aber nicht so ist, beweist die enge Anlehnung an Josephus, die uns gleich in den ersten Kapiteln engegentritt.

b. Der Inhalt des Prologs. Die Tendenz des Hegesippus.

Welche Absicht hat nun der Autor laut den Worten seines Prologus bei der Abfassung seines Werkes verfolgt? Eine klare, bestimmte Antwort auf diese Frage ist selbst dann schwer zu geben, wenn man den Prolog allein für sich betrachtet. Will man aber das Werk selbst gleichsam als authentische Interpretation der Unklarheiten des Prologs zu Rate ziehen, so wird man vor neue Rätsel gestellt, anstatt daß einem, wie man doch wohl mit Recht erwarten dürfte, die Rätsel der Vorrede gelöst würden.

Der Verfasser stellt im Prolog zunächst fest, daß er selbst früher die jüdische Königsgeschichte bis zur babylonischen Gefangenschaft geschrieben hat, daß ein „propheticus sermo" die Taten der Makkabäer kurz berichtet, daß die übrigen Ereignisse bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 Flavius Josephus erzählt. Das ist ein Literaturbericht über die Geschichte des jüdischen Volkes, solange es unter weltlichen Fürsten stand, angefangen von Saul bis zum Sturz der Idumäerdynastie, also etwa von 1010 bis 588 und von 166 bis 70 nach Christus.

Rätselhaft ist in diesem Literaturbericht vor allem der Satz: „Maccabaeorum quoque res gestas propheticus sermo paucis absolvit"[1]).

[1]) *Caesar* (Hegesippus-Text von *Weber-Caesar*, S. 398) sagt zu diesen Worten: „Non minorem habent difficultatem, cum ne illud quidem satis planum

Wollten wir uns eingehend darüber äußern, so würde uns das hier zu weit von unserem nächsten Thema abführen.

Die erste der beiden genannten Geschichtsperioden, die sich inhaltlich mit den vier Königsbüchern der hl. Schrift deckt, hat also der Verfasser unseres Hegesippus in einem Geschichtswerke behandelt; jetzt will er ein solches über die zweite jener Perioden schreiben, das sich also inhaltlich mit dem „Bellum Judaicum" des Flavius Josephus decken wird. Flavius Josephus beginnt ja sein „Bellum Judaicum" mit dem Makkabäeraufstand. Wer dieses Werk nicht kennt, könnte freilich nach den Worten des Prologs: „Maccabaeorum res gestas propheticus sermo paucis absolvit; reliquorum usque ad incendium templi et manubias Titi Caesaris relator . . . Josephus . . ." auf den Gedanken kommen, Josephus erzähle nichts von den „res gestae Maccabaeorum".

Wie wir uns das Geschichtswerk über die Periode von 1010 bis 588 vorzustellen haben, sei es an sich, sei es im Verhältnis zu dem Geschichtswerk über die Periode von 166 v. Chr. bis 70 n. Chr., also zu unserem Hegesippus, darüber läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Klebs denkt an ein umfassendes Werk, das die gesamte Geschichte des jüdischen Volkes unter der Leitung weltlicher Fürsten enthielt und dessen erster Teil den Inhalt der „quattuor libri regnorum" behandelte, dessen zweiter Teil eben unser Hegesippus ist[1]). Diese Vermutung liegt sehr nahe und verdient um so mehr Annahme, als der Satz „per principes ductum Hebraeorum genus omne consideremus" aus dem Schlusse des Prologs uns wohl doch mehr an die gesamte Königsgeschichte des jüdischen Volkes denken läßt, als bloß an die Zeit der Makkabäerfürsten und der Hasmonäer- und Idumäerdynastie. Wittig ist wohl tatsächlich mit Klebs einig; nur will er beiden Geschichtswerken völlige Selbständigkeit wahren[2]). Damit würden die Schlüsse, die Klebs aus der engen Zusammengehörigkeit der beiden Geschichtswerke unseres Autors zieht, an Wahrscheinlichkeit verlieren. Klebs sagt nämlich: „Der uns er-

---

est, utrum ad ipsos Maccabaeorum libros an ad eius qui haec scripsit opus sint praeferenda. *Wittig* (cfr. Der Ambrosiaster „Hilarius", Kirchengesch. Abhandlungen IV S. 63) hält den „propheticus sermo" für eine (verloren gegangene) Schrift des Hegesippus. *Klebs* (l. c. S. 212 Note 4) sagt zunächst, daß es sich hier um ein Buch der scriptura sacra handle, und zwar bezieht er die Worte auf Daniel 11, 32—35. Unseres Erachtens sind wohl doch die Makkabäerbücher gemeint; diese Annahme scheint uns trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten noch vor den anderen den Vorzug zu verdienen.

[1]) *Klebs*, l. c. S. 212. — [2]) *Wittig*, Der Ambrosiaster „Hilarius", S. 48.

haltene zweite (Teil) rechtfertigt die Vermutung, daß auch sie (die jüdische Königsgeschichte, die der erste Teil behandelte,) dem Inhalt nach mehr auf Josephus' Altertümern als auf den Büchern der Könige beruhte, und daß der Inhalt mit der gleichen Freiheit dargestellt war wie in der noch vorhandenen Schrift (nämlich im Hegesippus)" [1]). Doch, das können wir dahingestellt sein lassen.

In welcher Absicht schreibt nun Hegesippus die Geschichte der Juden von 166 v. Chr. bis 70 n. Chr.? Verfolgt er den rein wissenschaftlichen Zweck, eine genaue, getreue lateinische Darstellung der Geschichte jener Zeit zu geben? „‚Historiae in morem', so sagt der Verfasser im Vorwort, hatte er den ersten Teil seines Geschichtswerkes geschrieben. Für den zweiten hat er diese Versicherung nicht ausdrücklich wiederholt. In der Tat war sie überflüssig; das Werk verrät auf jeder Seite das heiße Bemühen, den Formen der klassischen Geschichtschreibung nachzustreben" [2]). So Klebs. Das bezieht sich auf die äußere Form. Auf den Inhalt verwendet Hegesippus nicht den nämlichen Eifer. Hier kann Klebs mit Recht von „Gleichgültigkeit gegen sachliche Genauigkeit und Richtigkeit" sprechen [3]). Inhaltlich lehnt er sich an Josephus an, den er ja ausdrücklich „relator egregius historico stilo" nennt und dessen „rerum indago et sermonum sobrietas" er rühmt. Und doch gibt er keine getreue Übersetzung. Warum? Er will „intentione fidei" schreiben: im Interesse des Glaubens. Das bedingt den Unterschied zwischen seinem und des Josephus „Bellum Judaicum". Josephus schrieb ja als „consors perfidiae Judaeorum". Hegesippus tadelt ihn, daß er nicht mit genügendem Eifer sein Augenmerk auf die wahre Religion gerichtet habe (utinam tam religioni et veritati attentus quam rerum indagini . . .) und daß er am „Sakrileg" der Juden Anteil behalten habe. Als Hegesippus im Verlauf der Erzählung zu dem testimonium Christi des Flavius Josephus kommt, das er für echt hält, da fügt er hinzu: „Hoc dixit Josephus . . . et tamen ita in eo ipso quod verum locutus est mente devius fuit, ut nec sermonibus suis crederet. sed locutus est propter historiae fidem, quia fallere nefas putabat, non credidit propter duritiam cordis et perfidiae intentionem". Nach seiner Ansicht hätte Josephus Christ werden und dann in seiner Geschichte darlegen müssen, daß der Gottesmord — eben das Sakrileg der Juden — des Himmels Fluch auf das Judenvolk herabgerufen habe; so aber habe er den wahren Grund des Unglücks

[1]) *Klebs*, l. c. S. 231. — [2]) ibid. S. 220. — [3]) ibid. S. 238.

der Juden nicht erkannt. Was nun Josephus nicht getan hat, das will jetzt Hegesippus tun. Das ist die Tendenz des Hegesippus. Er will also die jüdische Geschichte der Zeit unmittelbar vor und nach Christus vom religiös-christlichen Standpunkte aus schreiben. Bis zu den Makkabäern haben die heiligen Schriften in ihren geschichtlichen Büchern die Zeitgeschichte, soweit sie für die Heilsgeschichte von Interesse war, in ihren Bereich gezogen. Die Schriften des Neuen Testamentes tun das wenig und führen gar nicht bis zu dem furchtbaren Strafgerichte über Jerusalem. Hier will Hegesippus gleichsam die Rolle der heiligen Schriftsteller aufnehmen. Er selbst faßt diese seine Absicht in folgende Worte: „Nobis curae fuit . . . fidei intentione in historiam Judaeorum ultra scripturae seriem sacrae paulisper introrsum pergere ut . . . inter saeva impiorum facinora . . . eruamus aliqua vel de reverentia sacrae legis vel de sanctae religionis constitutionisque miraculo". Aus der Geschichte jener Zeit, die so voller Greueltaten ist, will er also ausfindig machen und herausstellen, was von Bedeutung sein könnte für die Ehrwürdigkeit des heiligen Gesetzes, d. h. wohl des Alten Testamentes, und für die wunderbare Institution der heiligen Religion, d. h. des Christentums. Aus diesem Gedankengange heraus können wir verstehen, daß er hofft, seine Geschichte des jüdischen Krieges werde den Christen späterer Zeiten werden können „vel in adversis obtentus vel honor in prosperis". Am Schluß des Prologs verspricht er noch, den historischen Beweis für die Messianität Christi dadurch zu führen, daß er nachweist, wie die Prophezeiung des Patriarchen Jakob Gen. 49, 10 in Erfüllung gegangen ist: „Per principes ductum Hebraeorum genus omne consideremus, ut liquido clareat utrum a femoribus Judae nusquam generationis eius successio claudicaverit, an vero offenderit in principum serie, sed manserit in eo, cui reposita manebant omnia et ipse erat spes gentium". Wir haben schon bemerkt, daß sich gerade dieser Satz wohl auch und vielleicht gar hauptsächlich auf des Verfassers erstes Werk über die Königszeit von 1010 bis 588 bezieht. In unserem Geschichtswerke läßt sich wohl nur eine Stelle finden, die den Leser des genannten Versprechens des Verfassers gedenken läßt, nämlich die Stelle II 1,54 Weber-Caesar S. 121. Dort läßt Hegesippus — unabhängig von Josephus — den Sohn der Salome, Antipater, in seiner Anklagerede gegen Archelaus vor dem Caesar Augustus sagen: „Longe illum (Archelaum) abesse a iure imperandi, siquidem nulli apud Judaeos regnum competeret, nisi ei qui esset ex generatione Judae sicut lex diceret".

Noch ein Gedanke endlich, eine Leitidee für das Geschichtswerk, findet im Prolog seinen Ausdruck, und, können wir von der Anzahl der Worte, die der Autor ihm widmet, auf seine Bedeutung schließen, so steht er an Wichtigkeit keinem der bisher genannten Gedanken nach. „Liqueat universis quod ipsi sibi propriae cladis auctores fuere“, das ist der Kern der betreffenden Stelle des Vorwortes. Die Juden sind selbst schuld an ihrem Unglück. Im Werke selbst sagt der Verfasser, wie wir bald sehen werden, ausdrücklich, daß über das Judenvolk Gottes Strafgericht für den Gottesmord hereinbreche, so daß es seinem Verhängnis nicht entgehen könne. Geradezu tragisch wird die Katastrophe dadurch, daß die Juden in unglaublicher Verblendung sich selbst ins Verderben stürzen, daß sie sich selbst durch wütende Bürgerkämpfe, durch List und Tücke viel mehr schaden, als ihnen die äußeren Feinde schaden. Schon hier im Vorwort weist der Autor darauf hin, daß die Juden selbst die Römer, die an ihnen das Strafgericht des Himmels vollziehen sollen, ins eigene Land rufen; daß sie den Frieden brechen, obwohl es doch sonnenklar ist, daß das kleine Volk den Weltbeherrschern nicht gewachsen ist; daß sie den Krieg beginnen, obwohl sie wissen, daß es auf eine Belagerung hinauskommen wird, die unmöglich für sie glücklich enden kann.

c. Die Verwirklichung der Tendenz in dem Geschichtswerke.

In zwei Hauptgedanken läßt sich demnach der Inhalt des Prologs zusammenfassen, die wir gleichsam als Zielangabe ansprechen dürfen. Der erste, allgemeinere, ist: der Autor will vom religiös-christlichen Standpunkte aus die Geschichte des Judenvolkes in der Zeit von 166 vor bis 70 nach Christus schreiben. Der zweite, speziellere, ist: er will das Walten der göttlichen Gerechtigkeit in dem Strafgerichte über die Juden aufzeigen.

Der zweite Gedanke ist, wie ersichtlich, nur eine nähere Bestimmung des ersten.

Dem ersten Gedanken entspringen im Verlaufe der Erzählung viele interessante Erweiterungen, Einschiebsel in den vom griechischen Original dargebotenen Stoff, z. B. Hegesippus II 5 § 1 u. 2 über Pilatus; II 5 § 3 über den Tod Johannes' des Täufers und die Strafe des Herodes und der Herodias; II 12 das testimonium Christi; III 12 über Petrus und Paulus in Rom, des Petrus Sieg über Simon Magus, die Episode „Domine quo vadis?“, den Martertod der beiden Apostelfürsten u. a. m. — alle näherer Betrachtung wert.

Der zweite Gedanke kommt an vielen Stellen offen zum Ausdruck. Wir geben davon nur eine beschränkte Auswahl. An manchen Stellen sagt der Autor ausdrücklich, daß sich Gott von seinem auserwählten Volke zurückziehe und es in die Gewalt seiner Feinde gebe; an anderen spricht er mehr von der Verblendung, — die er als Strafe Gottes auffaßt — in der sich die Juden selbst ihr Grab graben.

Heg. II 3, 16 . . propositum nobis est aperire causas, quibus populus Judaeorum a romano imperio desciverit sibique exitium acceleraverit, . . . II 6, 11 . . Judaeis ob gravia sacrilegia averso praesidio dei summi ultimum excidium praeparabatur . . . II 12, 1 luebant enim scelerum suorum supplicia, qui postquam Jesûm crucifixerant divinorum arbitrum, postea etiam discipulos eius persequebantur. II 13, 98 . . non immerito eos divina deseruit opitulatio. II 15, 34 adversa, quantum intellegi datur, Judaeis voluntas dei imminentem belli exitum comperendinavit, donec complures ac paene universos iudaicae gentis ruina involveret. exspectabatur, ut reor, ut in omne nefas scelerum enormitas cresceret et impietatis incremento supremorum adaequaret mensuram flagitiorum. (cfr. Flavius Josephus, Bellum Judaicum II 6 fin.) III 1, 32 procuravit hoc deus, ut in Syriam dirigeretur vir, qui Judaeorum insolentiam supremo gentis excidio captivitatisque dedecore labefactaret, et Neronis auxilium destitueret, licet nullius virtus statutis afferre possit caelestibus impedimentum. III 13, 10 ita averso a se dei auxilio Judaei proeliabantur, quo ante vincere solebant. sed offenderant scelestis flagitiis et ideo ab hiis poena debita reposcebatur, ut donarentur eorum supplicia nationibus. denique plures prope suis inter se bellis quam ab hostibus obterebantur. III 17, 30 . . . Romani, quibus de nobis (Judaeis) deus victoriam dedit, quibus propter peccata nostra nos adiudicavit. III 20, 50 quod ideo non praetermisi, quo clareat ab ipsis sibi Judaeorum populis quam ab hoste periculum maius fuisse, qui se ipsos interimebant, quasi exigua essent ad eorum excidium infesta simul omnia coelum hostes mare rupes. V 18, 48 moriebantur itaque maiore suorum quam hostium impressione. V 32, 2 urgebat enim deus iamdudum perfidas mentes, ex quo se impio parricidio commacularunt Christum Jesum crucifigentes. hic est ille, cuius mors Judaeorum excidium est, natus ex Maria, qui ad suos venit et sui eum non receperunt. V 53, 80—88 quo igitur fugiemus a facie dei aut quo ibimus infenso nobis caeli domino? . . . an mediocra exempla sunt, quibus do-

ceamur, quod iamdudum genti nostrae pro peccatis nostris infestus sit, quam praesidebat? quis hoc dubitet, cum videat, quod in nos conversae manus nostrae sint, pluresque seditio domestica quam bellum extinxerit. non donabo Romanis quod vicerint, nec ipsi sibi hoc vindicant, qui sciunt, quod omnes fere nostris potius armis quam alienis perierimus.

Wir sehen demnach, der Verfasser ist sich seines Vorsatzes stets bewußt geblieben. Immer und immer wieder weist er auf das deutlich erkennbare Walten der göttlichen Strafgerechtigkeit hin.

4. Der Autor in seinem Verhältnis zum Judentum.

a) Die Auffassungen Ussanis und Wittigs.

Genauer, als es sonst bisher geschehen ist, sind wir auf die Tendenz des Hegesippus eingegangen und haben sie auch in ihrer Verwirklichung in unserem Geschichtswerke kurz verfolgt. Der Zweck dieser Untersuchung ist, uns eine Basis zu schaffen, von der aus wir eine gerechte Würdigung der beiden letzten Verfasserhypothesen, nämlich der Hypothese Ussanis, und der Wittigs versuchen können.

Wittig bringt als Verfasser unseres Hegesippus in Vorschlag den Ambrosiaster, den konvertierten Juden (oder Proselyten) Isaak, dessen Herzenswunsch es sei, die Juden für das Christentum zu gewinnen. Die Erfüllung dieses Wunsches sei für ihn die Triebfeder zur Abfassung des Geschichtswerkes über den jüdischen Krieg gewesen[1]).

Nach Ussani ist der von fanatischem Judenhasse erfüllte heilige Ambrosius der Verfasser des Hegesippus[2]).

Nach Wittig hat die Liebe zu den Juden, nach Ussani der Haß gegen die Juden dem Autor die Feder in die Hand gedrückt: wieder einmal konträre Gegensätze!

Ussani findet, daß unser ganzer Hegesipp einen wahrhaft fanatischen Judenhaß atme (l' odio veramente fanatico che l' opera spira contro gli Ebrei[3])). Dieser Judenhaß, muß man glauben, liegt nach seiner Meinung so klar zutage, daß er es für überflüssig hält, einen systematischen Beweis dafür zu liefern. Dieser fanatische Judenhaß, der das ganze Werk durchweben soll, ist nach Ussani der — anscheinend zugestandene — Grund dafür, daß die Bewunderer des großen Mailänder Bischofs sich dagegen sträuben, Ambrosius als den Verfasser des Hegesipp anzuerkennen; so erschrecklich groß also sei der Judenhaß, daß er mit dem Namen

[1]) *Wittig* l. c. S. 56. — [2]) *Ussani* l. c. S. 245—247. — [3]) ibid. S. 245.

des Heiligen unvereinbar sei. Als Anwalt der durch solche Voreingenommenheit bedrohten historischen Wahrheit glaubt Ussani diesen Gegnern der Ambrosianität des Hegesippus — wir haben trotz eifrigen Suchens keinen einzigen derartigen Gegner finden können! — die Worte Weymans entgegenhalten zu müssen: „Die Forschung nimmt auf Wünsche und Gefühle keine Rücksicht!“ [1]) Ja, welcher Forscher, der darauf Anspruch macht, ernst genommen zu werden, könnte bei seiner Arbeit diese selbstverständliche Grundregel historischer Forschung außerachtlassen oder gar außerachtlassen wollen!

Ussani zitiert Weyman; das könnte den Gedanken aufkommen lassen, Weyman sei hierin mit Ussani einig. Doch nein; Weyman spricht an der von Ussani herangezogenen Stelle mit keiner Silbe von einem fanatischen Judenhasse des Ambrosius. Oder ist er doch eines Sinnes mit Ussani? Es ist nämlich auffällig, daß sich Weyman in seiner Rezension der Abhandlung Ussanis gar nicht gegen diese unserer Ansicht doch wohl vorliegende Insinuation wendet; freilich geht Weyman hier gerade auf diese Behauptung Ussanis gar nicht ein [2]). Wir können jedenfalls das Zugeständnis einer gewissen Freude des Hegesippus an Häßlichem und Widerwärtigem, das sich bei Weyman an der betreffenden Stelle findet, nicht für gleichbedeutend halten mit dem Zugeständnisse fanatischen Judenhasses, wenn auch jüdische Flüchtlinge das Objekt jener ekelhaften Handlungen sind, die unser Autor mit gewissem Behagen erzählt.

Doch der Leser überzeuge sich selbst!

Weyman sagt an jener Stelle: „Die Freunde des Laktanz hätten nichts dagegen einzuwenden, wenn das Pamphlet „De mortibus persecutorum“ ihm endgültig abgesprochen würde, und die Verehrer des Ambrosius würden sich rasch trösten, wenn es sich beweisen ließe, daß er mit dem lateinischen Geschichtswerk über den jüdischen Krieg nichts zu schaffen habe. Aber die Forschung nimmt auf Wünsche und Gefühle keine Rücksicht! Es ist allem Anscheine nach doch Laktanz, der „in dem von Würmern zerfressenen Unterleib“ des Galerius „wühlt“, und es ist sicher Ambrosius, der „mit eklem Behagen“ in den von den Arabern und Syrern „aufgeschnittenem Gedärm“ der jüdischen Flüchtlinge wühlt“.

Ussani schreibt: „Che l' autore della traduzione o rifacimento latino in cinque libri della ἱστορία Ἰουδαικοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους,

---

[1]) *Weyman*, Sprachliches und Stilistisches zu Florus und Ambrosius (Archiv für latein. Lexikographie u. Grammatik XIV 41—61) S. 50. — [2]) Wochenschrift für klassische Philologie 1907 No. 22 S. 749.

come l' opera è intitolata nel codice Parigino 1425, di Flavio Giuseppe sia S. Ambrogio, gli ammiratori del gran vescovo milanese non vogliono per l' odio veramente fanatico che l' opera spira contro gli Ebrei. Ma, come bene ebbe a notare in proposito Carlo Weyman, ravvicinando questo caso a quello di Lattanzio cui con pari ostinazione si vuole negare il *De mortibus persecutorum*, ‚die Forschung nimmt auf Wünsche und Gefühle keine Rücksicht' nè la passione religiosa o l' ammirazione dei grandi debbono far velo al nostro acume critico in una questione che è e deve restare di storica verità."

Dann macht sich Ussani daran zu beweisen, nicht etwa worin der fanatische Judenhaß im Hegesipp zum Ausdruck kommt, sondern wie der einfach als bewiesen vorausgesetzte Judenhaß bei dem hl. Ambrosius zu erklären sei.

Er weist darauf hin, daß schon seit den Zeiten der Apostel die Christen und Juden in unversöhnlichem Hasse einander gegenüber standen, daß deshalb gerade in Palästina die Ausbreitung des Christentums auf besonders große Schwierigkeiten stieß, daß sich die gewohnheitsrechtliche Norm bildete: „Nec Judaeus Christianam nec Christianus Judaeam ducat uxorem". Dann wendet er diesen allgemeinen Gedanken an auf die großen Männer des christlichen Altertums, an die man nicht den Maßstab der Gegenwart anlegen dürfe. Das gilt natürlich auch von Ambrosius. Er erinnert daran, daß Ambrosius an jenem Tage, an dem ihn das Volk durchaus zum Bischof machen wollte, bei einer Gerichtsverhandlung die Folter in Anwendung bringen, ja daß er Dirnen in sein Haus kommen ließ, nur um dem Volke zu zeigen, daß er des Episkopats unwürdig sei [1]). Und das sei derselbe Ambrosius, der dann so energisch unsittliche Taten, ja unsittliche Blicke verurteile. Bei einem solchen Manne sei doch wohl die Annahme, daß er in seinen Jünglingsjahren als Katechumen ein fanatischer Judenhasser gewesen sei, nicht gar so unglaublich. Was nun weiter den Stoff unseres Geschichtswerkes betreffe, so lasse selbst Flavius Josephus dem Zorne gegen seine eigenen Landsleute, die ihr ganzes Unheil selbst verschuldeten, die Zügel schießen. „Naturalmente — so schließt Ussani diesen Abschnitt — questo pathos antigiudaico di uno

[1]) *Ussani* nennt keine Quelle. cfr. Vita sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi a Paulino eius notario ad beatum Augustinum conscripta. Caput III 7: „tunc contra consuetudinem suam tormenta iussit personis adhiberi" und: „publicas mulieres publice ad se ingredi fecit, ad hoc tantum, ut visis his populi intentio revocaretur".

scrittore giudeo doveva a mille doppi crescere in un traduttore di quella fede che ravvisava nei Giudei gli ostinati rinnegatori e crocefissori dell' Uomo-Dio".

Nicht genug: hätte er die Juden auch als Christ nicht schon gehaßt, er hätte sie verachten und hassen müssen als echter Römer, geboren als Sohn eines Präfekten von Gallien (che fu veramente la latinissima fra le provincie di Roma), aufgewachsen in Rom, bestimmt für die politische Karriere[1]). Wenn also Ambrosius die Juden gehaßt hat, so billigt ihm Ussani mildernde Umstände zu, weil er ein Christ und weil er ein Römer war.

Wie sich die Annahme dieses fanatischen Judenhasses mit dem Bilde des hl. Ambrosius verträgt, das uns aus seinen echten Schriften entgegentritt, davon hier kein Wort. Hier handelt es sich um den Verfasser des Hegesippus. Hat dieser wirklich die Juden gehaßt?

Wie schon erwähnt, wissen die anderen Bearbeiter unserer Hegesippus-Frage nichts davon. Klebs spricht von „häufigen Strafreden gegen die Juden"[2]). Nun, man kann doch wohl jemandem eine Strafrede halten, ohne ihn zu hassen. Klebs bezeichnet an einer anderen Stelle näher, was der Inhalt jener „Strafpredigten" ist: „Immer wieder wird die Verstocktheit der Juden gegen die Heilsbotschaft Christi als die Ursache des göttlichen Strafgerichtes hervorgehoben, das über sie ergangen ist"[3]). Wenn daraus auf Judenhaß geschlossen werden muß, so müssen wir billig annehmen, daß alle Bußprediger, die ihren Zuhörern ihre Sünden vorhalten, ihre Zuhörer hassen. Das Gegenteil ist der Fall: ihr Seelenheil liegt den Bußpredigern am Herzen. Freilich ernst und streng müssen die Auseinandersetzungen über dieses Thema sein; das gebietet dem Autor seine christliche Überzeugung. Aber etwas anderes ist Ernst und etwas anderes Haß.

Sehr interessant ist es demgegenüber zu sehen, welche Stellung Vogel in der vorliegenden Frage einnimmt. Er kommt am Schlusse seiner gewiß gründlichen, verdienstvollen Studie zu dem Ergebnis: „Interpretem ipsum fuisse prius Judaeum vel certe ab Judaeis ortum esse"[4]). Wichtig ist hierbei vor allem, daß sich diese Annahme Vogel nach eingehender Bearbeitung des Hegesippus aufdrängte, ohne daß sich damals die geringste Aussicht bot, unter den Schriftstellern des vierten Jahrhunderts einen Mann ausfindig zu machen,

[1]) *Ussani*, l. c. S. 245—248. — [2]) *Klebs*, l. c. S. 215. — [3]) ibid. S. 213. — [4]) *Vogel*, l. c. S. 57.

auf den dieses Signalement paßte. Wittig hat erst 25 Jahre später ganz unabhängig von Vogel seine Hypothese von der Autorschaft des konvertierten Juden Isaak aufgestellt.

Freilich hat Vogel später seine eben genannte Annahme aufgegeben. Wir kommen darauf noch zurück. Aber sagt man nicht oft mit Recht, daß die ersten, unmittelbaren Einfälle die besten seien?

Daraus, daß Vogel glaubte, der Verfasser könne selbst Jude gewesen sein, können wir schon entnehmen, daß er keinen „fanatischen Judenhaß" im Hegesippus entdeckt hat. Er sagt: „(Supra iam) dixi, ab illo (interprete Josephi) Christianam fidem non contra Arianos, ut quarto saeculo catholicae doctrinae patroni solebant, defendi, sed contra Judaeos semper disputari"[1]). Die Stelle, auf die er zu Beginn dieses Satzes verweist, lautet: „Ille (Hegesippus) praeterquam quod Christum II 12, 25 *vere deum* et V 44, 72 *secundum carnem genitum ex Maria* appellat, nusquam ne tectis quidem verbis contra Arianos pugnat, quippe cui summae curae sit, ut Judaeos erroris convincat"[2]). Daraus erkennen wir, wie er an der ersten Stelle das „disputari contra Judaeos" aufgefaßt wissen will. Es würde sich das übrigens auch aus der ersten Stelle allein ergeben; er fährt nämlich dort fort: „Primum eos (Judaeos) docet, ipsorum flagitiis Deique iusto iudicio factum esse, ut Hierosolyma deleretur et universa terra sancta devastaretur . . . Deinde Judaeis persuadere studet, ipsorum religione tanquam imagine significari tantum atque adumbrari, quae Christi opera et beneficio ad effectum adducta sint, quaeque a prophetis praedicta sint, ea a Christo perfecta esse"[3]). Danach liegt jeder Gedanke an Judenhaß bei Hegesippus Vogel durchaus fern; ja Vogels Gedankengang nähert sich dem Wittigs schon ganz bedeutend. Aber während Vogel sich auf Stellen aus dem Geschichtswerk selbst stützt, hält sich Wittig an die Worte des Prologs. Er schreibt wie folgt:

„Der »Hegesippus« ist ein Christ. Sein Herzenswunsch ist, die Juden für das Christentum zu gewinnen. Dieser Herzenswunsch hat ihn zu dem großen apologetischen Geschichtswerke veranlaßt. Er will nachweisen, daß von dem Judenvolke lange schon das Zepter Judas gewichen ist, daß der Messias also schon erschienen sein muß. Ergreifend beklagt er die Verstocktheit der Auserwählten, die nicht daran glauben wollen. Das ist derselbe Eifer, der aus den »Erklärungen«[4]) zu uns spricht.

[1]) *Vogel*, l. c. S. 56. — [2]) ibid. S. 18. — [3]) ibid. S. 56 u. 57. — [4]) *Wittig* meint mit „Erklärungen" den sogenannten Ambrosiasterkommentar.

Zwei Dinge sind ihm über alles heilig: die »lex« und die »religio«. Sie sind ihm Trost im Unglück, Ruhm im Glück. Erbe ist er beider. Ihre Wunder zu umkränzen, sucht er, wie er selbst so sinnig sagt, die Rosen heraus aus dem Dorngestrüpp gottloser Geschichten. Werfe uns Vorurteil vor, wer will, aber wir können den Eindruck nicht verleugnen, daß hier ein Mann zu uns redet, der selbst zum Judentum, zum heiligen Gesetz nahe Beziehungen hatte, der sich aber befreite vom Banne falscher Deutung und sich nun von Herzen sehnt, Christi frohe Heilsbotschaft denen zu bringen, die ihm blutsverwandt sind, den Erben der »sacra lex«, damit sie auch Erben werden der »sacra religio« wie er"[1]).

Wir können Wittig von vornherein zugeben, daß ein Werk, in welchem laut seiner Vorrede gezeigt werden soll, daß der Gottesmord der Juden an allem Unheil, das über sie kommt, schuld sei, in welchem sogar der historische Beweis für die Erfüllung einer messianischen Weissagung angetreten werden soll, daß ein solches Werk zur Propaganda für das Christentum unter den Juden wie geschaffen ist. Freilich, wenn der Verfasser, wie man nach Ussani annehmen müßte, ein Antisemit reinsten Wassers ist, wenn er zumal den Nachweis dafür, daß die Juden ihr Unheil selbst verschuldet haben, in gehässigem, erbitterten Tone führt, dann muß er jüdische Leser natürlich abstoßen; für das Christentum würde ein solcher keinen einzigen gewinnen.

Es muß sich aber doch wohl aus den in Betracht kommenden Stellen eruieren lassen, ob er den Juden freundlich oder feindlich gesinnt ist. Ist der Sinn mancher dieser Stellen nicht so klar, wie es zur Beantwortung unserer Frage wünschenswert wäre, so heißt uns doch jedenfalls ein exegetischer Grundsatz, dunkle Stellen nach klaren zu interpretieren, nicht umgekehrt. Versuchen wir's!

b) Das Zeugnis dreier Stellen des Geschichtswerkes.

α) Hegesippus V 2.

Wir können es uns nicht versagen, zunächst einige Stellen aus Heg. V 2 zu geben, aus jener ergreifenden Rede auf das unglückliche Jerusalem, die so sehr an die Klagelieder des Propheten Jeremias erinnert. Diese Stellen werden in durchaus geeigneter Weise

[1]) *Wittig*, Der Ambrosiaster „Hilarius" S. 56.

einerseits uns an den Inhalt und die Bedeutung der Stellen erinnern, die wir bereits früher als für die Tendenz des Hegesippus wichtig angeführt haben, andererseits uns für die folgenden Beweisstellen den rechten Hintergrund schaffen. Vorausschicken wollen wir noch, daß an dieser Stelle Josephus dem Hegesippus keine Vorlage bietet; denn die beiden Autoren sind hier völlig verschiedener Ansicht, wie sich aus folgenden Sätzen ergibt: Flavius Josephus V 1, 3 fin. ἀλλὰ καθεκτέον γὰρ καὶ τὰ πάθη τῷ νόμῳ τῆς γραφῆς, ὡς οὐκ ὀλοφυρμῶν οἰκείων ὁ καιρός, ἀλλ᾽ ἀφηγήσεως πραγμάτων. δίειμι δὲ τὰ ἑξῆς ἔργα τῆς στάσεως. Dagegen Hegesippus V 2 fin.: „Oportuit uberiore quadam deploratione praeire nos funus quoddam paternae sollemnitatis, et velut quasdam exequias prosequi ac solvere iusta maiorum institutis". Wir geben nur kurze Stücke aus der umfangreichen Rede und stellen dem Leser das Urteil darüber anheim, ob wohl ein fanatischer Judenhasser der unglücklichen Hauptstadt des Judenvolkes so zu Herzen gehende und darum gewiß auch von Herzen kommende Worte gewidmet hätte.

Hegesippus beginnt sein Klagelied also: „Quomodo decepta es civitas populis tuis, quibus quondam videbaris beata. quomodo expugnata es tuis armis atque in te conversae manus tuae sunt, quae solebas sine armis vincere et sine ullo proelio hostem ferire, cum pro te angeli dimicarent et militarent tibi fluctus maris, terrae hiatus, coeli fragores. exsurge nunc Moyses et vide gentem tuam et heriditatem populi tibi crediti perire manibus suis . . . exsurge Aaron . . . suscitare et tu Jesus Nave . . . suscitare David . . . suscitare Elisaee . . . ubi nunc ista merita, ubi nunc istae operationes sanctorum? nec mirum si amiserunt prophetarum opera, quod negarunt prophetarum arbitrium. ideoque in te, Judaea, arma tua vertuntur et orationes tuae nihil tibi prosunt, quia fides tua nihil operatur, ideo adversum te factus est populus tuus, quia in te conversa est perfidia tua. quod remedium quaeritur, ubi auctor remedii non reconciliatur? quid putabas futurum, cum tuis manibus salutarem tuum crucifigeres, cum tuis manibus vitam tuam extingueres, cum tuis vocibus advocatum tuum exterminares, tuis infestationibus auxiliatorem tuum interficeres, nisi ut in te quoque tuas iniceres manus? habes quod petisti, eripuisti tibi praesulem pacis, petisti necari vitae arbitrum, concedi tibi Barabban, *qui propter seditionem factam in civitatem et homicidium missus fuerat in carcerem.* ideo salus abs te recessit, pax abiit, quies destitit, data est tibi seditio, datum excidium. agnoscere tibi hodie Barabban

vivere, Jesum mortuum. ideo in te regnat seditio, pax sepulta est, ut crudelius a tuis pereas quam si ab alienis perires. quid tantum tibi, miserabilis civitas, Romanus suis armis, quantum populus tuus malorum invexit? ut cum Romanis pugnares, tui fecerunt. pacem volebant Romani, tu bellum indixisti".

Später fährt er fort: „Nec mirum si populus, qui a deo recessit et improbum contradictionis spiritum sequitur, in seipsum divisus est. quomodo enim pacem suam tenere poterat qui pacem dei repudiavit? *pax dei Christus est qui fecit utraque unum.* merito ergo ex uno populo plures adversum se facti sunt, quia noluerunt sequi divisa sociantem Jesum, sed secuti sunt coniuncta dividentem furoris spiritum. solvebas igitur, Hierusalem, mercedem perfidiae tuae, cum ipsa tuis manibus destrueres munimina tua, cum tuis mucronibus foderes viscera tua, ita ut hostis misereretur tui, ut ille parceret et tu saevires. videbat enim quod deus adversum te pugnaret et Romanorum fungeretur partibus, ut ipsa tibi inferres voluntariam proditionem".

Freilich — wie wir schon oben gesagt haben und hier ausdrücklich wiederholen — zwingt der Stoff zu ernster, tiefernster Behandlung. Wie könnte denn auch ein Christ dort irgendwie zu entschuldigen versuchen, wo selbst der milde Gottessohn so hochernste vorwurfsvolle Worte findet, wie wir sie bei Matthaeus XXIII 37 lesen: Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλὴμ ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. Darum darf es uns nicht wundernehmen, wenn auch unser Autor immer ernster wird, je länger er von dem selbstverschuldeten Unglück Jerusalems spricht. Bei Behandlung der Stelle V 44 init. werden wir übrigens sehen, daß unser Autor noch einen eigenen Grund zu haben scheint, keine besonderen Sympathien für die Juden zur Schau zu tragen. Jedenfalls ist hoher sittlicher Ernst nicht Haß.

β) Hegesippus II 12 § 1.

Zu klarerer Erkenntnis darüber, ob unser Hegesippus ein Judenfreund oder Judenfeind ist, dürften wir wohl dann zu gelangen hoffen, wenn sich eine Stelle fände, wo er sich offen an die Juden wendet. Heg. II 12, 17 ist eine solche Stelle; hier sagt Hegesippus: „Si nobis non credunt Judaei, vel suis credant!"

Zweierlei geht daraus unzweideutig hervor:

1. daß die Juden überhaupt glauben sollen,

2. daß sie ihm glauben sollen. Wollen sie aber ihm nicht glauben, so sollen sie wenigstens ihren Stammesgenossen glauben, für die Josephus das Wort ergriffen hat (. . . ipsi Judaei quoque testantur dicente Josepho historiarum scriptore, quod . . . II 12, 11).

Was sollen sie glauben? Daß Jesus Christus der Gottessohn und Messias ist. Diese Antwort ergibt sich aus dem Kontext II 12, 11—29 De quo (Jesu) ipsi Judaei quoque testantur dicente Josepho historiarum scriptore, quod fuerit illo in tempore vir sapiens, si tamen oportet, inquit, virum dici mirabilium creatorem operum, qui apparuerit discipulis suis post triduum mortis suae vivens iterum secundum prophetarum scripta, qui et haec et alia innumerabilia de eo plena miraculis prophetaverunt . . . si nobis non credunt Judaei vel suis credant. hoc dixit Josephus, quem ipsi maximum putant, et tamen, ita in eo ipso quod verum locutus est mente devius fuit, ut nec sermonibus suis crederet. sed locutus est propter historiae fidem, quia fallere nefas putabat, non credidit propter duritiam cordis et perfidiae intentionem. non tamen veritati praeiudicat, quia non credidit verbis suis, sed plus addidit testimonio, quia nec incredulus et invitus negavit. in quo Christi Jesu claruit aeterna potentia, quod eum etiam principes synagogae quem ad mortem compraehenderant deum fatebantur. et vere quasi deus sine exceptione personarum aut ulla mortis formidine locutus excidium quoque templi futurum annuntiavit. sed non eos templi iniuria commovit, sed quia in flagitiis ab eo et sacrilegiis corripiebantur, hinc ira exarsit ut interficerent eum, quem nulla habuissent tempora. nam cum alii precando meruerint facere quae fecerunt, hic in potestate habebat, ut omnia quae fieri vellet imperaret.

Hegesippus nennt hier Jesum den „Allmächtigen", den „Ewigen"; er weist auf das inhaltsschwere Zeugnis des Josephus hin, das er natürlich selbst für echt hält; er zeigt, wie des Josephus Unglaube kein Beweis gegen, sondern gerade ein um so stärkerer Beweis für die Wahrheit seines Zeugnisses sei, da er als redlicher Geschichtschreiber die Tatsachen angeben muß, die ihn bewegen müßten, an Jesum zu glauben, wenn er guten Willens wäre. An die Gottheit und Messianität Christi also sollen die Juden glauben!

Ist damit die Bekehrungstendenz des Hegesippus nicht erwiesen?

Vogel fragt bei dieser Hegesippus-Stelle: „Quamnam fuisse putas causam cur illi adeo curae esset, ut Judaeis persuaderet"?[1])

---

[1]) *Vogel,* l. c. S. 57.

Jedenfalls darf man hier doch wohl nicht von „fanatischem Judenhasse" reden. Freilich, für die Behauptung, daß der Interpret des Josephus ein Jude gewesen sei, ist damit noch wenig gewonnen.

Caesar benutzt gerade die Stelle II 12, 17, um die Unmöglichkeit der Annahme von der jüdischen Herkunft des Hegesippus zu beweisen. Er sagt: „Daß der Übersetzer nicht von jüdischer Herkunft war, scheint deutlich daraus hervorzugehen, daß ps.-Hegesippus II 12, 17 in Anwendung des vermeintlichen Zeugnisses über Christus (antiqu. XVIII 3, 3) sagt: si nobis (mir) non credunt Judaei, vel suis credant"[1]). Wir meinen, dieser Schein trügt; es handelt sich doch wohl nicht um den Gegensatz von Jude und Römer oder Jude und Grieche, sondern um den Gegensatz von Jude und Christ. Ein Christ mußte dem Juden, wenn es sich um ein testimonium Christi handelte, ein verdächtiger, weil parteiischer Zeuge sein, ein konvertierter Jude vielleicht noch mehr, als ein anderer Christ.

In Vogels Untersuchung „De interpretis stirpe et religione" spielt neben anderen Gründen für jüdische Herkunft des Hegesippus derjenige eine Rolle, den er in folgende Worte kleidet: „. . . quis nisi ipse genere Judaeus, Judaeorum legem nominet »patriam legem« Judaeorum solemnitatem »paternam solemnitatem« Judaeorum denique instituta »maiorum instituta«"[2]). Diesen Grund hat man allgemein zurückgewiesen. Caesar motiviert seine ablehnende Haltung auch mit dem Hinweis darauf, daß „diese Redeweise auf Grund zweier Paulusstellen »Röm. und I. Kor. 10« den Lehrern der Kirche bekannt war, denen die Väter der Juden »unsere Väter« und darum deren Taten und Schicksale solche der natürlichen Vorfahren sind"[3]). Er erwähnt auch, ebenso wie Rönsch[4]), daß gerade Ambrosius (de officiis ministrorum) auf dem Standpunkte steht, als seien die Juden die Vorfahren der Christen. Ähnlich äußert sich auch Schürer[5]).

Vogel hat dann, wohl hauptsächlich mit Rücksicht auf die Zurückweisung dieser Begründung, die Vermutung der jüdischen Abstammung des Hegesippus als unhaltbar zurückgenommen[6]). Aber diese Position läßt sich noch ganz gut halten; sie ist damit keineswegs in allen ihren Fundamenten erschüttert.

Caesar selbst muß da, wo er Vogels Hypothese von der jüdischen Herkunft des Hegesippus bekämpft, von zwei Äußerungen

[1]) Neue Jahrbücher für Philol. u. Pädag. 125. S. 72 ff. — [2]) *Vogel,* l. c. S. 57/58. — [3]) Neue Jahrbücher für Philol. u. Pädag. 125. S. 72 ff. — [4]) Philologische Rundschau 1881. Sp. 602 ff. — [5]) Theologische Literaturzeitung 1881. S. 545. — [6]) Zeitschrift für österreich. Gymnasien XXXIV 1883. S. 246. Note.

des Hegesippus sagen, daß in ihnen der Bearbeiter in Zwischenbetrachtungen seiner dem Josephus folgenden Darstellung ganz auf dem Standpunkte eines zum jüdischen Volke Gehörigen zu stehen scheint:

1. Vor der Schilderung der Zustände in Jerusalem beim Beginn des Kampfes um die Hauptstadt in dem eingeschobenen Kap. IV 5 hactenus — vestigia.

2. Vor der Schilderung der letzten Kämpfe spinnt er den kurzen Ausbruch des vom Bewußtsein der Schuld des Volkes nicht freien Schmerzes bei Josephus zu einer langen rhetorischen Anklage der Verblendeten und von den Tugenden der Väter Abgefallenen aus und lenkt dann wieder in die Erzählung ein mit den Worten V 2 oportuit — institutis[1]).

Klebs sträubt sich zwar gegen die Annahme, daß der Orient die Heimat des Hegesippus war, wegen der wunderlichen Angabe, Antiochia werde vom Oriens (statt Orontes) durchflossen (Heg. III 5, 15); doch von drei Momenten muß er zugeben, daß sie für den Orient als Heimat oder zeitweiligen Aufenthaltsort des Hegesippus sprechen, nämlich:

1. „Seine ausführlichen, mit selbständigen Zusätzen versehenen Schilderungen Palästinas, Antiochias, Alexandrias rufen den Eindruck hervor, als ob der Schriftsteller aus eigener Anschauung schöpfte und demnach im Osten des Reiches lebte“[2]).

2. Die nicht aus Josephus entlehnte Bemerkung V 24, 48 „Divisisque visceribus quaestus suos Syria numerabat, Arabia negotiationis recensebat emolumenta — — quod etiam nunc in huiusmodi hominum genere reperias et nonnullis Aegyptiorum, ut curandis funeribus negotientur et officia humanitatis vendant mercaturae compendiis“[3]).

3. „. . . die Schrift zeigt eine gewisse Freude am Häßlichen und Widerwärtigen, die dem hellenischen und römischen Wesen gleich fremd ist und die Vermutung nahe legt, daß die Heimat des Verfassers der Orient war“[4]).

Obwohl es sich gewiß lohnen würde, auf alle die von Caesar und Klebs genannten Punkte einzugehen, so ist es uns hier doch nur noch möglich, eine auffallende Stelle des Hegesippus näher zu beleuchten, nämlich die Stelle V 44 init.

---

[1]) Neue Jahrbücher für Philol. u. Pädag. 125. S. 72 ff. — [2]) *Klebs*, l. c. S. 337. — [3]) ibid. S. 337 Note 1. — [4]) ibid. S. 339.

γ) Hegesippus V 44, 1—16.

In V 42 und 43 erzählt der Verfasser den Brand des Tempels. V 43 § 2 kommt wieder einmal die Tendenz des Hegesippus zum Vorschein. Auch hier spricht nicht ein kühl referierender, unbeteiligter Berichterstatter, sondern ein Mann, dem es unbegreiflich erscheint, daß die Juden auch jetzt noch immer nicht zum wahren Glauben kommen, sondern ihrem Unglauben (perfidia) treu bleiben, ja, gutgläubig am unrechten Orte, einem Pseudopropheten in die Hände fallen.

„Nec athuc Judaei perfidiam deponebant, quae causa maioris exitii fuit . . . sic miseri, dum fideliter falsis (scil. pseudoprophetae) circumventionibus credunt, dedecores atque inutiles sicut pecora trucidabantur. qui si voluissent credere, evidentia imminentis excidii signa habebant, quibus velut claris vocibus ammonebantur finem sibi adfore".

Von diesen „signa imminentis excidii" spricht er in V 44 § 1. Er nennt zwei derselben:

1. „Per annum fere supra templum ipsum cometes arsit gladii quadam pendentis similitudine denuntians quoque ferro et igni gentis et regni urbisque ipsius vastitatem futuram. quid enim similitudo gladii nisi bellum? quid ignis nisi incendium denuntiaret? visus est autem prius quam populus a Romanis sese dissociaret".

2. „Ipsis autem Paschae diebus Xanthici mensis octavo die et per singulas noctes hora circiter nona templum et ara eius ita lumine refulgebat quasi dies esset per dimidium ferme horae cotidie manens, quod vulgus interpretabatur cumulandae gentis indicium videri eoque impulsi sunt tamquam tempus adforet libertatis recipiendae. prudentiores contra opinabantur, quia id genus stellae bellum soleat denuntiare".

Jetzt unterbricht der Autor seine Erzählung durch ein sonderbares Einschiebsel, und erst dann fährt er fort, neue „signa" aufzuzählen.

Dieses Einschiebsel lautet: „Nec quisquam arbitretur aliena nos a cultu nostro et disciplina loquutos, primum quia non quid nobis videatur adstruimus, sed quid acciderit, quaeve opiniones tunc temporis fuerint, quid prudentes senserint quid imprudentes. neque cum de secta Judaeorum aliquit dictum est, ita scriptum videatur a nobis, quasi in veritate cultus eorum, non quasi in umbra et figura praemissos contexeremus, ut sequerentur perfectiora. nam de signis stellarum etiam in Evangelio docemur, quia *erunt signa in sole et luna et in stellis*".

Sonderbar ist dieses Einschiebsel, wenn wir an dasselbe mit der Frage herantreten: was ist sein Inhalt? und ebenso, wenn wir fragen: warum das? Sonderbar ist selbst die äußere Form. Es ist, wie wenn den Autor hier seine Ruhe verlassen hätte, und wir wissen nicht warum, wenigstens wenn wir Ambrosius als Verfasser annehmen. Anders beim konvertierten Juden Isaak; bei letzterem würden wir die ganze Stelle psychologisch verstehen können.

Der Autor glaubt sich gegen den Vorwurf verwahren zu müssen: „Derartiges darf ein Christ nicht so erzählen, wie du es tust!"

Er antwortet: „Doch! Ich stelle mich ja damit nicht in Gegensatz zu unserem Christenglauben; denn

1. ich erzähle ja nicht, was ich davon halte, sondern ich erzähle die damaligen Ereignisse und die gleichzeitigen Ansichten der Klugen und Törichten darüber.

2. Das Evangelium erzählt uns ja auch von Zeichen an Sternen: ‚Erunt signa in sole et in luna et in stellis'".

An den ersten Punkt schließt er noch eine zweite Abwehr eines Einwurfes an, den er sich etwa in folgender Form erhoben denkt: „Wenn du auch nur die wunderbaren Ereignisse und die verschiedenen Meinungen darüber wiedergibst, so scheinst du dich doch auf die Seite der Klugen zu stellen und zu urteilen wie einer, der das Judentum für Wahrheit hält". — „Nein", verwahrt er sich dagegen, „wenn ich etwas von der Sekte der Juden sage, so soll das nicht so aufgefaßt werden, als hielte ich ihren Kult für die Wahrheit und nicht bloß für Schatten und Vorbild, vorausgeschickt als Vorboten des Vollkommeneren".

Fragen wir nach dem Grunde dieser Selbstverteidigung, so müssen wir unwillkürlich jenes Erfahrungssatzes denken, daß sich derjenige aus bösem Gewissen anklagt, der sich unnötig entschuldigt (qui s'excuse, s'accuse). Danach wäre diese Selbstverteidigung mehr eine Selbstanklage! Der unbefangene Leser käme gar nicht auf den Gedanken, an dieser Stelle den Autor der parteiischen Stellungnahme zugunsten der Wahrheit des Judentums auf Kosten seines Christentums zu zeihen. Der Verfasser verrät selbst durch seine unmotivierte Selbstverteidigung, daß er einen Verdacht befürchtet. Er glaubt, seine kirchliche Rechtgläubigkeit konstatieren zu müssen; für den unbefangenen Leser liegt aber gar kein Grund vor, sie zu bezweifeln.

Schon Klebs ist beim Hegesippus dieses auffällige, starke Betonen seiner religiösen Gesinnung aufgefallen. Er sagt: „Wir wollen an der Aufrichtigkeit seiner religiösen Gesinnung nicht zweifeln,

aber die Art, wie er sie zum Ausdruck bringt, sticht unvorteilhaft ab von der schlichten Frömmigkeit, welche die demselben Zeitalter angehörige Chronik des Severus auszeichnet" [1]).

Nach alledem müssen wir annehmen, daß der Verfasser Grund hatte, seine religiöse Gesinnung stark hervorzuheben und sich, wie wir oben gesehen haben, gegen Judaisieren zu verwahren.

Wäre es nicht völlig grundlos anzunehmen, daß etwa Ambrosius ganz unmotiviert Anlaß nimmt, dem Leser seine Rechtgläubigkeit so ausdrücklich zu beteuern? [2])

Jedenfalls sehen wir, daß noch gar manche Schwierigkeiten bestehen bleiben, wenn man die Autorschaft des Ambrosius annimmt, während andere Hypothesen diese Schwierigkeiten beseitigen.

Schlußwort.

Soweit es im Rahmen einer literarhistorischen Besprechung geschehen kann, haben wir uns in der vorliegenden Studie gegen die mit so großer Sicherheit proklamierte Ambrosianität des sogenannten Hegesippus gewendet.

Wir haben unsere ernsten Bedenken gegen die von manchen Forschern gegenüber den sachlichen Momenten so bevorzugten philologischen Beweismittel im allgemeinen geäußert und für einige Fälle im besonderen unsere abweichende Meinung näher begründet. Für die objektive Erledigung der Hegesippus-Ambrosius-Frage wäre es gewiß wenig günstig, ja den Fortschritt in der Forschung eher hemmend als fördernd, wenn Ussani in der festen Überzeugung von der Unanfechtbarkeit seiner Behauptungen, die aber doch auf manchen falschen Voraussetzungen fußen, an die Herausgabe des Hegesippus-Textes ginge und die Prolegomena dazu abfaßte.

Die nicht beweiskräftigen philologischen Resultate sucht man durch quellenkritische Beweise zu stützen, die auch mitunter nichts weniger als Beweise sind. Wir haben auf die Schwächen einiger solcher Beweise aufmerksam gemacht und eine richtigere Verwertung der in ihnen enthaltenen Wahrheitsmomente anzubahnen gesucht.

Einen Zweck haben wir mit der Veröffentlichung dieser Vorstudien zu eingehenderer Behandlung der Hegesippus-Ambrosius-Frage erstreben wollen: Die Feststellung der Tatsache, daß man zurzeit kein Recht hat, durch die Annahme der Ambrosianität die Autorfrage des Hegesippus als gelöst auszugeben.

---

[1]) *Klebs*, l. c. S. 238. — [2]) cfr. *Vogel*, l. c. S. 58.

Inhalts-Verzeichnis.

III.

Studien zur Fides Isaatis.

Ein Beitrag zur Ambrosiasterfrage.

Von **Hans Zeuschner.**

IV.

Die Hegesippus-Ambrosius-Frage.

Eine literarhistorische Besprechung.

Von **Otto Scholz.**



Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

DATE DUE
